

تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

المقدمة العامة - الفروع الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد علي أبوريان
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٦

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سويف - الإسكندرية

تصدير (١)

على الرغم من أن القرآن لا يعتبر في جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذي نعهده في تصانيف العلوم ، إلا أن آياته الكريمة تحض المؤمنين وغيرهم على النظر في ملكوت السماء والأرض والتأمل في بديع مخلوقات الله وعجائب صنعته ، حتى يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه . فتكون الموجودات دالة على وجود موجودها . وحينما واجه الدين الجديد الأديان . النحل الأخرى التي سبقته إلى الانتشار في نفس المنطقة كالصائفة واليهودية والمسيحية ، كان على حملة العلم والمتقين من المسلمين أن يهبوا للدفاع عن الدين في مواجهة الخصوم . فينشأ علم الكلام . وتتعمد مشكله الحكم والخلافه ، فيتفرق المسلمون إلى شيع يدعم كل منها موقف كلامي ، وسرعان ما تلتناث هذه المواقف بالفلسفه بعد أن يعرف المنطق والفلسفه اليونانية طريقهما إلى الحياة العقلية عند المسلمين . فتنشأ الفلسفه الاسلاميه وفي خضم هذا الصراع السياسي والجدل العقائدي نرى فريقا من تخلصاء المؤمنين يهرعون للنجاه بأنفسهم من مفريات العصر وشروبه ، وهم يشخصون بأبصارهم - في حزن وأسى - إلى الماضي القريب ، إلى السيرة العطرة لصاحب الدعوه (ص) وتابعيه بإحلاص إلى يوم الدين . فيتجردون عن الملائق بالكلية ويمكفون على العبادة والتبتل والتعبد قبلتهم الآخرة وحنن المآب ، فيكون من هؤلاء : الزاهدون ، والسائحون والبكاؤون والصوفية - وتختلط هذه الحركة الروحية بالفلسفه : فينشأ علم التصوف الاسلامي .

وهكذا تكاملت فروع الفلسفة الإسلامية الثلاثة وهي : علم الكلام والتصوف والفلسفة ، باعتبار المنطق أداة للفلسفة بحسب النظرية الأرسطية التي لقيت القبول عند المسلمين . وكتابنا هذا يتناول في جزئه : هذا التراث العقلي الاسلامي في جملة . فالجزء الأول منه يشتمل في قسمه الأول على دراسة موجزة للقطعات العامة للفلسفة الاسلامية ، ثم لشأه علم الكلام ومدارسه . ويختص القسم الثاني بدراسة عامة للتصوف الاسلامي . أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فقد اقتصرنا فيه على المواقف الفلسفية البحتة في الاسلام . والأمر الذي مراد فيه أن التاريخ للحياة العقلية عند المسلمين ، لا تكفي فيه هذه الصفحات المحدودة ، وقد يكون في عملنا هذا إغفال لتفاصيل أو لشخصيات لها قدر من الأهمية ، ولستنا أردنا أن نمطى للقارئ فكرة عامة تغطي هذا المجال حتى تتحدد أبعاده الرئيسية ، بحيث تكون هذه الدراسة حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي العام الذي سبق لنا أن أخرجنا منها كتابين في الفلسفة اليونانية، وكتاباً آخر في الفلسفة الحديثة ، ولا يبقى على اكتمال هذه السلسلة التاريخية للفكر الفلسفي العام . بعد إخراجنا للكتاب الذي نقدم له اليوم . سوى مؤلف عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، لشرع الآن في الإعداد لإخراجه .

ونحن نرجو أن نكون بعملنا هذا قد أسهمنا في إقامة الصرح الثقافي الشامخ لبلادنا ولأمتنا الكبرى في مسيرتها المظفرة نحو مستقبل مشرق مجيد ، يؤنس العقل ويدعمه الإيمان . والله الموفق سواء السبيل .

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

المقدمات العامة — الفرق الإسلامية وعلم الكلام — الفلسفة الإسلامية

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

١٩٨٦

دار المعرفة الجامعية
سوتير - الإسكندرية

«الْأَيُّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ»
«وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ»

إلى

أرواح الشهداء الأبرار

إلى

الصَّامِدِينَ المرابطين في سائر
الجيِّهات العَرَبِيَّةِ في أشرف معركة
عن: الحق والحُرِّيَّةِ والإنسان

أهدى هذا الكتاب
تذكيراً بغير غابر
وزاداً للمجد مرتقب

المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الرابعة

لقد أسعدنا حقاً أن يحقق هذا الكتاب أهدافه خلال السنوات التي انضرت فيها طبعاته الثلاث، فيكف به الطلاب ويعكف عليه الباحثون في مصر وفي العالمين العربي والإسلامي. ولم يكديفمان البعض إلى طيبة تأليف هذا السفر الشامل الذي يجمع بين دفتيه مجمل تطور الفكر الإسلامي منذ نشأته إلى نهاياته القريبة - فيما عدا التصوف الإسلامي الذي تكتمل به موضوعات الدراسة في هذا المجال.

ولبئذا فقد أملوا في أن توسع أبواب الكتاب حتى يشبع حاجات المتخصصين والباحثين، ولكن لتحقيق هذا الأمل سوف يخرج بالكتاب عن مساره العام وسيحيله إلى سلسلة من المجلدات الضخمة التي تعجز الكثرة عن إسقيهاها.

ومع هذا فقد آليت على نفسي أن أتوسع في بعض الأبواب في كل ناحية جديدة وذلك في حدود الغاية المبرخاة من تأليف هذا الكتاب حتى يظل في بصورة مؤلف مجمل سهل التناول للخاصة وللشافة على السواء.

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فقد خصصته لدراسة حركة التصوف الإسلامي وهيئات طبعه قرينا إن شاء الله وسيجد القارئ في هذه الطبعة الجديدة (وهي تشمل على الجزء الأول) دراسة موسعة لحركة التشيع وفرق الشيعة المعتدلة منها والغالية وبيننا فيها إلى عدد كبير من المصادر والمراجع العامة والخاصة وتبيننا فرق الزيدية والاثنا عشرية ثم الاسماعيلية والقرامطة وأصحاب قلعة الموت ثم الدرزي، ولم

نكف بمجرد السرد لأرائهم بل تناولنا مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق
منهـب أهل السنة والجماعة باعتبار أنه يمثل الإسلام الحق دين الفطرة الذي يستقى
من مناهـه الأولى الطهـرة في الكتاب وسنة الرسول الكريم واجتهاد الصفة
الصالحين دون تأويل متعسف يخرج بالمضمون عن مراميه وغاياته المتوخاة وكان
التقصـد من أنبـاعنا لهذا المنهج ألا تزيع أبصار الطلاب والباحثين وتديه عقولهم
في ظلمات الغلو المصطنع الذي غشى ظهر الإسلام بسبب تأثيرات أجنبيـه باطنية
ووثنية حاولت النيل من صفاء العقيدة وبساطتها وقد استأثرها المدمر بنفسه
في سوريا ولبنان وغيرهما من بلاد المشرق حينما كنت أستاذاً وعميداً لكلية
الآداب بجامعة بيروت العربية .

وبالإضافة إلى هذا فإن الطبعة الجديدة تخرج مزيدة ومنقحة ، ونسأل الله
أن يهبنا العزم والقوة والصحة مايتيح لنا أن نخرج الطبعة الخامسة في صورة
أكثر اكتمالا إذا كان في العمر بقية .

ولا يفرتق في هذه المناسبة أن أتوجه بالشكر إلى تليذى السيد / هاني
للمرعىلى وجميع من تقدموا بالمساعدة على إخراج هذا الكتاب في صورته الجديدة

والله الموفق سواء السبيل

د . محمد على أبوريان

الامسكندرية في شهر ربيع الأول سنة ١٤٠٠هـ .

للوافق ١١ منسايه سنة ١٩٨٠م .

- فر -

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

لقد صدرت الطبعة الأولى في بيروت في صورة تختلف بعض الشيء عن الطبعة التي نحن بصددتها . ذلك لأننا أجرينا تعديلات على الكتاب في جملته ، مادة وشكلا .

فن حيث الشكل نجد الجزء الأول من الكتاب في هذه الطبعة مشتملا على : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية . وسيختص الجزء الثاني بدراسة الحركة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية ومواجهتهم .

هذا وقد أضفنا الجديد على مادة الكتاب ولاسيما في الفصل الخاص بالفارابي ، إذ تعرضنا للدراسة « المدينة الفاضلة » عنده تفصيلا ، وعقدنا مقارنات مستفيضة بين آراء كل من الفارابي وأفلاطون بهذا الصدد ولم تخل الفصول الأخرى في الكتاب من إضافات أو تنقيحات أو استدراكات على الطبعة الأولى ومع هذا فإننا نرجو أن تتاح لنا فرصة تالية لطبع الكتاب في غير هذه الظروف المألحة ، حتى نستطيع أن نصل به إلى المستوى الأكل من حيث الطبع والمادة العلمية إن شاء الله .

ولا يسعني - وقد اكتملت طبعة الكتاب - إلا أن أتوجه بالشكر إلى تلميذى
السيد / محمد محمد قاسم المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، فقد
تحمل عبء مراجعة تجارب الكتاب وإنجاز فهرسه ، فله منى خالص الشكر . .

وإلى الله العلى القدير نتوجه بدعوات من شفاف القلب أن يهبنا من القوة
والمزم على أن نعمل ما فيه صلاح الأمور ، وثبتت السرائر ، وترسيخ الأقدام
وتأصيل العلوم .

وإليه المرجع والمآب ، ومنه التوفيق سبحانه .

الاسكندرية في ٦ مايو سنة ١٩٧٣
المؤلف
د . محمد عل ابوريان

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 عند اليونانيين ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والالوهية 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 لاتحمل في طياتها تبريرا منطقيا مقننا .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط أي في منطقة ظهور الأديان السهاوية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لاسيما وأن الموضوعات التي تصدى لها لجتها الفلاسفة لاقتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقل . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي ، ويستند في بحله إلى المبادئ الأساسية للنطق العقلي ، أما في مجال الدين فان الايمان 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 تزواج أو تأثير أو تأثير على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلاتها لا

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 والسهروردى الخ .

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته في فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البحتة .
- أخيراً التصوف بأنواعه .

الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

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

أقد اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية 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 الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بمجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولاشك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية إنما يرجع في دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الايداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكلت رسالة الفلسفة في تفسير الكون والالسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلف الا أن يجيد النقل

عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه إلى المدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكان دور المسلمين في هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني .

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

وتمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهي تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفي عربي إستناداً إلى أن اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفلسفي ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الفورة الإسلامية التي حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والانتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن متحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والحراسانيين والآراك .

رأى القائلين بانها 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 الدعامة الأولى للحضارة العربية بما فيها من أشطة 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 الإسلام 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 أى بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة .

(١) من المستشرقين : منك ، ودى وولف ، وأميل برييه ، ونلليو ، ومن العرب : لطفى السيد ، وأفراد آخرون ماصرون ممن يتخوفون من أن يلصق مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى المقائدى للإسلام ، ويرى أن التمييز بين معنى : الإسلام الحضارى والإسلام المقائدى سينزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمى الفيلسوف اليهودى أو المسيحى الذى انتج فلسفة في ظل الحضارة الإسلامية وفي سياق مضامينها وروحها — فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الأصلية .

وكذلك فأننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فأننا نجد ما موضوعات إسلامية بمحتة يشور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو في مواجهة موجة التزمت السني ، والتزام حرفية النصوص الدينية ، أو التحجر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدين من شحنات روحية مشتتة وإيمان دافق حس . 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 ، وأن صح هذا على علم الكلام فإنه لا يمكن أن 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 بالمناخ العقلي الإسلامي (١) .

وقد أشار فريق من الإسلاميين - ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجرى أي تغيير في التسمية التي 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 والاصالة في تفكيرهم الفلسفي ، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي ، أي وسطاء أدوا دوراً

(١) من القائلين بأنها فلسفة إسلامية : هورنن ودي بور وجوتيه ، وكارادفو .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤ - الطبعة الأولى س ٢١ .

كان لابد لهم أن يؤدوه في عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم في نقل تراث اليونان الفلاسفي والعقلي إلى المسلمين في عهد إزدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبني آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة . تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامى ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى - واليونانيون القدماء منهم - هم وخدم أصحاب المقدرة على ذلك .

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآرى على الجنس السامى بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصفرات السيمترية المتكررة التي 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 فتفتنى الذوات الفردية في كل لا تميز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الاجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلاسفي ، 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 ، وأفراد خصائص ثابتة لسكل من الجنس السامى وقال رينان بهذا الصدد : أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبى يعتبر حقا تركيبيا أدنى للطبيعة

(١) التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية : تراث الأوائل ، كارل هينرش بيكر

الانسالية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالسكرتة والتعقيد والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذي يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية .
وتابع جوتيه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها . أما العقل الآرى فهو عقل جمع وهزج وتركيب يربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدرجية متداخلة متدانية (١) .

وقد أجمل جوتيه مناقشة المشكلة التى أثارها هؤلاء العنصريون قائلا : « أن هذه هى عقلية الدين الاسلامى (السامية) وروحه فى حقيقتها ووقائمه ما ظهر منها وما بطن ، هو دين سام يمت بفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى ، لا يتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو فى عهده الأول على الأقل ، ومن ثم فى روجه الحققة . ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعانى ، إذ هو فلسفة بجمعة حلوية عقلية حرة التفكير متالية وتصوفية (٢) . »

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

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكاف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى

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

(٢) المدخل . ص ١٧٦ .

يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والنضال في الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يفتروا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا على العرب في حال الجاهلية والبداءة فإن يصدق عليهم بعد أن تحضروا .

الرد على دعاة النظرية العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها في دحض آرائهم التي أخذت في التلاشي تدريجياً منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التي كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذي يكذب دعوى التحجر الجنسي وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذي يتصف بخصائص ثابتة ، فن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التي وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتماداً على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك في شمال أسبانيا) وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار 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 نقي مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم 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 للحقيقة .

وأخيراً فإن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى

العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ .

فقد تخصصت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes

في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء ، في حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر في الفرد الواحد بعوامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Role ، ذلك أن طبيعة أي فرد إنما تتغير بحسب الدور الذي يضطلع به في المجتمع والملايسات التي تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره في 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 أن الأصل في هذا التصنيف الجنسى يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوي على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامي وحده ، ويففل المهاجرون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلاسفة الإسلامية لم تكن وأيدة الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في إنناجها أفراد من شعوب غير عربية أي غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقمهم في تناقص ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم توت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصدرن بصدد ما أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر 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 بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفي ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج -بديدا وطريفا في ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والاشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للسلمين فلسفة جديدة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذي اتخذته أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الاحالة الفلسفية على المسلمين أمر يدهضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وحسبوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهمهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفاسفة الاسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الاسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الاسلاميين أنفسهم فمنهم - وهم الغالبية العظمى - من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام - وخصها بالاحالة والابتكار وفريق آخر أنكر التماسك على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التماسك ، وقد وقف فريق ثالث

موقفا علميا وسطا وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية - التي تقطر حقدًا على العرب - أثرها الكبير في الخط 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 تضيها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيا ، ويقمع ظالمها رينهي منفيها ، 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 العرب في جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئًا منه ولا هيا طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى سنة ٣٦٠ هـ - ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمداني (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ - ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشعوبية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الاسلام ، حتى أنه لا يمد اشتهار الكندي بالفلسفة - وهو عربي - من قبيل الصدفة البحتة .

ونجد الجاحظ - رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين خيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٨٦ .

(٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسي .

متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، وليونان فلسفة ومنطق ،
وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للمعجم فإنما هو عن طول
فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير
ودراسه الكتب وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى
اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال
وكانه 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 بقدره 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 شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع
وخطرات الفكر ربما قالوا بالنبوات (٢) . »

ويقول في موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد

(١) البيان والتبيين = ٣ ص ١٥ .

(٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ .

وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية^(١) .

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

وإذا كان الشهر ستاقى قد جعل العرب على قدم المساواة مع المثود فى القدرة على التفكير والنظر العقلى المجرى فان مؤرخاً آخر هو تقى الدين احمد بن على القرىزى صاحب « الخطط » يرى أن للعرب قدرة على التفكير كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من المثود والبراهمة ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلاً ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف الناس فى العلوم^(٢) » .

ونفتى من استعراضنا لآراء الإسلاميين^(٣) 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 تكثرت فى الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة^(٤) .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيكا والميتافيزيكا والتعاليم ، يقف عليها

(١) المال والنمل ص ٣ .

(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٣ .

(٣) محمد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لفنأة الفلسفة الإسلامية وأزدها فى

العصر العباسى .

(٤) المقدمة ص ٣٧٩ .

الالسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصددتها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي يذشأ كل منهما فيها (١) .

وهذا يبنى أن في مقدور كل السان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من جملة الصنائع التي يحدقها أهل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة في جاهليتهم ، إذ لم تقرب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ، ولما تحضروا إبان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فإن أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تعلموا عليهم (٢) ، وليس ذلك لعلامة كامنة في طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الاسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول (٣) .

آراء الاسلاميين المحدثين في اصالة الفلسفة الاسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث لسقا متمايزاً من أنماط الفكر الالساني . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الاسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ،

(١) المقدمة ص ٤١٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٩٩ .

(٣) المقدمة ص ٤١٩ .

علم إسلامي أصيبل هو علم أصول الفقه (١) الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية - على هذا النحو - سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني والتماس الحضاري في هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياها بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين ووقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولكن هذا الرأي كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذمه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التي طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعي وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودي وأن لفظ (القياس) موجود في اللغة العبرية .

وقد جذب هذا الرأي ودافع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلامية في السربون ، وكان لي حظ الاستماع إلى مقاله هذه - في أيام الطلب بهذه الجامعة - فظهرت ضعف هذا المأخذ استناداً إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات ؛ فاللغتان العبرية والعربية ترجعان إلى أصل واحد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوي واحداً فلا مشاحة إذن في وجود لفظ واحد في لغتين

(١) أذاع هذا الرأي الأستاذ الأكبر الفيخ .مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالي لا وجه للقول باستمداد احدى اللفتين من الاخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل في (العريضة) كما هو أصيل في (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريم وخلفه برلشفنج !

أما الرأي الثانى المنكر لاصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأى المشرق جولد زيهر . إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الاحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامى وأن الفقيه الأوزاعى 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 ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تلبت صحة هذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التي نسبت إلى الأوزاعى تم عن اتجاه مالكي واضح .

وثانيا : ما يقطع به التطور المحقق في دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى في مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الإسلام ابان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين وبجفافاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاء وولاية الامصار الإسلامية في صدر الإسلام يجذبون الاستناد في الفصل في الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع في هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل باصالة الفلسفة الإسلامية في مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التي ينتهى اليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثانى من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا الرأي جمهرة الباحثين المعاصرين في الفلسفة الاسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتخلص هذا الموقف في أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا في صدر الاسلام على علوم القرآن والسنة، وخذقوا مباحثها ونطروا إلى الاحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة واحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجي إلى استنباط الاحكام الفقهية وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال والنضج ، ثم طلبوا في هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكانهم لم يطلبوا الفلسفة الا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي . ولو لم تتم لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامي إلى مدهاء فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة.

الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التي أوردناها حول مشكلة الفلسفة الاسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى مايلي :

اولا : أن دعوى التمييز العنصري لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمي ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم إن الصفات التي يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب انما تنطبق على العرب في جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور. والشعب اليوناني من بينها . ولما تحضر العرب في العصر المباني كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة

وتدبير شئون الدولة . فليس للطبع أو الضجر أثر في هذا الاتجاه .

ثانيا : أن المسلمين اتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديدة بأن تسمى فلسفة اسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرنس وروم وسريان .

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

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التي انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين : نحن نعرف أن المدارس في العصر الهليني - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفلاسوفين الكبارين وحاكت حولها وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله في كتاب ديوجين اللاثرسي عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » ، وفي مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد أكتيها في صورة « مذهب » عند أفلاطون السكندري ثم نجد مدرسة أفلاطون تتفرع إلى مدرستين ،

واحدة في أثينا بزعامة أبرقلس ، والثانية في الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في أثينا على يد جيستيان على أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسايور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يكفون على نقل التراث اليوناني الى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية (١).
وحيثما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفره فيه إلى أن يتقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خالق القرآن - لم يجد المأمون (٢) حوله غير السريان وفي جملتهم حنين بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه التقلد بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه في غالب الامر الى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكاتب القسطنطينية تفضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلماهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت الى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوروبا اثر اقتحام محمد الفاتح لها .

(١) راجع أوليري « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال « من الإسكندرية الى بغداد » في مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) للاكس ماريرهوف - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسي .

والذى يعيننا من هذا الامر أن النقلة من السريان اقتضت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلاليين بما تضمنته من تافيفات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعادت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحبست انطلاقه الى حين :

— مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — الى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) ، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين (٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه الى العربية عبد الملك بن ناعمه الحمصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب السكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة مزوجا بتعاليم الاسكندر الافروديسى ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة الى مذاهب الشراح من أمثال فورفوروريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقيوس والاسكندر الافروديسى ونشأت

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بول و « أصول الفلسفة الاشرافية » للمؤلف .

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا فى « أرسطو عند العرب » ثم نشر نفس أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المهدنة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وفارته بنس التاسوعات وقد وجدت تطبيقاته المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسيتون فى مكتبته بباريس ، ولم تتم لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التطبيقات القيمة .

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

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فراه في كتاب « الجمع بين رأى الحكيم 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 ، والحقبة 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 يحتمل في تصنف 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 فيحتمل للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد .

على أن ابن سينا تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال في نصر حاسم في رسالته إلى السكيا أبي جعفر ، « على ما في أثولوجيا من المعلن ، 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 الاسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين ، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المعانين الاسلاميين فلخص لهم مبادئهم في « الشفاء » وفي « النجاة » وفي أجزاء من « الاشارات » على عدم استحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الاسلاميين آنذاك .

وفي هذا الجو المليء بالمتناقضات لم يستطع العقل الاسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقيا مخلصا فقد تمتر في مواطنه هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الاشراقية أو الأفلاطونية الاسلامية ثم على يد ابن رشد وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوروبا مدارس تتمصب لابن سينا وأخرى تشايح ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت (١) وليبنز وغيرهما .

أثر الفلسفة اليونانية في إعادة انطلاق الفكر الفلسفي 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 أبحاثاً مبتكرة في المنطق (٢) وفي الالهيات وخصوصاً في مشكلة الألوهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله . وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي . وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم .

التيار الأفلاطوني في الفلسفة الاسلامية

« منهج جديد »

وإذا كانت جبهة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالأرسطية المزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأى أساساً وموجهاً لأي بحث في هذا الميدان ، فإننا بعد أبحاث في مدى

(١) راجع للمؤلف « بين النزالي وديكارت » بحث مقارن في مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦

(٢) راجع كتاب (منهج البحث عند مفكري الاسلام) الدكتور على سمي النشار .

عشرين عاما على وجه التقريب قد استطننا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية 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 التمدد الهادم الذي وجهه اليها الغزالي .

وكانت نقطة البداية في منهجنا بعض النصوص الاشرافية التي تذكر أن رئيس الاشرافيين هو أفلاطون وأن أتباع الاشرافية هم الافلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الافلاطوني . وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الافلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا في المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية في أعلى مرتبة على عالم المثل، وفوقها الواحد . وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الافروديسي واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الافلاطونية 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 صورة لها في فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وليست العقول العشرة السكونية سوى الأعداد الطولية المتتالية عند أفلاطون ، وقد أشار إليها ابن سينا اشارات موجزة في القسم الرياضي من كتاب « الشفاء » .

على أن هذا التيار الافلاطوني كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخر آراء المشائين ومقدمهم فورفوروريوس واتجه إلى « الحكمة المشرقية » وخصوصا من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « بمقامات

(١) راجع كتاب « حكمة الاشراف » لسهروردي وكتاب « المثل العقلية الافلاطونية » لمؤلف مجهول - وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الفيذازي - ورسالة « ن المثل المعلقة » لقصاب ياشي زاده .

المعارفين ، وكذلك في رسائله الصغرى وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقى أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف ، فليست العقول المشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائى المزعوم إذ كان يجب أن تنقى من الآثار المشائية لكى تعود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى وكان على أبى البركات البغدادى 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 يفصح 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 اهتم المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الإسلامى وعلى الأخص فى إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادى ، ولكن الواقع أن الاشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الإسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بأرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى للسكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب «الأسفار الأربعة» ، وكانت مدرسته هى التى استمرت فى إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى (١) .

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

على أنه بعد أن عرف التيسار الأفلاطوني طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقي طريقه إلى الظهور عند ابن رشد في الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمني للذهب الأرسطي .

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

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

(١) القدمات :

فن حيث الدراسة المدخلية 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 جوتيه الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزر عن الفكر الإسلامي ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي

بعضوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، وأخيرا 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 للدراسة 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 . وقد لهذا الكتاب مقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادي أبو ريذة بعد ذلك على دراسة آثار الكندي الفلسفية فنشر بعض رسائله في مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثاني سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريذة لتحقيقه النصي بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندي الفلسفي .

ج) الفارابي :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابي الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي وشنيشيدر ، وكاردفو ، غير أن كتاب الدكتور ابراهيم مدكور عن « الفارابي ، يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابي .

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

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابي ١٩٣٧ ، ولعباس محمود « 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

« آراء أهل المدينة الفاضلة » في القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع « إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة .

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

د - ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الاحتفال 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 الجهود الممتازة 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 :

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina
Paris, 1938.

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

- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

- 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

(١) مؤلفات ابن سينا « صدر عن جامعة الدول العربية » وضعه الاب جورج شحاه قنواني سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبي للهرجان الاثني لابن سينا - بغداد سنة ١٩٥٧ - .

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 يقب له غالبية مؤرخي الفلسفة السينية :

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

وكذلك نشير الى بحث الأستاذ لويس جاردييه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا » .

هـ - الفزالي :

وإذا كنا قد أشرنا في إيجاز شديد الى أبي حامد الفزالي في مقدمتنا ، فإن ذلك يرجع الى أن الفزالي لم يكن فيلسوفا كالفارابي وابن سينا بل كان ملخصا لأراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦١ ثبنا بمنازا عن الفزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبي حامد .

و - أبو البركات البغدادي :

أما عن أبي البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوي 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 - للدوسية الاثرالية :

نتقل بعد هذا الى الكلام عن الدراسات التي تمت حول المدرسة الاثرالية فقد نشر المستشرق هنري كوربان بعض رسائل السهروردي

الإشراقى ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب « المطارحات » وكتاب « التلويحات » ، مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب « حكمة الإشراق » ، ورسالة « القرية الغربية » ، وقدم لهما يبحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الإشراقى إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نمارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليونانى الأفلاطونى لمذهب الإشراق وذلك فى رسالة لنيل دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » ، وقد أجز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذى يدافع عنه اتجاها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين فى التراث الإسلامى فى الغرب .

وصدر أيضا لكتاب هذه السطور كتاب « أصول الفلسفة الإشراقية » وكتاب « هياكل النور » ، وسينشر قريبا كتاب « اللوحات فى الحقائق » ، ويتلوه « الألواح العماضية » ، للسهروردى ، وهذه مساهمة متواضعة فى هذا الحقل البكر فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية .

ويهمنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التى صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الإشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ح - ابن رشد :

يبنى إذن أن نشير إلى الأبحاث التى صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » ، وكذلك كتاب عباس محمود المقاد عنه ونشرات مؤلفاته للأب بويج والاهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتيه ورينان وكارادفو .

ط - أبحاث جامعة :

وتمت مؤلفات جامعة التراث الفلسفى هند المسلمين مثل :

- تاريخ الفلسفة في الاسلام : تأليف دي بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة .

- تاريخ الفلسفة العربية : (في جزئين) تأليف حنا الفاخوري و خليل الجر

- تاريخ الفلسفة الاسلامية : تأليف هنري كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيلي .

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

- الجانب الالهي في الفكر الاسلامي : تأليف الدكتور محمد البهي .

- تاريخ الفكر الاندلسي : تأليف أميل جنثالك بالنشيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

- Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

- Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris 1869.

- Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الفصل الثاني

الحياة العقلية عند العرب

قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الاسلام في الجزيرة العربية أو نزول الوحي أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب في الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله . فقد كان العرب قد انتهبوا إلى حال شديد من الفساد والضلال . . الأمر الذي دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الواقع في الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التي كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أي 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 شيء شهيد . (١) .

أما اليهودية فقد استقرت في الجزيرة بعد هجرة اليهود من فلسطين في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون في يثرب وفدك وخيبر ووادي القرى في قبائل بني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة .

(١) سورة الحج الآية رقم ١٧

وانتشرت المسيحية في شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير ، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفي نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشي لليمن حيث أقام في 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 في عام الفيل ، على ما ورد في القرآن الكريم .

وانتشرت المسيحية كذلك في ربيعة وبعض بطون قضاة ، وكان من العرب أيضا صابئة عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد (١) اتخذوا اليه وسائط روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقترابا بما عرف في العصر القديم بالفضوية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائط الروحية سلما إلى الله وطريقا للتطهر الروحي .

أما الصابئة التي تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد اتمدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من الكواكب المحسوسة وسائط لها إلى الله ، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس (٢) وعرف العرب أيضا ثنوية المجوس القائلين بالهين إله للخير وإله للشر أو المور والظلام ومنهم :
المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأين ومنهم كذلك الزردكية أتباع مزدك بن فاتك كما سنرى تفصيلا فيما بعد .

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني - تخريج محمد بدران - القسم الأول ، الطبعة

الثانية ، ص ٢١٠

(٢) راجع السمودي روج الذهب . وكذلك مقال هنري كوربان عن الصابئة في

الكتاب السنوي Eranos ١٩٥٣ زيوربخ - وأيضا كتاب Mrs Drower عن

(صابئة المراق وإيران) .

اما للشركيون : من العرب فقد عبدوا الاصنام وانكروا البعث والنشور
وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

« حياة ثم موت ثم لشر جديد خرافة يا أم عمرو ، (١) . ومنهم من قال
بالطبع المحي والدهر المنفي كما ورد في التنزيل « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت
ونحيا وما يهلكنا الا 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 الاوثان هي الدين الشائع عند دماء العرب
وعاصمتهم في الجاهلية وإن كان المستثيرون منهم يقولون بأن الاصنام هي شفعاؤهم
عند الله كما جاء في الذكر الحكيم قولهم « وما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى ،
(س . الزمر آية ٣) .

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الديني
والعقائدي قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلس طريقه الى الطمأنينة الروحية في
المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق
قد انتهوا بيسائرهم النفاذة الى استشفاف مسار الدين الجديد تسكلوا عن البحث
والنشور والجزاء الاخرى وضرورة الايمان بالله واجد خالق للكون وهؤلاء
هم طائفة الخنفاء .

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

(١) القهر ستاني - القسم الثاني ص ٢٤٤ (وما بعدها) .

اجتمع هؤلاء الأربعة في مكة سرّاً في يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويمكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا النفر في دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتهوا إلى نبد عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ، وقالوا : « ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا في البلاد يلتمسون الحنيفية أي دين إبراهيم (١) .

ومها يكن من صحة هذه الواقعة التي يوردها ابن هشام في سيرته إلا أنها تشير في مجملها إلى أن ثمة اتجاهات إلى العودة إلى دين إبراهيم الصحيح أخذ ينمو ويتشرب بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تنبأ بعضهم مثل ورقة بن نوفل بقرب ظهور نبي جديد يعيد إلى الحنيفية قوتها وأصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الإيمان في النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فنصر 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 ، فقد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والدم وقتل الموقودة ، وقال : « اعبد رب إبراهيم ، وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره . ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة .

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧ .

ومن شعره - أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور (١)
ويقال انه هاجر من مكة طلبا لليقين فلقى عالما من اليهود فسأله عن اليهودية
وحقيقتها فأمر اليه 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 لعنة فقد سأله عن دين
لا ينطوى على شيء من هذا ، فكان جواب كل منهما ، أنه دين الحنيفة أي دين
ابراهيم ، فعاد راجعا الى قومه رافعا يده الى السماء قائلا .

« اللهم أنى على دين ابراهيم ، وخاطب قريش قائلا :

« يامعشر قريش والذى نفسى بيده ما أصبح منكم على دين ابراهيم غيرى ،
ولكن مقالته هذه أغضبت قريش ، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأخرى به
الشباب وحبسه فى مكة ، ولكنه ما لبث أن فر هاربا ليجد لايمانه ملجأ آمن
عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى .

ومن الحنفاء امية بن ابي الصلت : الذى آمن بالحنيفية واتمس دين ابراهيم
وقال بآله واحد هو رب العباد ، وشك فى الأوثان ، ولبس المسوح وتمجد
وحرم الخمر ، وطمع فى النبوة . وشعره يلهج بذكر الرسل والأنبياء والجنة
والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل :
يا أيها اللسان اياك والردى فانك لا تخفى من الله خافيا
واياك لا تجعل مع الله غيره فان سبيل الرشداً أصبح باديا
ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عهد الله الا دين الحنيفة زور

(١) ولكن الشهرستانى ينسب هذا البيت الى بنى كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦

ويذكر عنه أنه رفض الدخول في الاسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبي (ص) : « آمن شعره وكفر قلبه » .

ومن الخلفاء ابو قيس ابن ابي افس : كان من بني النجار ، تهرب ولبس المسوح وامتنع عن عبادة الاوثان . وأوشك أن يتنصر ، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول في المدينة وأسلم وحسن اسلامه .
اما خالد بن سنان العبسي : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته - بعد وفاته - على رسول الله وسمته يقرأ قل هو الله أحد قالت : كان أبي يقول ذا . فقال عنه الرسول - هذا نبي أضاعه قومه .

الحكماء :

وإذا كان الخلفاء قد التمسوا ديننا تطمئن إليه قلوبهم . فإن فريقاً 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 ومواقفتها كما يذكر صاعد الأندلسي وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر .

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكماءهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير اليهم الشهرستاني بقوله : وحكام العرب شذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : ، في بيته يؤتى الحكم . مقتل الرجل بين فكيه ، ،
أن النبات لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين طرفاً من حكمهم وذكر طائفة من أسماءهم
لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان وبجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع
ولقوى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادي وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب
المدواني ولييد بن ربيعة ورباب السبق وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد
الرسول . . الح .

ومنهم زهير بن أبي سلمى القائل .

فلا تسكتن الله ما في نفوسكم ليخفي ، ومهما يسكنم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

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

وكان أكرم بن صيفي بن رباح من حكماء تميم عالماً بالإنساب ودعا إلى هجر
عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الإسلام .
ومنهم واحدة من النساء هي خصيلة بنت عامر بن الظرب المدواني .

رأى الخمس (١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعاً من الثورة على
الدين الجاهلي الوثني وتسمى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للإيمان
المطهر ، فإننا نجد تياراً روحياً حماسياً ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية

(١) راجع سيرة ابن هشام .

محاولة تمييز هذا الدين واحاطته بالفداسة وبالعاطفة المتأجبة . فقد قيل أن نفرا من قريش ابتدعوا طريقة متميزة بشدة العاطفة الدينية . والحماسة المشبوية . فذهبوا في دينهم مذهب التأله والزهد .

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم ، وأهل الحرمه ، وولاية البيت وقطان مكة وساكنوها وليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرمه ، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمس ، والحمس أهل الحرم .

والأحمس وجمعه حمس هو الذى يهب نفسه أو يهب أهله للأله فينصرف إلى خدمتها . ولاشك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الأمهات يندرون أولادهن ليكونوا حمسا ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحمأونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا فى بيوت من آدم - أى من جلد - إذا كانوا حرما ، وكذلك كانوا يتخرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلمهم ظلها . وقد حرم الاسلام هذه الماده فنزل فيهم القول : وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون (١) .

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التى يميزون بها وكانت لساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة عليهن .

وعلى الرغم أن الاسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها،

إلا أن طابع الزهد والتقشف الذي تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الإسلامية في أبنائها .

والخلاصة : أن شبه الجزيرة العربية كان يمزج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هي الشعور بالحاجة إلى عقيدة من السماء ترسي دعائم الإيمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائبين في بيداء الضلال .

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التي تجتمعت وتلبدت سحبا قبيل ظهور الإسلام تشكل أرهاضا أو تمهيدا كان لا بد منه لكي تدرج رسالة الدين الجديد على أرض مهيأة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .

الفصل الثالث

الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربي في العهد الجاهلي قد تمطينا فكرة أولية عن حياة العرب أثر ظهور الاسلام . إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكري والمادي في حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهي تختلف في طابعها العام عما ألفه العرب في جاهليتهم . وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامي وذيوع معنى (الأمة) الاسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التي استطلت بها المدن العربية الصغيرة في نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تسمى في غمار القبلية . وانتقت لذلك (أو كادت) النزعات المصيبة ، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . . . كلكم لآدم وآدم من تراب . . .

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن يلبذ كثيراً عما توأضع عليه الجاهليون من مماير 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 لمعادات العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية ألزم المسلمون بالزكاة ودفع

الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ بالشخصي بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر في عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربي من القبيلة إلى الأمة. على أن توائب النزعات الجاهلية في أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن في الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة. فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشرف العرب إلى الحياة الجاهلية. ولم تكن هذه النسكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب في شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذي قام على رواسب جاهلية موهلة في القدم، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب.

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدنيوي والأخروي. ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية في اللغة والبيان والبلاغة والمعاني والتفسير وصيغت أحكامه في مقولات تشريعية فذشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملة والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين. ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق في الجدل، وعدم الاسترسال فيه: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هي أحسن» (آية ١٢٥ س. النحل) «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون» (آية ٦٨ س. الحج) «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن» (آية ٤٦ س. العنكبوت) «إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون» (آية ٣ س. الزمر). . . هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة

الجديدة كان بمثابة البذور الأولى في نشأة علم الكلام . فالتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بـكـرت في مواجهة أساليب الحجاج العقلية التي تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية .

وهذه الحركة الاسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحي الذين سموا بالمدافين عن الدين (١) .

تابع المتكلمون موقفهم في الدفاع عن الاسلام 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 .

أولاً - العقائد : وهي تتضمن المبادئ التالية : -

١ - من ناحية الاوهية : الاعتقاد بأن الله واحد (٢) لا شريك له ، خالق كل شيء ، قادر على كل شيء ، مالك الملك ، محيط على بكل مخلوقاته .

٢ - الوحي : ضرورة الايمان بالوحي والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات .

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

(١) راجع ص ٨ فقرة ج في كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقتضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدية القدرات والصفات والافعال الالهية - على رأى أصحاب النظر في علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد .

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

ثانياً - الأفعال : 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 والاباحة . 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 وبارك الله فىنا بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أوما إلى الاجتهاد دون غلو ، فارتاح النبي لمقاتته وأجازها .

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والأئمة وكان مالك بن انس يقول « الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلادنا يكرهونه وينهون عنه ونحو الكلام فى رأى جهنم والقدر وما أشبهه ولا أحب الكلام إلا فيما تحمته عمل » .

وقال أحمد بن حنبل « لا يفتح صاحب كلام أبداً ولا فكاد ترى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (ضغف) » .

ويشير الفزالي الى 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 الجدل فيه والتناظر لأنه علم
يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليس الاعتقادات كذلك
لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة - أي أهل السنة - الا بما وصف به
نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه وليس
كلمة شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر وقد نهينا عن التفكير في الله وأمرنا بالتفكير
في خلقه الدال عليه . »

وعلى هذا الرأي أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذي يرى أن المسلمين في
الصدر الاول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو
الرحى (١) .

وقد اذاع الاستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه « التمهيد (٢) » رأيا يستند
الى ما أجهلنا من آراء حول الجدل في مسائل الفروع . ذلك أنه يرى « أن الاجتهاد
بالرأى في الاحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين . وقد
نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين . ولشأت منه المذاهب الفقهية
وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم « اصول الفقه » ونبت في تربته التصوف
وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين
الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خلصة والباحث في تاريخ الفلسفة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - فصل علم الكلام

(٢) تمهيد في دراسة الفلسفة الاسلامية .

الاسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار لسقا 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 الاسلامى تأثرا بالمناصر الاجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

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

الاجتهاد بالرأى والقياس :

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

اتبع المسلمين أولا القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا عمل المجتهدين ، 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 التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية. فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية، وفي القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالي ٦٠٠ آية في التشريع والأحكام والباقي في الأصول.

وتابع همر في استعمال الرأي عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة المراق في الفقه (لأبي حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو امام أهل الرأي وكان أكثر أهل الرأي في المراق. وكان أبو حنيفة من أصل فارسي أخذ الفقه عن جعفر الصادق وإبراهيم النخعي وسمع الحديث عن الشعبي والأعمش وقتاده وهم محدثون في القرن الأول الهجري.

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى بالقياس وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن بحال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس. ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالي: إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه (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 اثبات 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 توجهوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجسد النظري بعد أن أصبح علة الأحكام تقوم على الهوى، واتجه هذا الفرع من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده

لا هل أى أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث فى أهل الحجاز وكان امامهم مالك بن انس . (٩٥ .. ١٨٩ هـ) وكان مالك بن انس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب للفقهاء الحنفى التى تموج بالاقتراضات النظرية . ولها عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٠ هـ بين مالك وأبي حنيفة ، وبمدرسة الشافعى لا تهمل الراى بتاتا وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الراى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعى أنه واضح أصول الاستنباط الشرعى . وهو الذى دون قواعده وجعله علماً له موضوع خاص . فىكون بذلك مكلاً للاتجاه 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 والتسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فىكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقته تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنفية) يظهرون جهلاً بالأحاديث النبوية .

على أنه مها كان للقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخى الفقه الإسلامى فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الإسلامية .

الاجماع :

وقد عرف الاجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر على الآية الكريمة « وأمرهم شورى بينهم » وذلك سواء فى الشؤون

السياسية أو في شئون الحياة العملية ، يقول الشاطبي (١) ، وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها ، وأورد ابن عبد البر في مختصر بيان العلم (٢) لا تحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المفضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغي حدة عقولهم ، . وعن المسيب بن رافع قال : كان إذا جاء الشيء في القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي « صواب الأمر » ، فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

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

هذه الأصول الأربعة للأحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبي . 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 الروماني من حيث الأحكام وطرق الاستنباط . وكذلك فقد نشأت مدرسة أبي حنيفة في العراق وكان المنطق السرياني منتشرا فيها قبل الفتح الاسلامي . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفورد أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية

(١) الاعتصام للشاطبي ج ٣ ص ٢٧٢ من المرجع السابق .

(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠ .

(٣) الأحكام في أصول الاحتكام لابن حزم ج ٢ ص ١٧٨ . ج ٤ ص ١٤٤ .

من التلمود ، وهي الآراء التي صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير في سوريا والعراق وفي فارس .

ويضيف فون كريم أثر المجوسية الفارسية في فروع الفقه الاسلامي ، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا في موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس ، من الفقه الروماني الذي كان يطبق في محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامي (١) ومهما يكن من أمر فإن التسرع في اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر في منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها إنما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية العلمية الحقة . فينبغي اذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولاً في تتبع سير الموضوع الذي يتناوله من خلال الأصل الذي ينتمي اليه والمناخ الفكري الذي ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الالفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم في الغالب على الظن والهوى .

من ثم فإننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامي سارت بقوة دفءها الذاتية الاسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فإننا في الوقت الذي لانكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهي ، الا أننا لالستطيع أن نسلم - مع هذا - بأنهم كانوا معزولين تماماً عن الوسط الثقافي الذي افترش فيه الاسلام والذي بلغ ذروة التشابك ، بل والزواج الشديد التعقيد .

ويفضي بنا القول في مسألة التأثير الاجنبي إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفي عبـد الرازقي الذي سبقت الاشارة اليه ، فنجد أولاً : أن النظر

(١) فجر الاسلام ، أحمد أمين ، ص ٢٧٦ - وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعي في كتاب « الأم » للشافعي (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المارضة لاصحاب القياس الفقهي - وهكذا يصبح رأي جولدزيهر - بهذا الصدد - بلا سند .

العقل في عهد الرسول والصحابة يمكن أن يمد نوعا من الاستمرار للحكمة العملية التي عهدها العرب في حياتهم ، هذا النوع الذي يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة في ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين .
والأمر الثاني 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 الفلاسفة بعد أن خضعت للتأثرات 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 - فباحث الفقه - وإن كانت تعتبر بدورا للنظر العقلى العام - إلا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفى المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفى له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

مؤلف 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 نصوحه فلسفة فى السكون . 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 : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الإنسان مم خلق .. لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل فى فلك يسبحون ..

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، . وفي آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر في نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط في طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التي تدعو إلى شيء قريب من هذا : « سزيم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، (آية ٥٣ س . فصلت) .

والامر الثاني أن اجابات القرآن على الاستئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفي بل هي تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا . ، آية ٨٥ س . الاسراء .

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

وقد تحاشى القرآن أن يعم في طريق الجدل الفلسفي ، والسبب في ذلك أنه كتاب ديني موجه للناس عامة لا للثقفين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض في حقائق الأشياء . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

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

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون في طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أي الوحي . ويرفحون من قيمة الايمان الديني ويشككون في قدرة العقل في الوصول إلى العلم اليقيني كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن

معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفي . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلي مع اختلاف في المنهج . يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى الأويل الرمزى للنصوص الدينية كما فعل فيلون الإسكندري وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

أولاً : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند إليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً : لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوهم الفلسفي الذي يستند إلى تديريهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولا مع المسلمات العقيدية للإسلام .

عصر بني أمية :

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

وفي 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 في اول الامر وطلوا محتفظين بصفتهم وعقائدهم في هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا في العصر العباسي ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، فخلد بن يزيد بن معاوية مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل مسرجهويه وهو طبيب سورياني ككناشة أهرن القس ، في الطب من السريانية إلى العربية في صدر الملة وهي في ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القنطلي (١) . ويقال أن السبب في 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 يعمدون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون في الوصول إلى هذه النتيجة . وثمة سبب آخر قد يكون حافزا لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة (٢) .

هذا من ناحية العلم الاجنبي، أما العلم الاسلامي فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية . وصاحب هذا التيار اضطرام الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع علي وبين الخوارج ، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة —

(١) القنطلي — ص ٥٧

(٢) الفهرست لابن النديم .

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 منزلي 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 يشتمل ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة في الجبر والاختيار « والله خالقكم وما تعملون (١) . وكل انسان أزمان طائرته في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٢) . وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون (٣) . قل كل يعمل على شاكلته (٤) . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) . وكثير غير هذه الآيات التي أثارَت اشكالات متعددة عند المسلمين وكانت من الأسس التي قامت عليها آراء بعض الفرق.

وإذا صح ما يذهب إليه نلليو من أن أصول المعتزلة وجدت في الصدر الاسلامي الأول فإن لشأة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحتمه ولو أن المشاكل التي تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الاسلوب

(١) آية ٩٦ س . الصافات .

(٢) آية ١٣ س . الاسراء .

(٣) آية ١٠٥ س . التوبة .

(٤) آية ٨٤ س . الاسراء .

(٥) آية ٧٩ س . النساء .

وظهرت فيها نفس الاتجاهات والشق المسيحيون بصددها إلى قدرية وجبرية .
والواقع أن العصر الأموي لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية
التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الإسلامية سواء عرف عن
العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة في أول أمرهم أو لم ينفروا .

o o o

ولما ظهرت النزعة العربية عند بني أمية وأعمل خلفائهم وأمرؤهم السيف في
رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا
يعملون سرّاً على تفويض دعائم الدولة الأموية ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة
العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية في العصر الأموي عطلت
تطور الحياة العلمية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبي . وقد شاهدنا
ازدهار هذه الحركة في العصر العباسي .

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 تطورا جديدا أدى الى قيام الامة الاسلامية . فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث في العصر الاموي . هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكا مباشرا بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت في العصر العباسي حركة قوية لنقل التراث الاجنبي الى لغة العرب . وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الاسلامية في عهد الرشيد والمأمون .

الثقافات الاجنبية :

وامم هذه الثقافات التي عكف النقلة على نقلها الى اللسان العربي أو تأثر بها الوسط الثقافي العربي نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالاضافة الى 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 .

اولا - الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهذه الثقافة في الوقت الذي بدأ المسلمون يتأثرون بها هو انها كانت ثقافة العالم الهليني . كانت هذه الثقافة مزوجة بالتماليم المسيحية

والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس 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 الممدل الى بلاد الشرق الادنى . 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 وقلسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالأفلاطونية الحديثة التي بدأت كذهب فلسفي وكطريقة صوفية في الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سورى تزعمه **يصبليخوس** وفرع أثيني اشتهر منه **ابرقلس** .

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

الافلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية الحديثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما في ذلك السحر والتنجيم

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ - أرسطو والمدارس المتأخرة

والمرافة ، غير أن رجال الأفلاطونية المحدثة رغم تأثرهم بالأفكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليوناني فاحتفظوا به خالصا ، وأعى بذلك تلك العقلية العملية التي تتناول الوجود في تخطيط هندسى . وأهم رجال هذه المدرسة :

١ - نوميونيوس :

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

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 فى محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الكبارين يتفقان فى كثير من تعاليمهما . ويسدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تكن بدون أصل تاريخى كما ترى .

٣ - افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) :

تلمذ على أمونيوس وتلمذ عليه فورفوريوس ونحن مدينون لفورفوريوس بما عرف عن تاريخ حياة افلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسميها من افلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن افلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقي 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 فورفوروريوس 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 الأقاليم 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 أثنائية 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 ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العلم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وقر (افتقار إلى) العقل الكلي بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية في مطابقة مع المثل المنخفضة في للعقل الكلي ، ويبدو أن أفلوطين - وهو يبرهن عن ذروة الثقافة الوثنية - أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقاليم الثلاثة ، فوضع مذهباً وثنياً يتضمن أقاليم ثلاثة هي :

الواحد والعقل والنفس الكلية .

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت في ضلوع الثقافة المسيحية

وتأثر العالم المسيحي بأراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي وظهر أثر هذه الآراء واضحا في كتابات القديس أوغسطين . وقد تناول الصريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ولسبها خطأ لأرسطو وسماها « أوثولوجيا أرسططاليس » وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوروريوس :

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

يمبليغوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) :

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

ابروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للأفلاطونية الحديثة في أئتنا (٣) . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس . ولكنها ضاعت وبقى منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دي موربيك في القرن الثالث عشر إلى اللاتينية (٤) وقد وضع أسقف سوري من أهل القرن الخامس - سمي نفسه باسم ديونيزيوس

(١) راجع للدؤلف . « أرسطو والمدارس المتأخرة » ص ٣٣٨ .

(٢) م . س - س ٣٣٩ .

(٣) م . س - س ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط الاستاذ يوسف كرم .

الارويوباغى - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب هبىادى. اللاهوت لابروقلوس ونسبه لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب فى القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأميرا كبيرا فى اللاهوت والفلسفة . وحينما تصدى جيوم دى موربيك لنقل كنب أبروقلس فيما بعد فى القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار اليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المجدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يتزعم هذه الحركة الاسكندر الأفروديسى (القرن الثالث الميلادى) ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطى ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانسانى . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الأساسى فيما يختص بقوله بمبدأى 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 ، أى بين نظرية أفلاطون فى المثل ونظرية أرسطو فى النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجة تاهستىوس (٢) (فى القرن الرابع الميلادى) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان فى كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسى ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطى .

مدرسة الاسكندرية فى عهدنا الاخير (٣) :

ظلت الأفلاطونية المجدثة المذهب السائد فى مدرسة الاسكندرية من

(١) م . س - م س ٣٢٠ .

(٢) م . س - م س ٣٤٤ .

(٣) م . س - م س ٣٣٨ وما بعدها .

منتصف القرن الخامس الميلادي إلى منتصف القرن السابع ، أي إلى الفتح الإسلامي ، ولو أن هذه المدرسة تعد استمرارا 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 مصحوبا بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التي كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فبدأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفي لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية في الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحي وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة أمونيوس بن هرمياس في أوائل القرن السادس الميلادي وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) وديماسقيوس وأسقليبيوس ويحيى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أي 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 الفيابيونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحي جماعة ظهر نشاطها في هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويمتدون على رجالها ، وقد عاش يوحنا في النصف الأول من القرن السادس الميلادي واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى في قدم العالم والثانية في صلاح المسالم . وهو

(١) م . س — الباب الخامس — الفصل الرابع م ٣١٥

(٢) م . س — م ٢٤٤

(٣) م . س — ٣٥٠

يريد في الأولى أن يدلل على أن العالم حادث مستنداً في ذلك إلى موقف أفلاطون في محاوره تياوس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذي أورد في كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا في رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء 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 الانجيل بوضوح إذ يستشهد في كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود في الرسالة فيناقش رأى أفلاطون في حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضاً اسطفان الاسكندري . فقد استدعاها الامبراطور هرقل في أوائل القرن السابع الميلادي إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة ، وينسب إليه المؤرخون العرب كتباً كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجوانب الميتافيزيقية من الأفلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لازسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقينهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتعلمن في منلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الأكبر في تفهيمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

نصل بتاريخنا 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

العملية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف الى هذا أن العرب في أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالإضافة الى نقص عدد العلماء المعارفين باليونانية والى ظهور دمشق بظهور 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 وبقى بها زمنا طويلا الى ان بقى معلم 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 وقويري ، وسارا الى بغداد فتشاغل اسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المروزي مق بن يونان وتعلمت (أى الفارابي) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحليلات الثانية) ، (٢) .

ويروى المسعودي (٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكية ثم حران ، وتتفق رواية المسعودي مع رواية الفارابي ، ويؤرخ انتقال المدرسة

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

(٢) راجع ابن أبي اصيبعة ج ١ ص ١٣٥

(٣) التنبية والاشراف ص ١٧١

من الاسكندرية الى انطاكيا في عهد عمر بن عبد العزيز ، والى حران في عهد المتوكل العباسي .

أما مدرسة انطاكيا فهي مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف في القرون الوسطى . ويذكر حنين بن اسحاق - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : « فهذه الكتب التي يقتصر على قراءتها في موضوع تعليم الطب في الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام - أي مرجع منها - وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكندرية ، في كل يوم على كتاب أمام » (١) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية في العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام اصطفن بارصديلة وبعد الاسلام يعقوب الرهاوي ، 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 موطلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة في العالم الاسلامي واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال ثابت بن قرة (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا في موضع سابق وقد وجدت أيضا في فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الاثينية الزرادشتية .

(١) راجع مقال ماكس ماير هوف - (س . ذ .) .

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

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة في العالم الاسلامي في اهتمام المسلمين
الاولائل 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) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (في أوائل القرن الثامن)
وطيمايوس الجاثليق ، واستقر بعض العلماء في جنديسابور في عهد كسرى
أبو شروان في القرن الخامس الميلادي . وفي نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع
الميلادي) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأوا
التدريس في مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدارس » .

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالي
قرنين إذ أن المدرسة استمرت في الاسكندرية بعد الفتح الاسلامي زهاء ثمانين سنة .
وبقيت 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 أُنشئت دار الحكمة في بغداد وعرف
من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفا سريانيا ، وقويري (ويسميه صاحب

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

الفهرست « ابراهيم ») ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبي أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ثم الفارابى . . وغيرهم .

ثانيا - الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فإنه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان ، المدرسة النصية ، وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران ، والمدرسة التأويلية ، وكان تأثيرها من طريق السريان .

ويعتبر **أوريجين** المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادى وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازى يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأهكر اتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى وقال بتشابه الطييمتين . وقد تابع لسطور رأى أوريجين وكان بذلك على واس اللساطرة مواجها دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ **طائفة اليعاقبة** . وقد اعتنقت الكنيسة الاوثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرارا بتفكير اللساطرة . ويلاحظ أنه كان لآراء اللساطرة تأثير كبير على الفكر الاسلامى ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بمقائدهم وعلى الأخص فى مسألة حلول اللاهوت فى 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 سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادئ ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الاساتذة الاول للمعتزلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية مقاتلين بحرية الارادة الالسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك اساتذة لاهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

ثالثا - الغنوصية (العرفانية) :

وإلى 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 المجددة نفسها . وكذلك تأثرت المسيحية بتماليها . 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 منها . 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 المعارف 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 وحي 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 وتتضاءل 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 : الرحانيون والحسيوانيون والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح بمهد لما ركب في طبيعتها من أصل إلهي ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

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

أما الساديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي ، و تمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني . والطريق إلى الله مليء بالوسطاء . وتجتاز النفس في رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقربنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفي سيكولوجي وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بيننا تفترض المسيحية — وهي في ذلك تشبه العرفانية — إمكان اتحاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هي مراحل تدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

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

رابعا — الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا 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 بثنائية كوية أخلاقية تنطوي على مبدئين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن في صراع دائم ، وتتحقق 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 ٥٨٢ ق م وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذي بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أمر إيمان الملك الفارسي كستاسب به .

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادما ونزاعا مستمرا بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، ومجوده في هذا الاتجاه هو توحيد مجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمزد » ، 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 الشريرة . والحياة في مظاهرها المختلفة تتمثل في نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يحاول دائما مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتصداه حتى يصرعه . والالسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو سر الإرادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الإرادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الانسان من مخلوقات أرمزد 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 تدلس الأرض بأجداث الموتى . ويجب عدم تدنيس الماء برمي الأقدار فيه . ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور .

وقال زرادشت أيضا بحياتين للانسان ، حياة أولى في الدنيا وحياة أخرى بعد الموت . ونصيب الانسان في حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الاولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجد ما عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه ، الأبهستاق ، Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن — على عهد زرادشت — واحدا وعشرين بابا . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوى إلا على مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذي كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التفاضلية التي تصنف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين — 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 حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة ، بل أن الأصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة الشر تريد أن تتغلب عليه . وفي النهاية ستتخطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ اوحدا ، واذن فوجود الشر مؤقت . وخلاص الخير منه محتوم . ولكن الشيء الجديد في هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهي في صدور ما تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية

بين المبدأين فنقول انها وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لا ينطوي على وجود أو حقيقة مميّنة . فيبقى اذن الموقف الثنائي قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

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

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

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى في الفكر الإسلامي ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحسن والفكر .

ماني :

ولد ماني في أوائل القرن الثالث الميلادي وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص

بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلة ولكنه يختلف عن زرادشت في أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من «هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن الفسل والزواج حتى ينقرض البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرمة النكاح وحبذ 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 أكدار البشر . ويقال أن هرمنز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التلميم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها ، فقتل ماني ولكن مذهبه ظل ساريا في العالم المسيحي وفي العالم الاسلامي إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، أى السابع الهجري .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسماني والروحاني 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 جميعا (١) .

مزدك (٤٨٧ م) :

ظهر في فارس وهو من اهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير في تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس في هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الاساس التالي : رأى أن الناس يصطرون من أجل خمسة أشياء هي : الغيرة والنضب والثأر والفقر والشهوة .

(١) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، م. بدوى ص ٢٣ - ٢٢

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

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتل 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 فطالبا ، يسوى بين الفقراء والأغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان مخافة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لا ينبغي للأغنياء أن يفتنوا مالا ، يفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك ، وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا 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 للزدكية ، وكذلك للباكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤ هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردها من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

٥ - الثقافة الهندية :

اتصل السندون بالهنود في العصر العباسي . فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لما اشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثير من

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

كتب الهند في الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى هن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد 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 بهذا الصدد، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة. ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية. ويعتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد ويفتحولون ضرويا من الزهد والتشف.

ويرى هورتن أن هذه الأفكار في التناسخ والزهد والفناء في النرفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام. ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة. فمثلا تجد شباب الدين السهروردي يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويخلص 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 قطعا 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 ١٠٤٨ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» وهو يعد مرجعا في عادات

الهند وأديانها وعلومها . وكان البيروني مولما بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالهند ونقل كثيرا من كتبها إلى العربية .

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

المذاهب الهندية :

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

(١) البرهمانية :

يقدم البرهمنيون الفيدا *Verla* وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألفت شفويا ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب وهي *Regveda* ، وهو يحتوي على الأوراد الدينية و *Sama Veda* ، ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و *Yagoverla* ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للالهة و *Atarva Verla* وفيه الكلام على العقائد والتعاويد السحرية .

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيديا 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 فن الناحية الأولى ترى البرهمنيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أي أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك **البراهمان** وهؤلاء من لسل

الآلهة ويلبهم طبقة النبلاء ويسمون آوريا ثم طبقة المحاربين ويسمون الكشاثريا
طبقة الفلاحين ويسمون هيشييا . أما باقي الأملين فهت هنيوتون .

والبرهمانية تعتقد في إله واحد مطلق هو « براهما » فلا يوجد شيء خارجه وهذا
الإله هو الحقيقة الكلية التي تنطوي على سائر الموجودات . وأما العالم فهو تجل
ظاهري لهذه الحقيقة ولا يتميز عن « براهما » إلا بطريق الوم . وغاية الفرد
الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا تعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص
النفس من العالم الأرضي ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة
على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى
هذه الطريقة « اليوجا » التي ترمز إلى تركيز الحيوية في الروح لاجتباب الضعف
والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه
الطريقة والطريقة الجينية التي تنحصر في تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجيليسون :

وهذه الطائفة متأثرة هي والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنها نشأتا في
المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط . والجينية على وجه الخصوص
تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصيغة مادية مفرقة .
فهنالك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة
والروح ، وسر الشقاء اللساني ومصدره يكمن في اختلاط المادة بالروح .
وإذن فتطهير العنصر الروحي من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

ج) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهي تدعو الإنسان إلى أن يطرح

الانانية والشهوات . وهي ترى أيضاً أن الأصل في التناسخ ينشأ بما جبل عليه الإنسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند إتباعها عن طريق إتباع منهج عقلي أخلاقي هدفه نحو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها في النرقانا ، أى الذات الإلهية .

ووسيلة البوذية ، الإدراك ، وهو يتمثل في إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدي إلى الجهل والجهل يؤدي إلى الشقاء . فإستطاعة الإنسان أن يكشف عن جهله هي أول خطوة في طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الإنسان عن التعلق بالحياة ، والإنسان في طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة وينتفي عنده الميل إليها وتأخذ شخصيته في التلاشي تدريجياً حتى يفنى الفرد في الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلي يدفع بالذهن الإنساني إلى التحرر من جهله وأنايته لكي يفنى في ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفي عند المسلمين (١) .

الأراء الفلسفية :

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

(١) مذهب التمييز (فاييسكا) :

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بأراء الهندود في نظرية الذرة كما تأثروا بأراء اليونان . على أن طريقة الهندود في

(١) واه يقف المسلمون في تصوفهم عند مقام الفناء الذي انتهى اليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد . . الخ على ما سنرى في القسم الخامس بمباحث التصوف .

القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدجون القول بالمناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة في الوجود مكية تكييفاً حسيّاً خاصاً . . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحي ثم بين النفس الكلية (آتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدني وتسمى (ماناص) .

ب) مذهب التعدد (سامكيا) (١) .

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة : هي النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى ما يشبه الهيولى الارسطية وهي مادة أولية غفل من أي تعيين .

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذي يبدو في نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك في نظرية براهمان و آتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذي يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عرابي :

هذا الوجود الصغير . . . سر الوجود الكبير
لولا ما قال أن . . . أنا العلى القدير

(١) راجع جينون : مفكرو الهند .

الفصل الخامس حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين بعد إليهم ما وصلهم من تراث اليونان . ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركتين أخري 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 يروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي ، وكذلك سرجيوس الرسمى من رجال القرن السادس الميلادي ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفي بالقسطنطينية عام ٥٢٦ م وكان راهباً درس الطب في العراق وترجم في الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بارصديلة وكان من مترجمي القرن الخامس الميلادي وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحي الذي كتب كتاباً في طبيعة المسيح ولسبه 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 .

ومها 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 في الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه في حياتهم من زهد وتقشف مما قد يكون له أثره في حركة التصوف الإسلامي لا سيما في الفترة الأولى التي تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الإسلام . فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء في شبه الجزيرة : في نجران وحضر موت وفي شرقي الحجاز في وادي أم القرى وبين قبائل قضاة وكذلك بين قبائل بني تنوخ وبني صالح بالقرب من انطاكية . وبني عبد قيس في بلاد البحرين وبني تغلب في وسط العراق .

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدماً على انتشار الإسلام فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطي إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجمند يسابور واشتغل بالطب في 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 في العصر

المباسب وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات في العصر الأموي وكذلك في مستهل العصر العباسي على عهد المنصور والرشيد .

* حركة النقل في العصر الأموي :

تعد هذه الفترة التي استفسرت حوالى ستين عاما الفترة الأولى في تاريخ حركة الترجمة من السريانية إلى العربية . على أنه من المعروف أن العرب في هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت في تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتابا في ثلاث مسائل في الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا . وكذلك نقلت كناشة أهرون في الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوي المترجم السرياني بعض كتب اليونان في الحكم والأمثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت في حركة التأليف في العلوم الإسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الأسود الدؤلي .. الخ .

حركة النقل في العصر العباسي :

تنقسم حركة النقل والترجمة في العصر العباسي إلى ثلاث مراحل :-

المرحلة الأولى :

وهي تمتد من سنة ١٣٦ هـ إلى سنة ١٩٨ هـ - أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين في هذه الفترة يوحنا البطريق . وعبد الله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .

يوحنا البطريريق :

يورد ابن أبي أصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس في الهندسة وكذلك كتاب
طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم . سمي أحدهما طيماوس
الروحاني والآخر طيماوس الطبيعى . أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية
يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثانى فهو
لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة او العالم المحسوس . وقد عرف العرب
الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليمقوبى وتأثرت به الفرق الاسلامية ،
ويشير أيضا ابن أبي أصيبعة الى أن ابن البطريريق كان أول من ترجم فى الطب
وهذا يخالف الرأى الذى سبقت الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل فى الطب
كان فى العصر الاموى وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن
عبد العزيز الاموى .

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 الاديبية بما يدل على أنه كانت له صلة
وثيقة بالحركة الاديبية والكلامية فى العصر الاموى . وقد أذاع بعض مؤرخى
التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب قاطينفورياس
وكتاب العبارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانية وكتاب ايساغوجى
لفورفوروريوس الصورى ، ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم
باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صححت
هذه الرواية . ويبقى اذن أن نبهت عما اذا كانت هناك ترجمات فارسية
لكتب ارسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الاندلسى ، فأما المنطق فأول من
اشتهر به فى هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى كاتب أبي
جاسر المنصور . فإنه ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة التى فى صورة

المنطق وهي كتاب قاطيفورياس وكتاب أرمنياس وكتاب أنالوبطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفورفوروريوس الصوري . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندي كلية ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تأليف حسان منها : رسالة في الآداب وأخرى في السياسة ورسائله المعروفة باليتيمة في طاعة السلطان (١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير إلى أن هناك ترجمة فارسية لكتب أرسطو المنطقية واذن يبقى هناك شك في أنه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية إلى العربية . كما أنه ليس لدينا ما يثبت بالتأكد 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 في عهد جستينيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلاني Forlani لهذه المشككة 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 فورلاني وطريقته في النقد الباطن واثبت رأيا معارضا له ، فثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليوناني وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليوناني فيما بعد بكلمة « الجوهر » وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون في دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو

(١) طبقات الأمم لصاعد الألدلسي ص ٤٩

(٢) بول كراوس « تراجم أرسطوطالية منسوبة إلى ابن المقفع » في التراث اليوناني...

— ترجمة ع . بدوي — (م . س) .

كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالترجم أن يستعمل لفظ « جوهر » بدلا من لفظ « عين » خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائما في جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف . وقد إنتهى كراوس من بحثه الى انه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية الى العربية . واذن فن هو ابن المقفع هذا الذي أشار اليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذي ترجم كلية ودمنة وأساطير بيدبا وكتب ماني وابن ديسان ومرقيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش في زمن المهدي أو الهادي وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو في المنطق من اليونانية الى العربية رأسا . وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة في النص العربي بصدد استعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ « عين » .

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطي في « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرانيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه في « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون . ويستطرد القفطي فيذكر أن الرشيد رقب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته في الترجمة . ويذكر أيضا أن له كتاب البرهان الذي يشتمل على ثلاثين بابا وكتاب البصيرة . وله في الطب مؤلفات كثيرة . واستمر في خدمة الرشيد والامين والمأمون . وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذي أسس سنة ٨٢٥ هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدى فيها بنقل الكتب العلمية في الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيهما كتب المنطق . وكان

ذلك في عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية في الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا في الفلك والرياضة . ويروى صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزارى « وأما علم النجوم فأول من عنى به في هذه السولة محمد بن ابراهيم الفزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الاذى ذكر في تاريخه الكبير المسمى « بنظام العقده » أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند في حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كرجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك ، في كتاب يحتوي على اثني عشر بابا . ويذكر أنه اختصره من كرجات منسوبة الى ملك من ملوك الهند يسمى قنبر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتابا فتتخذ العرب أصلا في حركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون « بالسند هند الكبير » . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمي وجمع بين الطريقتين الهندية والاعريقية في الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسما كبيرا من العقائد الفارسية تسربت الى المسلمين وامتزجت بمقيدتهم وكان لا بد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد ، هذا بالإضافة الى رغبة الخلفاء الباسيين لاسيما المنصور والمأمون في الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

الرحلة الثانية (١٩٨-٣٠٠ هـ) :

في هذه المرحلة - وهي تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة ، وازداد النشاط العلمي ، وترجمت الكتب في كل العلوم ، وفي الاخلاق

والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة في هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيتفقان على القول بأنه « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجاه من معادنه ، بفضل همة الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتقهم وسألمهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ثم رض الناس على قراءتها ورغبتهم في تعليمها . »

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلاسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشمر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضاياها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها :-

أولاً : كان المأمون تلميذاً ليعبي بن المبارك اليزيدي المتوفى عام ٢٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرري المتوفى سنة ٢١٢ هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية في زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذي أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال . يقول البغدادي : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أي المعتزلة) في زمان المأمون والمعتصم والواثق . وقيل أنه هو الذي 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 في عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر في المجتمع الإسلامي على عهده . ومن الوجوه التي كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشبهت لهذا الرأي فرق منها : الثمالية والتجارية أتباع الحسين بن محمد النجار ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفراني .

قالت الزعفرانية : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق . ورات المستنوية 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 اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات في الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لإثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ م ، أمرهم فيه رسمياً باعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختيروا في هذه المسألة واضطهد من ظهر

(١) الفرق بين الفرق للإهدادي — تحقيق الكوثرى ١٩٤٨ م ١٠٣ - وفاة المتعم

عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطلد فيما بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التي اتسم بها مستهل عصره جميعا فكريا لا يطلق .

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

ثانيا : يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو المنام رآه ، شاهد فيه أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقفاطى فابن أبى أصيبعة) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا أبيض اللون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن السمائل جالسا على سرير . قل 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 : 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 بالتوجه . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها . ويلاحظ هنا اشتغال النص على فكرة الحسن والقبح العقليين ، وهى فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر أرسطو فى المنام حكاه غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردي فى التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعتة الفلسفية واستعداده الشخصى وإكباره للحكام ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص . فالمأمون هو

القائل عن الحكماء و الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من هباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دلس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية .

ثالثا : وقيل أن المسلمين بدأوا في نقل الكتب العلمية التي لاتمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لاتخالف الدين ولا تجرحه وقدرها فضل العلم اليوناني في تثقيفهم ، مالوا إلى نقل ما بقى من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

رابعا : من المعلوم أن العلم يسير جنبا إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التي تساعدهم على زيادة العمران واستتباب 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 علما ولا فلسفة . ولما تحضروا في العصر العباسي طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالا طائلة في جلب الكتب والمترجمين . ويورد المستشرق سانتلانا في محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية في الاسلام 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 شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك في

القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحد أبناء شاكر . وقد استخدموا من المترجمين حنين بن اسحاق وثابت بن قررة الحراني وعلى بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

ما نقل من الكتب :

نقل في هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . ففي الفلك نقل المجسطى 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 المترجمين في هذه المرحلة : حنين بن اسحاق وابنه وسحق بن حنين ، ويوحنا البطريرق ، وقسطا بن لوقا البعلبيكي .

حنين بن اسحاق:

هو أشهر المترجمين في هذه الفترة على الاطلاق ، وصاحب مدرسة في النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن اسحاق ، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربي لسطوري من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتعلم على 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 بما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم

(١) راجع منشورات معهد وارهورج بلندن .

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 يكمل يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للامون
في « بيت الحكمة » وترجم للمتصم والواثق والمتوكل وبنى شاكر .

يقول القفطى : « اختير للترجمة واؤتمن عليها ، وكان المتخير له المتوكل على
الله ، وجعل له كتابا نحاسا راريا عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويتصفح
ما ترجموه . . . » وكان حنين دائب 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
عثر عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجستراسر ، وتوفي حنين عام ٢٦٠
أو ٢٦٤ هـ ، وكان اهتمامه موجه إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال
أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، نقل من بينها إلى العربية خمسين
كتاباً منها جوامع جالينوس في الطب وجموعها ستة عشر كتاباً ، وهي في التشريح
والتشخيص والنبض . . 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 الراسيني ويعقوب
الرهاوي .

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق . ويذكر ابن أبي
اصبيحة جملة كتب ألفها حنين منها : « في الهواء والماء والمسكن » « تولد

الفروج ، ومقال في المد والجزر ، وآخر في تولد النار من الحجرين ،
وكتاب في أعمال الشمس والقمر ، وله كذلك كتاب في المنطق وآخر في نوادر
الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللاأرسي في كتابه حياة
الفلاسفة .

وكان حنين ينقل نقلا حرفيا دقيقة ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها
وقد يستخدم اللفظ اليوناني إذا تعذر إيجاد اللفظ العربي المقابل له وكانت طريقته
هي طريقة السؤال والجواب وهي طريقة الاسكندر بن ، وكانت معظم ترجمته
من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم في
العاب إلى اللغة العربية ، وقد عني ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج
أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق في مدرسة أبيه
للترجمة وتخرج معه فيها ابن أخته جيمس بن الحسن المعروف بالأعسم (ليبوسة
اليد أو الكف) . وقد عمل اسحق كاتما للسر عند الناسم بن عبد الله المتوفى
عام ٢٩٨ هـ .

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

ومنهم كذلك قسطنطين بن لوقا البعلبي وكان طبيبا وفيلسوفاً وهو من
نصارى الشام ، وقد رحل إلى بلاد الروم طلباً للعلم ثم وفد على بغداد
للخدمة وهو من القلائل الذين يجيدون النقل من اليونانية إلى العربية
رأباً ، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو ، وتوفي عام ٢٢٠ هـ .
وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل

الإسكندر الأفروديسي وتامصطيوس . وكان قسطاً في زمن المقتدر العباسي وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمي هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحراني من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنوشاكر من حران ، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاكر ، واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب .

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

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ولسب خطأ لأرسطو وهو كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادئ اللاهوت » لابروقلس الأفلاطوني المحدث المولود في القسطنطينية عام ٤١٠ م ، ولسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند إليه ابن سبئين في ردوده على الملك فردريك الصقل ،

ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف باسم « كتاب العال » وشرحه القديس توما على أنه لارسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التي أشاعت الغموض في الفكر الفلسفي الاسلامي وعطلت انطلاقه الاصيل .

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

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ الى ٥٣٥٠ :

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

أبو بشر متى بن يونس ، أو ابن يوان : 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 اهتم بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى بن عدي ثم على أبي سليمان السجستاني ، وكلمة « منطقي » كانت تعني حينذاك الحكم أو الفيلسوف على الاطلاق وقد ترجم أبو بشر هديداً من كتب أرسطو وشرحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الاواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كقالة اللام (١) .

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأسل الأرسطي للدكتور أبو الملا عيسى « مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية » .

ومن تلاميذ مدرسته يهيا بن عدى بن ذكريا المنطقى وهو يعقوبى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى (١) وقد توفى سنة ٣٦٢ هـ وكان من تلامذة الفارابى أيضاً. وله مؤلفات بالعربية فى المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون.

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يظاب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية، مع العناية بتفسير هذه الكتب ليوحنا النهوى وغيره من شراح أرسطو.

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

ومن مترجمى هذه الفترة أيضاً أبو عثمان الدمشقى، وكان من المجيدين

(١) راجع Perrier, Yahya Ibn Adi

في النقل في زمن وزير المعتضد علي بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً ابو 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 ٥٣٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيلات لأنها كانت تنطوي على تمجيد آلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذي نقل عن ديوجين اللايرسي ، وكذلك عن طريق فورفوروريوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد 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 شيئاً كثيراً عن الطبيعيين الأوائل أو الإيليين أو الفيثاغوريين وقد ترجم السريان كتاباً لسب لابن بادوقل باسم الميامر (أي المقالات) وكذلك لسبوا إليه كتاباً في ما بعد الطبيعة . والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان أحاطوا بشخصية أنبا دقليس بهالة من القداسة وقالوا أنه ادعى النبوة ، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار ، ويذهب القفطي إلى أن أنبا دقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ،

ويعد الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الامامة العالمية عند السهروردي الاثراقي) (١) .

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، فقد أشار إليه القفطي . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادي ومذهب العرب الذري 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 في كتاب المنقذ قائلاً : « أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لابصانع ، 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 تقلد عليه وبينهما ٣٥٠ سنة علي الأقل . ونقل إلى العرب أن لفيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة في السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ، والآخر من متأخري الافلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المعروفة باسم الذهبيات هي وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الافلاطونية المحدثة في القرن الثاني الميلادي .

(١) أصول الفلسفة الانبراقية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ لهؤلف .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام
والمسيحية . وعلى العموم فإن أم مصدر لمعرفة العرب بالعلماء السابقين على
سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها .
وقد عرف العرب أيضاً مذهب السفسطائيين . ويذكر اليعقوبي أن
السفسطائية اسم تفسيره باليونانية « المغالطة » وبالعربية « التناقضية » .
يقولون (١) : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق
الأشياء ، ويؤمنون أنه ليس ما هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . . بل كلها
أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ - أتباع بروتاغوراس : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء
جميعاً وقد سماهم العرب العنصرية .

٢ - أتباع جورجياس : وهم يرون استحالة العلم بأى شيء ، فلاشياء
تتغير ، وإدراك الإنسان للأشياء في آن يختلف عن ادراكه لها في آن آخر
وهؤلاء يسميهم العرب بالانادية .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكك من أمثال بيرون وسكستوس
أمبريقوس وسموهم جميعاً باللاادرية .

وقد تصدى سقراط لدعوى السفسطائيين 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 .

(١) هكذا في نص اليعقوبي وربما كانت « لا » عام ولا معلوم ،

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبي أصيبعة
إن سقراط لم يصف كتاباً ولا أملى على تلاميذه . . بل ألقى دروسه إلقاء .
ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا في السياسة وآخر في السيرة
الحميدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه اكنانوفان في
التذاكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته
ودفاعه عن عقيدته .

أما أفلاطون : الإلهى فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه
أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهى وأثبت
وجود الصانع وعالم المماني ، 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 اليه المتأخرون
منهم بهدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الآسمى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون المجدلية والإلهية
سوى محاوره السفطاني ، وسوفسطس ، . 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 لوصفاً منها في ابن أبي أصيبعة ، وكذلك « فاذن أو فيدون ،

و « أفريطون » ويورد القفطلى فقرات منها ، وعرفوا كذلك محاوره بروتاغوراس ونقل إليهم حين كتاب « النواميس » وكتاب السياسة وفصولا من الجمهورية أهمها رسالة في تربية الأحداث . أما كتاب « السيامى » فقد نقله حينئذ ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتباين لأفلاطون باسم تيموس أحدهما تيموس الروحاني والآخر تيموس الطبيعي . والأول منقول وهو من تليفات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تيموس الطبيعي فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعي وكيف نظمه الصانع محذياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفي العربى واضحاً كل الوضوح بحيث أن فريقاً من العرب — اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه في عرض أفكاره — رتبوا كتباً على لسق المحاورات الأفلاطونية .

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

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابي هو أول من تصدى لهذا العمل في كتابه « الجمع بين رأي 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 والطبيعات والنفسانيات والأخلاقيات والآلهيات كما تبنا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . وإستفاد الفارابي واخوان الصفا وابن سينا في تصنيفهم للمعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولسكن العرب اختلفوا في أمر المنطق فبعضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءا من القسم النظرى من الفلسفة . أما الباقيون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو .

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطى وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هى : المقولات والمباراة 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 أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة ، العرض العام) كليا آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا (السكلى) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عينى أم وجود ذهنى فحسب ، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا 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 السهروردى الاشرافى) .

وقبلوا إضافات الروافيين إلى المنطق الأرسطي مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطي وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع في القياس وهما من وضع جالينوس ، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم في مبحث التمثيل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليه وبرعوا في مسأله واشتهر الكثيرون بالتجويد في الصناعة المنطقية .

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

وفي مجال الاخلاقيات : اطلع العرب على الاخلاق النيقوماخية مضافاً اليها الاخلاق السكبري ولم تصلنا إلا ما خصت منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكوبة بأخلاقيات أرسطو في كتابه « تهذيب الأخلاق » .

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

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

• كان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام ، وللفارابي كتاب في

الابانة عن أغراض أرسطو في « ما بعد الطبيعة » وقد لخص ابن سينا كتب أرسطو في الشفا والنجاة .

غير أنه لسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المحدثه مثل كتاب أمولوجيا وكتاب الايضاح في الخير المحض - وقد أشرنا اليه في موضع سابق - وقد كانت هذه الكتب المنحولة سبباً في بلبلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت اليهم الكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين ، فتحثروا في فهم مذهب أرسطو ، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابي في كتاب الجمع بين رأي الحكيمين) الأمر الذي عطل عبقرتهم 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 أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقي رغم تأثره برواسب المشائية الاسلامية التي تزعم خطأ إنسابها لأرسطو الحقيقي بينما هي مزيج من الأرسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثه مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولا سيما في الالهيات .

والخلاصة - (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم ، فقد عملت على اذكاء روح البحث والتأمل العقلي بينهم . فنشأت حركة فكرية جديدة متمدة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم وكذلك

في أنفسهم ، وكان لهذه الحركة آثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الاسلامية 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 . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا . وقد طهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة وهي أولى المدن الاسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الاسلامي ، ويمد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني وكذلك قدامة بن جعفر في نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأي والقياس متأثران بالمنطق اليوناني الذي عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطوية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى في موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا في حركة علم الكلام الاسلامي ثم في الحركة الفلسفية الاسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفي الاسلامي .

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

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الاولى للفكر الفلسفي عند المسلمين .

(٢)

الفرق الإسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

نشأة الفرق الإسلامية

لقد تعارف مؤرخو الفرق الإسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم في هذا المجال بحديث لم تثبت صحته (١) عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة والباقيون ملكي » 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 ، ومرعان 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 أكل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقاً الآية الكريمة : « اليوم أكملت لكم دينكم » . وجاءت السنة الشريفة فأوضحت مرامي النص القرآني وحكمته البالغة وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين ، فإنه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحي لهذه

(١) نجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقرب — راجع :

المرحلة المبكرة للإسلام كان لا بد من أن يشجب كل خلاف وأن تنطلق دفعة
الينابيع القوية خلال حكم النبي وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدى
وصور النزاع حول الفروع ، ولكن البيئة التى نشأ فيها الإسلام والظروف التى
أحاطت به (وقد نشأ فى بيئة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن
ذكرنا) حددت بصورة قاطعة — مصير الدين الجديد ، من حيث اضطراب
أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصية فى المنطقة ، فلقد انضم المسلمون
الجدد إلى حظيرة الدين الجديد ، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار أرسبتها
معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر فى ظهور صور النزاع المختلفة التى شجبت
وحدة المسلمين وكانت سببا فى الانقسام والتفرق .

الخلافاً فى عهد الرسول والمصحابة

(١) الجدل فى العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين فى عهد الرسول ومصحابه تخرجوا من التفكير
فى ذات الله وصفاته ، وامتنعوا من الخوض فى الجدل حول العقائد وسلموا
بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيماناً قطعياً كاملاً .
بينما أبيع فى الصدر الأول للإسلام النظر فى الفروع أى فى الفقه من باب
الحاق الفروع بالأصول ، وتطبيقاً لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات
الحياة اليومية وأحداثها .

ولسكن الشهرستانى (١) اعتبر الشبهات التى أثارها المنافقون فى عهد
الرسول نوعاً من الجدل حول العقائد ، فهو يقول : « ان شبهات هذه الأمة

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

نشأت كلها من شبهات منافق زمن النبي عليه السلام ، إذ لم يرضوا بحكمة فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما صنعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه . . (وقد جاء على لسان ذى الخويصرة التميمي مخاطباً رسول الله) إذ قال : « أعدل يا محمد ، فإنك لم تعدل » حتى قال عليه السلام : « إن لم أعدل من يبدل؟ » فارد الأمين وقال : « دمه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى . » وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام . وكذلك تقول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » ، وقول طائفة : « أنظم من لا يشاء الله أظممه » فهل ذلك إلا تصريح بالجبر؟ . .

ويستطرد الشهرستاني فيذكر طائفة أخرى جادلت في ذات الله تفكراً في جلاله وبعرفا في أفصاله حتى منعمهم وخوفهم بقوله تعالى : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال » .

ويغيب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الإسلامية فيقول : « فهذا ما كان في زمانه عليه السلام وهو على شوكرته 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 مشركين 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 ، ولا سيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته ، ودحض ما انطوى عليه من مفتريات ، واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرهاً .

وعلى هذا فإنه يجب التسليم بأن المسلمين قد احترزوا في عهد الرسول وصحابه ، عن الجدل حول العقائد والخوض في مشكلات الأصول .

(ب) الخلافات في الفروع :

وإذا كان النبي عليه السلام وصحابه قد نهوا عن الجدل في العقائد ، فإنهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل في مسائل الفروع . وقد أورد الشهرستاني ما يربو على تسع (١) من أوجه الخلاف التي ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول أو عند وفاته أو في عهد الصحابة ، على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين في هذه الفترة هو الخلاف حول الإمامة . ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين : أحدهما الاختلاف في الإمامة والثاني الاختلاف في الأصول .

ومن ثم فإن إختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الإمامة اتخذ طابع الخلاف السياسي الحزبي الذي لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق .

(١) م . س - م س ٢٩٠ وما بعدها .

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة ، ومعتزلة وأشعرية فهي 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 في مسائل الفروع فقد يكون الزيدى الشيعي معتزلياً وقد يكون الأشعري شافعيًا . . الخ .

أولا : الاختلاف في الإمامة

الخلافة أو الإمامة مسألة مصلحة اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهي ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة ، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولي رئاسة الدولة الإسلامية ، ولما كان الإسلام دينا ودولة ، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسي فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية ، ومن هنا أطل الخطر المحقق بالإمامة الإسلامية فزق وحدتها وفرق سوادها شيئا وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر .

وتمثل الاختلاف في الإمامة في صورتين : -

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

والقائلون **بالرأي الأول** يقبلون إمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو أي 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 **بالرأي الثاني** قال بعضهم بالنص على محمد بن الحنفية ، ابن علي بن أبي 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 في أولاد « الحسن ، وأجراها البعض الآخر في أولاد « الحسين ، ثم قالت الزيدية بإمامة زيد بن علي بن الحسين زين العابدين وقالت الامامية بإمامة محمد بن علي الباقر نصا عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه ، واختلفت الإمامية فظهر منها الاسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة « محمد القائم المنتظر ، ابن الحسن العسكري بن علي بن محمد بن علي الرضا ، علي بن سري نهابند وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام وتمخض هذا الصراع السياسي عن ظهور فرق ومذاهب أصولية فترك الحكم عليها لموضع آخر وقد انتشرت آراء هذه الفرق - التي نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة - في ربوع العالم الإسلامي ولا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الاسماعيلية والبهرة ، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدروز ، وأخيرا البهائية التي أعلنت بخلاف الفرق السابقة ، خروجها السافر على الإسلام ، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائي هو البوتقة التي 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 تحقيقا الآية الكريمة : « وأمرهم شورى بينهم » ، لكي
تكون الادامة عن طريق البيعة ، ولما كانت عنده 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 واستحك 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 الاكثريه وبذلك
صحت البيعة ، وكان علي بن أبي طالب يرى في الخلافة حقا شرعيا 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 علي بن أبي طالب ، ولقد قبل علي خلافة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان على مفضل .
وكان عثمان ضعيف الشخصية ، هذا مع ميله إلى ابشار أقاربه وتعيينهم في
مناصب الدولة الكبرى في الأقاليم والأمصار التي غزاها المسلمون ولهذا فقد
ثارت الفتن ، واشتد الطالبيون في دعوتهم لمناصرة آل البيت وحقهم في الخلافة ،
وكان أن قتل عثمان عام ٣٥ هـ ٦٥٦ م .

ويذكر المقرئ أن عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الإسلام وأبطن الكفر، هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل .
د أي أن ابن سبأ هذا هو الذي دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم . وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتلوه ، وزعم أصحابه أنه إنما فعل ذلك انتصاراً لعل ولحقه في الإمامة (١) .

وبعد مقتل عثمان بويغ على بالخلافة ، ولكن معاوية والى الشام رفض مبايعته . متهما إياه بالتهاون في التحقيق في مقتل عثمان والقسر على قتله وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته ، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بشأ عثمان ، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأمست عائشة وأعيدت إلى المدينة .

صفين والتحكيم : ثم التفتى على ومعاوية في صفين وكاد معاوية أن يهزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع حنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم في الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية : « ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يدهون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون » وقد مال بعض أصحاب على إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

نشأة الحرورية (من الخوارج) :

ولكن فريقاً من أصحاب على رفضوا قبول مبدأ التحكيم وثاروا عليه مدعين أن الفصل في موضوع الخلافة لا يصح أن يوكل إلى البشر وقالوا :
« لا حكم إلا الله » وانفصلوا عن جيش على وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة .. وجمعوا من عبد الله بن وهب الراسي أميراً عليهم وسموا بالحرورية .

(١) المطالع ج ٤ ص ٨٧ .

نتيجة التحكيم : اختار علي أبا موسى الأشعري . واختار معاوية عمرو بن العاص ، واجتمع الحكمان في دومة الجندل في شوال سنة ٣٧ هـ آذار ٦٥٨ م واستطاع عمرو بدهائه أن يقنع أبا موسى بخلع كل من علي ومعاوية وتولية عبد الله بن عمر خليفة علي المسلمين ، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكده يعلن أبو موسى خلع علي 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 علي من نتيجة التحكيم بعد أن عين معاوية أميراً علي المؤمنين، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسموا (بالخوارج) وربما أطلق عليهم اسم (المحكمة) أيضا ، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة، وهم يكفرون علي وعثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية ، وكل من رضى بالتحكيم وصوب الحكيم أو أحدهما . 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 مكل للايمان . فمن يرتكب ذنبا (أي كبيرة من الكبائر) يعتبر مرتدا وكافرا : بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه .

المرجئة

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

والارجاء لفة يعنى التأخير . والايان عند المرجئة هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله . وأما ما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان : ولهذا فلقد أخوا العمل عن الايمان أى هن النية والمقد ، وقالوا لانضر مع الايمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بإرجاء الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى هذه الدنيا يحمله من أهل الجنة أو أهل النار .
وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة :

الأولى : وهى تقول بأنه يكفى فى الايمان القول باللسان ، وأن اعتقاد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل .
وأما الثانية : فإنها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وأن أهلن مساجبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان أو تهود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ، ومن أهل الجنة .

وقيل إن اول من قال بالارجاء الحسن بن سناء بن على بن ابي طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الايمان كما تقول المرجئة . ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر ، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من اصل الايمان حتى يزول بزوالها .

الشيعة (١)

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

(١) أنظر المراجع والمصادر التى استندنا إليها فى هذه المواضع فى آخر البحث وكذلك سلسلة الأئمة عند الشيعة والاسماعيلية .

ومن ثم فقد أصبح علي بن أبي طالب أحق المسلمين في نظر الشيعة بالخلافة بعد الرسول ، أي أنهم شايعوا علياً وانتصرو له وبذلك سموا بشيعة علي أو شيعة آل البيت ، أي المتشيعين لهم ، ولنا نعرف في دقة تاريخية متى بدأ إطلاق هذه التسمية ، أو متى بدأ التشيع كتيار ظاهر المعارضة لتيارات الأحزاب الإسلامية الأخرى ، لأن سائر المؤمنين في عهد الصحابة كانوا يحاون آل البيت ويحيطونهم بكل إكبار وإحترام .

وعلى هذا فقد انحصر الخلاف بين أهل السنة والشيعة في أول الأمر في دائرة الإمامة في صورتها السياسية المحضة ، إذ لم يكن التشيع يمثل في حقيقة الأمر سوى موقف حزب سياسي إسلامي فحسب ، إلى أن استحدثت الشيعة أقوالاً سنعرض لها بالتفصيل ، مثل : عصمة الإمام والبداء والغيبة والرجعة والتقية وعلم الجفر ، وبذلك أختصروا بمقالات أحدثت هذا الانقسام التاريخي بين أهل السنة والتشيع . هذا بالإضافة إلى ما حدث من مغالاة بعض فرق الشيعة الباطنية في التأويل واستحداث أفكار بعيدة عن العقيدة الإسلامية مثل : آراء الاسماعيلية وغيرهم من الغلاة . وسنحاول في الصفحات التالية إلقاء الضوء على حركة التشيع وأصولها ، ومراحلها وفرقها في شيء من التفصيل بقدر ما تسمح به صفحات كتاب عام في الفلسفة الإسلامية .

أصول الشيعة وعقائدهم

(١) معنى التشيع :

لقد إتضح لنا كيف أن المعنى العام للتشيع إنما يدور حول الولاء التام لعلي وآل بيت الرسول ، والإيمان بأن الخلافة في السلطتين الزمنية والدينية بعد

رسول الله يجب أن تنحصر في الإمام علي وذريته من بعده بالنص والوصية . بحيث يتمثل في علي 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 أمر الجماعة الزمنية . وإذا كان هذا المنصب يمكن أن يتولاه عند أهل السنة - أي مسلم بالغ عاقل متفقه في الدين وعالم بالكتاب والسنة بالإضافة إلى صفات أخرى ميسرة في كتب الفقه والسياسة ، كما نجدتها مثلاً عند الماوردي مثلاً ، فإن مصطلح الإمام عند الشيعة لا ينطبق إلا على آل بيت الرسول المصومين وهم أربعة عشر عند الشيعة الاثنا عشرية أي النبي (ﷺ) وهو أصل النبوة والولاية مما ، ثم إبنته 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 السياسي الذي صاحب مشكلة الخلافة قد أخذ ينقلب إلى صورة دينية عقائدية وإتتهز هذه الفرصة رجال من أمثال سليمان الفارسي وعبد الله بن سبأ لكي يتفرق المسامون في اتجاه خطير وجد فيه الغلاة مأربهم في المروق عن الإسلام وتماليمه السمحة المسيرة ، كما وردت في الكتاب والسنة بدون تأويل متعسف يجعل للنصوص باطنا لا يلتقى مع النص الظاهر بدامة أو إتفاقاً مع مسلمات العقيدة الإسلامية في جملتها .

وقد اختلفت الآراء حول البداية الحقيقية للتشيع ، فمن قائل إن التشيع بدأ

في عهد الرسول 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 الاسلام، هذا بالاضافة إلى الأحاديث التي أوردتها الشيعة عن الرسول والتي تفيد أن الرسول الكريم قد وجه المسلمين إلى الالتفاف حول علي ومواليته ، وكان هذا التوجيه بمثابة توصية من الرسول في حياته بأن يخلفه علي بعد وفاته . وفريق ثان يروى أن التشيع بدأ بعد وفاة الرسول مباشرة إذ إن جماعة من الصحابة ينتصرون لعلي ويرشحونه للخلافة وأن هؤلاء ساءم ماقد بهر من بعض الصحابة من إختيار 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 علي ولاء لآل البيت وحب شديد لهم، ولم يكن المسلمون يشعرون بأن ثمة فريقاً دينياً يتحزب وحده لآل البيت وتكون له تعاليمه ومراسمه الدينية ، بحيث يحدث نوعاً من الانقسام في الدين في النصف الأول من القرن الأول للهجرة ، وعلى هذا فإن فكرة التشيع لم تأخذ طريقها إلى الظهور الأول إلا في نهاية القرن الأول للهجرة ولاسيما بعد أن تبلورت نظرية النص والتعيين وأصبحت أصلاً من أصول الشيعة إذ هم يجهلون لها الصدارة في مذهبهم .

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 تأثيراً في تكوين الوجدان الشيعي بصورة قائمة نتيجة للاضطهاد والاضطراب والقتل والمطاردة والملاحقة ، وذلك بسبب موقفهم الرافض 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 الرافض ظلوا يلتزمون الهدوء والقسامح مع مخالفيهم إلى عهد الامام جعفر الصادق حيث نجد أن هامة المسلمين لم يكن قد تبلور لديهم الاحساس الكامل بأن ثمة فرقا جوهرية بين الشيعة والسنة في ظل إسلام واحد وعقيدة إسلامية واحدة ، إنسياناً مع الجميع في موالاة أهل البيت وسحب سائر المسلمين لهم ، فلم يكن جعفر الصادق إماماً 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 الإتجاه لم يظهر إلا بعد هذا العصر كنتيجة لمواقف التحدي من الجانبين .

(٣) فرق الشيعة :

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

ويقسم الشهرستاني الشيعة إلى خمس فرق رئيسية : الزيدية والاثنا عشرية ثم الاسماعيلية ثم الكيسانية والغلاة . وقد تفرعت هذه الأصول الرئيسية إلى فرق فرعية كثيرة وإختلطت آراؤهم بأفكار من مصادر غير إسلامية :

وقد سمي المؤرخون الزيدية والاثنا عشرية بمعتدلة الشيعة ، وسنتناول بالعرض والتحليل آراء هانين 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 هم 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 الإمامة إنما تكون بالنص والتعيين وأن ينحصر من يتولونها في نطاق آل البيت من ذرية النبي (ص) ، وبينما يرى السنة أن الإمامة إنما تتم بالبيعة أي بالاختيار المطلق لأي فرد من المسلمين أكتملت فيه صفات معينة ليس من بينها بالضرورة الوراثة النبوية للرسول (ﷺ) ، نرى أن الزيدية يجمعون بين المبدأين : مبدأ الانتخاب ومبدأ حصر الإمامة في آل البيت ، ولهذا فهم يذهبون إلى القول بحق المسلمين جميعا في إختيار الامام والخليفة بشرط ان يكون من ذرية النبي (ص) .

موقفهم من الخلفاء الثلاثة :

إذا كانت الشيعة الإثنا عشرية قد اعتبرت الخلفاء الأوائل الثلاثة ابا بكر وعمر وعثمان معتصبين للخلافة ، وبذلك رفضوا خلافتهم وسموهم

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 علي بن أبي طالب ، وكان علي رضي الله عنه أفضل الصحابة وأولاهم بالإمامة — على رأى الشيعة — وذلك ليس النسبه إلى رسول الله فحسب ، بل لصفاته وأخلاقه المثالية التي أشتهر بها بين أمم رسول الله وصحابته ، إلا أن الظروف المصيبة التي كانت تحيط بالدعوة الإسلامية لاسبابها والجيوش الإسلامية كانت على أهبة السفر للجهاد وأن بعض من دخل الإسلام من العرب وما يدخل الايمان في قلوبهم قد مالوا إلى العصيان والفتنة والارتداد عن دين الله ، كذلك فإن الحروب التي سالت فيها الدماء بين المسلمين والمشركين من قريش ، وكان علي فارسها الأول ، أورثت هؤلاء القبليين ضغائن وأحقاد وقلوباً تطلب الثأر وتنقاد لأي مشير للفتن ، كل هذا كان سبباً في أن يلي الخلافة رجال أقوياء ناضجون وأكبر سنأ من علي مثل أبي بكر وعمر بعده، مراعاة للصالح العام ، وهذا ما رأته الزيدية وما امتنعت من أجله عن تكفير الخلفاء الثلاثة وإتهامهم بإغتصاب الخلافة .

صفات الامام : (عند الزيدية)

إذا كان الشيعة على وجه العموم يضيفون للامام صفات كثيرة منها التقوى والصدق والعلم والعصمة والرجمة ... الخ ، فإن الزيدية يضيفون الى هذا صفة جديدة وهي أنه ينبغي أن يتصف الامام بالشجاعة وبالقدرة على اثبات حقه في الامامة بقوة السلاح ولا يقوون بالعصمة أو بالرجمة أو بالتقية . وقد أشرنا أيضاً الى أن الامامة عند الزيدية تكون شورى بين الخلق وأنها عندهم من المصالح التي لا يحتاج اليها الهدى معرفة الله تعالى وتوحيده ، ذلك أن هذا إنما

يحصل بالعقل وبتبليغ الرسالة عن النبي الكريم ، لكن الناس يحتاجون إلى الامام
لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ومواجهة
أعداء الدين في الحرب . فلا يشترط في هذه الأمور أن يكون الامام أفضل من
غيره بل جوزوا - كبعض أهل السنة - أن يكون الامام غير مجتهد ولا خبير
بمواقع الاجتهاد طالما كان عاقلاً وبصحة أحده المجتهدين ليراجعه في الأحكام
ويستفتيه في الحلال والحرام ، وهذا هو رأى فرقة (السليمانية) وهي إحدى فرق
الزيدية (١).

الأئمة عند الزيدية :

بدأ الخلاف حول شخصية الأئمة عند الشيعة، وبصفة خاصة بين الزيدية والاثنا
عشرية، بعد وفاة علي زين العابدين، فقد أنجب على هذا الامام محمد الباقر والامام
زيد أما الاول وهو محمد الباقر فهو الامام الخامس عند الاثنا عشرية ، ولا يعترف
الزيدية به ، بل يقولون بإمامة زيد أبيه وتسلسل الامامة عندهم من نسل زيد ،
وهكذا اتخذت سلسلة الأئمة عندهم اتجاهاً مخالفاً لاتجاهها عند الاثنا عشرية ، وقد
خالف زيد أخاه محمد الباقر ، فبينما كان محمد هذا يرى أن استعمال القوة غير جائز ،
نرى أن زيدا يعترض على هذا الرأي ويهيب بشيخته 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 للامام جعفر
الصادق الذي نصحه بعدم استعمال السلاح لإثبات حقه وانتصرت لدعواته جماعات
من خراسان واسكنه هزم وقتل على يد أحد قواد هشام بن عبد الملك . ويرى
الزيدية أن الامامة انتقلت بعد موت يحيى إلى رجل آخر من آل البيت هو محمد

(١) الشهرستاني : ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠ .

بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية والمسمى بالمهدى ، وهو ابن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب .

هذا وقد استندت الزيدية إلى مذهب المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في 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 في الرابعة عشرة من عمره ، فكفله أخوه الأكبر محمد الباقر ، وكان لمحمد الباقر ولد في سن زيد وهو جعفر الصادق وقد قتل زيد وصلب في كناسة الكوفة ؛ وكان زيد على صلة بواصل بن عطاء . وقد وافقه في - رفض العصمة للأئمة وكذلك الرجعة والنص والتعيين - والتقية وهو لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بيد المنزلتين ، بينما وقف جعفر الصادق ضد المعتزلة .

تولى يحيى الإمامة بعد أبيه زيد ولكنه قتل وصلب كأبيه عام ١٢٥ هـ . لما كانت عقيدة الزيدية في الإمامة تنص على خروج فاطمي عالم تقى يجاهد في سبيل الله ، لهذا فلم يقصر زيد الإمامة على أولاد الحسين بل أشرك فيها أولاد الحسن . وقد أسرع عبد الله بن الحسن إلى قبول رأى زيد بعد استشهاد زيد ، على الرغم من استحكام العداوة بين الرجلين في حياة زيد ، أي أنه آمن بأراء زيد بعد استشهاده ، وقد أعد عبد الله بن الحسن لابنه محمد النفس الزكية للإمامة بالمدينة ولقب بالمهدى ، كما خرج ابنه الآخر إبراهيم بالبصرة ، وهم بهذا يطبقون ما قالته الزيدية من جواز خروج إماميين فاطميين عادلين في وقت واحد ، وقد قتل الاثنان عام ١٤٥ هـ .

وقد اختلف إبراهيم مع الزيدية وأتى محمد بن زيد إلى البصرة ودعا الزيدية إلى إمامته فأجابوه إلى هذا لكن العباسيين هزموا محمدا هذا وقتلوه وخلفه أخوه إبراهيم الذي لم يلبث أن دخل أيضاً في صراع لا طائل 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 الشهرستانى إلى أن جعفر الصادق أخبر هؤلاء جميعاً ، أى أبناء أعمامه من آل البيت ، بجميع ما تم عليهم وقال « إنا لا نخوض فى هذا الأمر حتى يتلاعب بها هذا وأولاده ... » ، إشارة إلى المنصور .

وقد كان عيسى معاصراً لإبراهيم بن عبد الله واختلاف معه ثم اتفقا أخيراً حتى مقتل إبراهيم ، حين ذلك اعكف عيسى وانتفى عن الأنظار حتى توفى ، وكان له ولدان عنى بتربيتهما « صباح الزعفرانى ، داعية عيسى بن زيد ، وقد عاش ابنه أحمد إلى خلافة الرشيد ، وكان الزيدية يجتمعون إليه فحبسه الرشيد لكنه تخلص من الحبس وتوارى ، وقام بعد ذلك أئمة زيديون منهم على بن العباسى من ولد الحسن الذى سمه المهدي العباسى . ثم خرج بعده ، الحسين بن على بن الحسن وهو المعروف « بصاحب فخ » إشارة إلى مقابلة جيوش العباسيين له فى موقع يقال له « فخ » 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 أبي طالب وكان قد نجح من واقعة فخ 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 سمي 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 يقتل بل غاب عن الأنظار إيماناً منهم بفكرة الغيبة .

ويبدو أن خروج الزيديين سواء من أبناء وأحفاد زيد ، أو من أحفاد عبد الله بن الحسن أو من غيرهم من آل البيت قد تعدد تطبيقا للبدأ الذي وضعه زيد وهو جواز خروج أكثر من إمام واحد في نفس الوقت وأنه لا عبرة بالنص والتعيين، بل الأمر متروك لرأى المسلمين إذ هم الذين ينتخبون الإمام شريطة أن يكون من آل البيت فحسب .

وعلى هذا فإن حركات الزيديين قد أصابها الفشل جميعا لوقوفها موقف الصراع فيما بينها، بينما ظلت حركة الامامية تسير في خط واحد إلى الامام الثاني عشر ويقول الشهرستاني « ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخراسان ناصر الأطروش ، فطلب مكانه ليقتل فأختفى وإعتزل فدعا الناس دعوة الاسلام على مذهب زيد وبقيت الزيدية في تلك البلاد « بلاد الديلم والجلج ، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ، . وناصر الأطروش هذا هو الامام الناصر الحسن بن علي من نسل الحسين والمعروف بالأطروش .

ولم يلبث المذهب الزيدي، أن استقر في اليمن على يد الامام الهادي إلى الحق يحيى بن القاسم من أحفاد الحسن ، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥ هـ وقد بايعه أهل اليمن عام ٢٨٤ هـ وكان من المعتزلة وأخذ يحارب الغلاة من الشيعة والاسيا القرامطة حتى توفي عام ٢٩٨ هـ فخلفه من بعده في الامامة أبناؤه ، وهكذا انحصرت الزيدية في اليمن وغلب الاعتزال على مذهبها منذ أن إتصل زيد بواصل بن عطاء ، وإلتقى في هذا الأمر معه فرع الزيدية الآتي من نسل الحسن بن علي بمثلة في شخص عبد الله بن الحسن .

فرق الزيدية :

يشير الشهرستاني إلى أن الزيدية أصناف أربعة : جارودية ، وسليمانية ،

وبيرية ، 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 ، والجارودية تقول بهذا الرأي الأخير إذ أنها تذهب إلى امامة محمد « النفس الزكية » بدلا من عيسى بن زيد .

ثانيا : الاثنا عشرية :

تعد الاثنا عشرية أهم فرق الشيعة على الاطلاق ، ذلك لأنهم أكثر عدداً بالإضافة إلى حرمة هم الشديد على ترسيخ تعاليم التشيع ووضع حدوده وضوابطه سواء فيما يختص بمسائل الفقه أو بأسلوب معاناة الرسوم والشعائر الدينية . إذ أنهم يحيطون بالممارسة العملية للإسلام وتكاليفه بهالة من الحزن القائل والعبادات والتقاليد التي تتخللها تأثيرات أسطورية مستمدة من البيئة التي نشأت فيها الصابئة والزرادشتية والفتووية . ويحفل تاريخ التشيع بحملة أساطير يرددها العامة بل ويتناولها كتابهم بالتسجيل جيلا بعد جيل . وبعض هذه الاتجاهات ينطوي على خطورة الانزلاق إلى الغلو الذي يتبرأ منه كبار مفكري الشيعة وعلمائهم المعاصرين . ونحن نجد بالفعل عدداً كبيراً من الأحاديث التي يوردها الكليني ويقبلها المجلسي يشتم 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 يلصق بالتشيع كل ما يكتبه المؤلفون الشيعة فلمؤلاء آراؤهم التي تعبر عن مواقفهم وحدهم . ومع ذلك فإننا نرى أن كافة الشيعة أو غالبيتهم يحيطون مؤلاء المؤلفين بهالة من الإعجاب والثقة بأرائهم .

وليس هناك شك في أن محاولة الشيعة المعاصرين من الاثنا عشرية شجب أمثال هذه المبالغات التي يوردها بعض كتاب الشيعة إنما يعد دلالة على شعور علماء

الشيعة المعاصرين بضرورة تهيئة مناخ التقريب بين المذاهب الإسلامية التي يمكن بفضل إلتفاء 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 في الرأي .

مشكلة الإمامة عند الاثنا عشرية:

الخلاف الأساسي الذي يدور حوله الحوار بين أهل السنة وأهل التشيع هو مشكلة الإمامة . كما سبق أن ذكرنا ، والشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) تلمسك بضرورة قيام إمام معصوم يتولى أمور الدين والدنيا ويكون له الحق في تفسير القرآن بما أوتي من علم إلهي يتلقاه من مشكاة النبوة أي من النور المحمدي . وقد رأينا كيف أن الشيعة يلتفتون حول علي بن أبي طالب ويقولون بأنه الإمام الأول وتستمر الإمامة حتى الإمام الثاني عشر . إذن فقد كان هؤلاء يرون أن لعلي حقاً إلهياً في أن يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم وقد ساعد في ظهور هذه الدعوة « عهد الله بن سبأ » الذي كان يذيع هذه الأقوال في المجتمع الإسلامي وكان يحتج بقول النصارى برجوع عيسى ، فيزعم أن علياً « ينزل قبيل عيسى إذ هو أعظم منه لقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . القصص ٨٥ ، وكذلك أذاع مقالة الوصي ومضمونها أن لكل نبي وصية وأن علياً وصي محمد قد نصبه بنفسه ، وإذا كان الناس لا يعملون بأمر الرسول فاتهم بذلك يظلمون علياً ظلماً فاحشاً وذلك بانكارهم حق علي المنصوص عليه من الله . وقد استند الشيعة إلى أسانيد تؤكد أفضلية علي وحقه في الخلافة بعد النبي ، منها : أنه كان متبحراً في العلم وفي اللغة وفي النحو وعالماً بتفسير القرآن وصاحب حنكة في شرن القضاة 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 صلى الله عليه وسلم يذكر فيه أنه عليه الصلاة والسلام مدينة العلم وعلى بابها .

ومن أسانيد الشيعة أيضا حديث غدير 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 علي بن أبي طالب فقال : ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قوا : بلى يا رسول الله ، قال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه ..

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

ويروى الملا محمد باقر المجلسي خلاصة ما جرى في غدير خم فيذكر أنه بعد أن انقضت مناسك الحج وكان النبي في طريقه إلى المدينة ومعه المسلمون استوقف الجمع عند غدير خم وسبب ذلك ما أنزل عليه في القرآن بلزوم نصب علي 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 علي خليفة للرسول . ويمضى المجلسي في سرد قصته عن لقاء الغدير في خم فيقول : إن الرسول نصب له منبر من أقتاب الأبل ودعا عليا إلى يمينه ثم حمد الله وأثنى عليه وأمر الناس بدنو أجله قائلاً : « لقد دعيت إلى ربي وأناى مجيب ،

وانى مغادركم من هذه الدنيا ، وان تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترته آل بيتي... ثم قال : ألسنت أولى بكم من أنفسكم ، قالوا : نعم ، فأخذ بيده 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 وآوى الى خيمته وأمر بِنصب خيمة بجانب خيمته لأمير المؤمنين (على) وجلس على في خيمته وأمر الرسول الناس أن يبأيوهو بالأمامة ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين ففعلوا نساءً ورجالاً ، وسر عمر بذلك مثل غيره .

ويذكر ابن خلدان نصاً مخالفاً لما أورده المجلسى وذيره من علماء الشيعة فيذهب الى ان الرسول عند عودته من مكة بعد حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة وقف في نخم وآوى الى بن أبي طالب قائلاً : « على منى كهـارون من موسى اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره واخذل من أخذله » .

ويعلق الشيعة الى يومنا هذا أهمية كبرى على حديث غديرخيم ويحتفلون بذكره بطريقة تثير السجب والفرقة بين المسلمين ، فيضعون تماثيل من العجين يملأون بطونها بالعسل وهي تمثل أبا بكر وعمر وعثمان ثم يطعنونها بالمدى فيسيل العسل منها . وهذا كناية عن التمثيل بالخلفاء الغاصبين الثلاثة في نظرهم .

والأمر الذى لا شك فيه أن حديث غديرخيم لا يعتبر حديثاً مقبولاً عند معظم أهل السنة ، إذ أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان من الممكن أن ينيب عنه علماً في الصلاة أثناء مرضه ، فلو كان قد أوصى لعلى بالخلافة من بعده لكان من الضروري أن تكون المبادرة الأولى لتثبيت هذه الوصية هى انابته عنه في الصلاة عند مرضه ، امثالاً لأمر الله كما يفسر الشيعة آية النهى التى أشرنا اليها .

والأمر الثانى ان الله سبحانه وتعالى قد ذكر في محكم بيانه الآيه : « ما كان

محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ، ولا شك أن إنتهاء الآية لرسول الله يعنى أن الحكمة الالهية إنتهت بالأى يكون للرسول من لسله من يخلفه بعد وفاته حتى لا ينظر إليه المسلمون بعين التداسة ويحيطون ذريته بها وربما محول الأمر إلى تقديس إلهى كامل كما حدث بالنسبة لغلاة الشيعة فى موقفهم من أئمتهم .

والأمر الثالث أيضا أنه إذا كان حديث غدیر خم صحيحاً فلماذا لم يكن المشارأ كقضية بارزة فى سقيفة قس بن ساعدة ، ما دام الصحابة يعلمون به ويقرونه ؟ ولا يمكن الادعاء بأن صاحب الرسول الأول أبا بكر الصديق وهو ثانى اثنين فى النار كما تنص الآية ، لا يعقل أن ينكر أبو بكر على علي خلافته ولحن نعلم من هو أبو بكر وأخلاقه وصدق طويته وإخلاصه لرسول الله وللإسلام .

ثم أنه كيف يمكن تصديق الآية الكريمة 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 الرصية الإلزامية .

ولكن الشيعة يتمسكون بأن الخلافة لا بد وأن تكون بالنص ويرفضون فكرة الانتخاب ولهم فى ذلك أدلة منها : 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 فى الآية ٦٨ من سورة القصص : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ...) فآله سبحانه وتعالى حصر الاختيار بأرادته ونفاه عن جميع الناس .

ومن أدلتهم أيضا : أن الاكثرية غير معصومة من الخطأ ومن الجائز أن تختار رجلا لا تتوافر فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم القوضى والفساد .

وقد نص القرآن كما تقول الشيعة على سقوط رأى الأكثرية وهم يستدلون بالآية ١١٦ من سورة الأنعام : (وإن تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله) وفى الآية ١٠٦ من سورة المائدة : « وأكثرهم لا يعقلون ، وفى الآية ٧١ من سورة المؤمنون : (وأكثرهم 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 بعدك على أدبارهم 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 على ذلك بقولها بأن وظيفة الامام أن يقوم المخرج من رعيته فإذا قومه الرعية إنمكست الآية وأصبح الحاكم محكوماً والرعية هى الحاكمة .

وعلى أية حال فإن الشيعة يحاولون اثبات الوصية والنص عن طريق أقوال أهل السنة وكيف أن النبى هو الذى بعث عقيدة التشيع واوجدها ودعا إلى حب على والولاء له وهو أول من اطلق لفظ الشيعة على اتباعه ومريديه واولاه لم يكن للشيعة والتشيع عين ولا أثر . وهذه كلها أقوال تنقصها الأسانيد الصحيحة .

شروط الإمام وصفاته :

١ - الامامة بالنص والتهيئين مع ضرورة أن يكون الامام من آل البيت .
كان أهل السنة يضمنون شرطاً للإمام وهو أن يكون من قريش ويستدلون فى هذا الى حديث نبوى رواه البخارى ، ولما رأته الشيعة منهم ذلك قالوا : « أن بيت النبى هو أفضل بيوت قريش واولاد هذا البيت لمسا علا شأنها ، ويشير البخارى إلى اعطفاه الله لمحمد من بنى هاشم من قريش ومن كنانة ولد اسماعيل .

وعند الشيعة - كما ذكرنا - ينحصر الائمة اثنا عشر في علي ونيه . وقد استدلل أهل التشيع على ذلك بما رواه مسلم في صحيحه من أن النبي قال : « ان هذا الامر لا ينفك عنى حتى يمضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش ، ويضيف العلامة الحلى حديثا نبويا مفسراً للحديث السابق حيث يقول النبي للحسين : « ابني هذا امام ابن امام اخو امام أبو أئمة تسعة ، تأمهم قائمهم ،

واذن قلابد أن يكون الامام - حسب تصورهم - من آل البيت ومن نسل علي من فاطمة بالنص والتميين .

وهكذا أخرجت الشيعة الاثنا عشرية محمد بن الحنفية من سلسلة الامامة ذات الرواية النبوية ، لأن هذه السلسلة لا تستند إلى علي فحسب ، بل إلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ أيضا .

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن بعض الشيعة من الفرس قد أدخلوا مقولة النسب الروحى والتبني الروحى إلى جوارر السلسلة الدموية في النسب لعلى وقد ظهر القول بهذا الاتجاه حينما التحم التشيع بالتصوف .

ويستدل الشيعة على أن الامامة 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 الدرلة في العصور القديمة والعصور الوسطى ، وهى تشير إلى الحق الالهى للملوك فى حكم شعوبهم أى أنهم إنما يحكمون الناس بتفويض إلهى .

(ب) ويستند الشيعة أيضا إلى قول الله تعالى فى الآية رقم ٦٨ من سورة

القصاص : « 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 رجالاً لا تتوافق فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم الفوضى والفساد ، وهم يوردون آيات من القرآن وأحاديث نبوية يستندون 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 .

(٣) العصمة :

يرى الشيعة بعامة ، والامامية منهم بخاصة ، أن مرتبة الامامة أو الولاية لا يستحقها إلا من يعصمه الله من الخطأ والانفعالات النفسية المختلفة، وأن الامام فى نظرهم معصوم من الخطأ جملة وتفصيلاً ، ونحن نعرف أن العصمة لله وحده ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم ، 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 الكبار ، وذلك تطبيقاً لما ورد فى الذكر الحكيم من أنه تمسك بهت 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 يذكى ... » وقصة هذه الآية معروفة فى كتب التفسير وكذلك قصة زينب بنت جحش ومولى الرسول زيد ، وقد وردت فىهما الآية القرآنية : « أفتخفى فى صدرك ما الله يعلمه » .

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

وأيضاً ما كان يرد من أحداث يدل فيها الرسول برأى وخاصة في شئون الدنيا ، وقد إصيب أو يخطيء وهو القائل (انكم أعلم بشئون دنياكم) .
وإذا ذهبنا إلى أبعد من هذاتاريخياً فإننا نجد قصة يوسف مع زوجة العزيز في مصر وقول الآية : « ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » سورة يوسف آية ٢٤ .

وهذا يعني أن يوسف لم يكن معصوماً بالذات إذ أنه هم بامرأة العزيز ، ولكن الله أراد له الطهارة كنبى فعصمه من الوقوع في الخطأ ، ومنها تأتي العصمة من الله وحده .

ومهما قيل في بعض كتب التفسير من أن هذه السور والمواقف إنما حدثت لتكون كنماذج 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 تتم له فرصة التوجيه السماوى عن طريق الرسالات السماوية .

وعلى أية 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 ٤٣ : « سأوى إلى جبل يعصمنى من المساء » أى يمنعنى ، 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 في سورة يوسف أن استعصم أي تأبى على امرأة العزيز حين راودته عن نفسها .

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

فالمعصية إذن عند الامامية شرط في الامام كما هي في 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 الفسك الشيعي 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 والأنبياء في غير التنزيل والكبائر بالنسبة للنبوة .

الأدلة على عصمة الأمام :

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

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 رنض العصمة الأبيـاء 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 دلائل يرشده سوى عقله ، ومن ثم كان من الضروري أن يكون معصوماً من الخطأ أمام جملة الاحتمالات التي قد 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 ، ولا يمكن الوقوف عند حد ما دامت العلل من جنس معلولاتها الممكنة، ومن ثم فإنه يجب الوقوف عند علة غير ممكنة أي واجبة، وإلا حدث الدور الذي لا ينتهي، وهذا أيضا 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 بعلة تنسخه ، فيجب أن نرجع إلى علة 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 الحلي : «إننا إذا لم نسلم بعصمة الامام فإننا نحتاج إلى إمام آخر ، واو 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 الإفتداه به والأخذ عنه ، ولا يمكن الخروج من هذا الدور إلا بإقراض 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 ، لا سيما وأن 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 والاختلاف 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 تستعمل بها السور ، وأخيراً فإن إختلاف المفسرين في فهم الآيات القرآنية ووجود تعارض بينهم ، وتمسك السابق بأحقيقته هلئ لاحق ، 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 الامام لأفضى ذلك إلى نتائج باطلة . ويقول الرازي في (الأربعين في أصول الدين) إن

الامام هو الذي يقتدى به الناس فلو جاز عليه الذنب وأنتم عليه ، فإما أن يقتدى به الناس أو لا يقتدون ، فإن فعلوا يكون الله قد أمر بالذنب وهذا محال ، وإن لم يفعلوا الذنب أي إن لم يقتدوا به فيكون خرج عن كونه إماماً لافتقاده مقوم وجوده ومامية قيامه ، أي 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 متضمنة في مفهوم الامام ولازمة لوجوده .

(٤) لعصمة الامة :

يرفض الشيعة القول بعصمة الامة ، ومن ثم فإنهم يرفضون مبدأ الاجماع . مع أن جمهور المسلمين متفقون على أن من خالف الاجماع ضل ، إستناداً إلى قول الرسول الكريم « أمي 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 وناقل ينقلها ويتعين أن يكون معصوماً ، فإذا لم يكن كذلك تسرب الشك إلى حفظه ولم يكن نقله مفيداً للعلم .

وأما القول بعصمة الامة أو حجية الاجماع فغير ثابت بالعقل ، ولا سبيل إلى معرفة حجية عصمة مجموع الامة 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 الذي لم ينقلوه لم يوجد .

ويحشد الشيعة أدلة كثيرة الإستدلالات على وجوب العصمة للإمام ونفي حجية الاجماع للأئمة ، ويرون في النهاية أنه إذا كانت تولية المناصب التي هي أهل من الامامة مثل القضاء والامارة لا تعطى إلا لمن لديهم القدرة على ذلك ، فكيف يمكن أن يمارس الناس جميعاً وهم ما نطلق عليهم لفظ الأمة أن يارسوا مهام الامامة ، حتى ولو كان أهل الحل والعقد منهم ، فالامامة هي المتصرفه فوق هؤلاء جميعاً والامام صاحب السيادة المطلقة والسلطة التامة ، لا يصلح أحد من الناس أو مجموعهم لتحينه أو القيام بدوره ، ومن ثم فيجب أن يكون التعيين بالنص من الله لإمام معصوم من الخطأ .

ثانياً : الأدلة العقلية :

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 تخرجاتهم في صورة من التعسف الواضح ، والتأويل الذي لا يتفق مع سياق الآيات ، فاذا أمرنا الله باطاعته وإطاعة الرسول وأولى الأمر ، ذهبوا إلى أن أولى الأمر هؤلاء يجب طاعتهم ولا يتنى ذلك إلا بعصمتهم وهم الأئمة ، وكذلك فإن ما ورد في سورة الفاتحة من قول الله تعالى « أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ، فهم يرون ان الذين أنعم عليهم هم الأئمة وان النعمة هي العصمة .

وكذلك قوله تعالى في سورة البقرة : آية ١٨٧ م « كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون » فان تحصيل التقوى في نظرهم لا بد فيه من اليقين وعدم الشك ، ولا يتم هذا إلا بوساطة إمام معصوم . وكذلك يفسرون قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » البقرة :

١٤٣ ، بأن الشهداء هم الأئمة المعصومون المزهون عن الخطأ والحاصلون على مطلق العدالة. وأخيراً فانهم يفسرون قول الله تعالى رداً على إبراهيم حينما توجه إليه سبحانه طالباً أن تكون الإمامة في ذريته ، يقول الله سورة البقرة آية ١٢٤ م : « لا ينال عهدى الظالمين » وهؤلاء هم المذنبون الظالمون لأنفسهم حسب قول الله تعالى : سورة فاطر آية ٣٢ : « فمنهم ظالم لنفسه » وقد فسر الشيعة هذه الآية بأن المذنب لا يمكن أن يكون إماماً ، ومن ثم فإن الامام 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 ، ذلك أن المرء قد يمنع بطبعه و بإرادته عن ارتكاب المعاصى دون أن يترتب على هذا الالتزام بما تقوله الشيعة من أن الله قد عصمه من الخطأ .

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

والحقيقة أن الاقليات المضطهدة دينياً تشعر بأنه ليس لها الخيرة فى معارضة قياداتها ، فهم يلتزمون بالطاعة التامة لهم ، لأنهم يحسون بأن عليهم أن يتفرغوا لمواجهة 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 يؤتمنون 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 في مسألة علم الأمام، فهم يرون أن الأمام يفضل جميع رعيته في العلم - كما نفهم مضمونة كبشر - ولكن في أسنى 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 شؤون الدين ومناهجه .

والأمام حاصل على أسنى صفات الكمال والفهم والرأى والحزم والكرم والشجاعة وحسن الخلق والعفة والزهد والعدل والتقوى والسياسة الشرعية ونحوها، وهو أكثر خلق الله طاعة لله وأكثرهم علماً وعملاً بالبر والخير . ولم يضع الشيعة هذه الشروط للإمام - كما يذكرون - كأثر من آثار التشريد والاضطهاد الذى حل بهم، ولكنهم يستندون إلى قول الله تعالى : « أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون » سورة يونس م آية ٣٥ .

وجاء فى الحديث : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »، وروى المحب الطبرى فى كتاب « الذخائر » ص ١٧، أن النبى قال : (النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتى أمان لأمتى . . . نحن أهل بيت لا يقاس بنا أحد » .

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

٤ - الامامة والولاية (النزعة الباطنية) : -

لقد تبين لنا كيف أن التشيع يستهدف الكشف عن باطن الإسلام أى عن

معدنه الحقيقي كما يقول الثقة 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 الإلهية وإلى باطن النبوة الذي يبلغه الأئمة المعصومون إلى أشياعهم، وكذلك يرى هؤلاء المؤرخون أن هذه الآيات تشير أيضا إلى الولاية التي تجدد معينها في الإمام، ويروون عن جعفر الصادق أنه قال كذلك. وإذا ألقيت الأمانة إلى من هو ليس أهلها - على حد قولهم - فيكون في ذلك خيانة لمبدأ التقية والكتبان، وقد قال جعفر الصادق: إن التقية ديني ودين آبائي، فمن لا تقية له لا دين له، وتعنى التقية الاحتراز من إفشاء الأسرار الإلهية ولم تكن معروفة بهذا المعنى قبل جعفر الصادق. وأما إذا تجاملت الجماعة مبدأ التقية فإنها لا تلبث أن ترجع إلى النص الظاهر، وهذا بدوره لن يوصل إلى الحقائق والأسرار الإلهية، والشيعية مثلهم مثل الصوفية، لا يقفون عند العبادات الظاهرة كما وردت في الفقه، والشريعة إذا تجردت من الحقيقة ومن الباطن أصبحت مظلمة وعبودية. وقد ذكروا أن الإمام علي بن أبي طالب قسم الناس إلى ثلاث فئات:

١ - علماء ربانيون: وتنحصر هذه الفئة في أشخاص النبوة والأئمة.

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

٣ - والصامرون آذانهم عن هذه التعاليم.

ولما كان الباطن يربط الشريعة بالحقيقة، لهذا فإن النزعة الباطنية تنطوي

على الربط بين النبوة والإمامة (الولاية)، ويعتبر النبي على هذا النحو وسيطاً بين الله والبشر، وكذلك الأئمة، وهذا الوسيط هو الحجة، وحضور الحجة ضروري ظاهراً أو مستوراً. فالنبي حجة والامام حجة، وهكذا لا تنفصل النبوة عن الإمامة أو الولاية.

ويمثل الإمام آدم الحقيقي وهو الانسان الروحي الذي وجد قبل أن ينشأ الزمان في عالم الابداع السماوي، ويمثل أيضاً الحقيقة المحمدية الباقية والسكينة المحمدية. أما النبي محمد في صورته البشرية فإنه يعتبر المظهر الأرضي لهذا الانسان السماوي، ويستند الشيعة إلى قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب) وهذه إشارة إلى النور المحمدي والنبوة المطلقة أو الولاية المطلقة، وقد تجل البعد الظاهري للحقيقة في النبي محمد وكذلك تجل البعد الباطني لها في الإمام علي. وليست القرابة الدموية وحدها هي التي تربط بين النبي وعلي أو بين شخص النبي وشخص الامام، بل هناك أيضاً قرابة روحية بينهما ترجع إلى سبق وجودهما معاً في الأزل كنور في عالم ما قبل الخلق، ويذكر الشيعة حديثاً للرسول يقول فيه: «أنا وعلي من نور واحد».

ويرتب الشيعة للنبوة مساراً والولاية مساراً آخر، ويدينا نهد الولاية متحدة مع النبوة عند الامامية، نجدها متقدمة عليها عند الاسماعيلية، ولكن تبقى الولاية مركزاً وباطناً للنبوة، والنبوة باطن الرسالة، والرسالة مظهر النبوة، كما يقول «حيدر آملي».

الرسول ينزل عليه جبريل بالوحي فيسمعه أو يراه في الحلم أو في اليقظة، أما الامام فإنه يسمع صوت الملاك ولا يراه حلاً أو يقظة، والامام يشكل باطن الانسان المملوك السماوي الذي هو روح النبي الحقيقية، بجلي الحقيقة المحمدية

وهي محل الظهور الالهي . وإذا كانت المعرفة النبوية التشريعية تنتهي بمحمد الرسول فإن المعرفة الإلهامية لا زالت مستمرة ، وتستمر هذه المعرفة عن طريق الولاية الظاهرة والمستورة إلى يوم الحشر ، وأصحاب هذه الولاية هم الذين يُنبئون الكتاب ويظهرونه .

فمحمد إذن بصيغته رسولا هو مظهر النبوة المطلقة وهو خاتم النبيين ، أما الإمام علي وصيه فهو مظهر الولاية المطلقة وخاتمها ، ويأتي الإمام الثاني عشر المهدي ، أو الغائب ، كخاتم لولاية الخاصة ، وهذه الولاية الخاصة وللمقيدة الأخيرة إنما تبدأ بمعنى الولاية في شخص النبي أي هي الولاية المحمدية .

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

ومن ثم فإن مفكرى الشيعة يتمسكون بازدواج الولاية والنبوة في شخص خاتم الأنبياء ، ويجعلون الولاية المطلقة لعلي ، والولي أو الإمام عندهم هو بالنسبة للجماعة كالقلب بالنسبة للجسد ، ولا يدعونهم من إمام يخف النبي الناطق ، وهذا الإمام كما ذكرنا هو قيم الكتاب إذ القرآن ينطوي على معان مستورة لا يستطيع تأويلها سوى شخص يمتلك الميراث الروحي عن النبي وهو الإمام . وللأئمة سلطة روحية وهم مظاهر إلهية وبذلك أصبحوا أسماء إلهية . يشير صاحب « بصائر الدرجات » محمد بن حسن الصفار في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٨٠ إلى حديث لجعفر الصادق يقول فيه « خلقنا الله من نور عظمته ، وأنواع شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا » .

أما « الكليني » صاحب (أصول الكافي) فإنه يجمع صفات الأئمة المعصومين

فيما يلي :

هم الذين ينثرون قلوب المؤمنين، وهم ركائز الأرض والعلامات التي يشير إليها الله في كتابه ، والذين أعطاهم الحكمة الطبيعية، خلفاء الله على الأرض والعتبة التي يدخل إليه منها ، يقول الامام علي : « أنا عين الله ، أنا يد الله ، أنا جنب الله ، أنا باب الله » : (الحديث الثامن)، (وأوصياء الرسول) والقرآن نفسه يشير إليهم كوجوه ظهور (وهم ليسوا بالمستورين فحسب بل هم المعنى الباطن نفسه)
لأنهم منجم المعرفة وشجرة النبوة ومزار الملائكة وورثة المعرفة يرث بعضهم بعضا . فيهم أم الكتاب أو الكتب المنزلة ويعرفون باسم الله الأعظم ، مثلهم مثل تابوت العهد عند اليهود ، وإلى نزولهم على الأرض يشير نزول الملائكة والروح في ليلة القدر ، « تنزل الملائكة والروح فيها » ، وهم يعرفون كل المعارف التي بلغها الملائكة للأنبياء والمرسلين ، ومعرفتهم تشمل كل الأزمان ، إنهم المحدثون الذين يتحدث الملائكة إليهم لأنهم نور قلوب المؤمنين ، والكلمة الشهيرة التي تقول « من عرف نفسه فقد عرف ربه » تعني أنه يعرف إمامه أي وجه الله بالنسبة له . وبالعكس فإن من يموت دون أن يعرف إمامه يموت موتة جاهلية أي بدون أن يعرف نفسه ، هم مفتاح الحروف القرآنية أي الحروف السرية المكنونة في مطلع السور وأحياناً كأسماء لها ، وكلهم حقيقة واحدة فما يقال عن إمام منهم يصدق على كل من الاثنى عشر الباقيين .

وإذا كانت هذه الآراء حول النبوة والامامة يسوقها قدماء الشيعة وينقلها عنهم المستشرقون ، بل ويبالغون في تفسيرها ، ومنهم المستشرق (هنري كوربان) في كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، فإننا نجد كبار مفكري الشيعة المعاصرين ينتقدون هذه الآراء كما سبق أن ذكرنا ، ويحددون دور الامام بفهمه للقرآن والسنة فهماً نموذجياً بما لديه من ميراث نبوي يجعل كلماته حججاً ونصوصاً ،

فالإمام كما يقول (موسى الصدر) في مقدمة كتاب كوربان: هو الذي يبين الأحكام من جهة ويفسر القرآن من جهة أخرى، وهو أيضاً يوسع دائرة السنة بما يضيفه من سيرته الخاصة، وهكذا نشتم من دفاع موسى الصدر أن للإمام المعصوم مركزاً خاصاً وولاية متممة للرسالة وله سلطة إلهية لتنفيذ الشريعة ولتطبيق الإسلام ومبادئه على المجتمع، وهي سلطة لا تمنح إلا لمن تحول إلى فكرة الإسلام وذابت ذاته في كيانها حتى عد استمراراً لها، وليست الولاية في نظره باطن النبوة، كما يقول كوربان، ولكنها من أسس الدين بل من أهم أركانه، بل هي قاعدة أساسية لجميع أحكام الإسلام، ويقول الشيعة: (بني الإسلام على خمس، الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، وما تؤدى بشيء مثل ما تؤدى - 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 «الصدوق»، و «الملا صدرا»، وغيرهم مشحونة بأراء باطنية، وهذه هي في الواقع الأصول التاريخية التي يستند إليها الشيعة في فهم عقائدهم.

وكيف يمكن أن نتفق مع آرائهم إذا كانوا يرون أن الولاية أو الإمامة من أركان الدين وأنه من لا إمام له بالصفات التي ذكروها، فلا دين له، وأن الإمام ينطق بميراث نبوي وأن الله قد أوصى بالائمة، فهم إذن يصدر عن سبب إلهي. ولهذا فإن أحكامهم صادقة ويقينية وهم الذين يسدون الثغرة أمام الظروف

الجديدة ، ولذلك رفض الشيعة القياس والمصالح المرسلة ، ورفضوا إجتهاج العلماء وكذلك ما نص عليه القرآن من شورى واجبة في مشئون المسلمين ، وتقول الآية (وأمرهم شورى بينهم) ويقول الله للرسول الكريم (وشاورهم في الأمر) ، وهكذا فإن الشيعة يريدون للعقل الاسلامى أن يجمد في مواجهة نصوص القرآن وأحاديث الرسول وأن يوقف التفسير على الأئمة وحدهم ، وفي هذا إلقاء تلمس لكل ما جاءت به قرائح المسلمين من آثار جليلة في مجال تفسير القرآن وفهم الأحاديث النبوية .

أما قول الامام 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 يعنى أنه يجعل أحاديث الأئمة كإضافة للأحاديث النبوية أو كاستمرار لها بعد الاستغناء عن القياس والمصالح المرسلة ، وهذا الموقف لا يتيح فرصة للقاء بين مذهب السنة ومذهب الشيعة عند القائمين بالتقريب بين مذهبين الموقفين .

٥ - الغيبة والرجعة والتقية والبداء والجفر :

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

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

أما التقية فهي - كما ذكرنا - الاحتراز عن كشف أسرار التأويل ، ويشير الشيعة إلى أن معنى التقية كان موجوداً منذ عهد الرسول ، ويدعون 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 وأتمتهم حوادث الغيب وما يقع للناس في المستقبل ، وقيل إنه ينطوي على بيان الحلال والحرام ، ويقول الجرجاني في كتاب « المواقف » ج ٦ ص ٢٢ : « الجفر والجامعة كتابان لعلي ، رضى الله عنه ، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث إلى انقراض العالم ، وكان الأئمة والمعروفون من أولادهم يعرفونهما ويحكمون بهما .»

ويقول « الإيجي » في « المواقف » : 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 الأئمة عن الغيب أو المستقبل ، فذلك من علم الله . ويدعون إلى أن مسألة الجفر ليست من أصول الدين ولا المذهب عند الإمامية ، وإنها هي أمر نقلى .

ومها يكن من دعوى هؤلاء المفكرين إلا أن عامة الشيعة يعتقدون في صحة علم الجفر ، وقد شاهدت بنفسى في العراق وفي النجف وكر بلاء بالذات نسخاً من هذا الكتاب وهو يضم وريقات محدودة العدد ينطوى على عبارات مجملة تتخذ صيغاً فضفاضة تصلح للتطبيق على نظائر وإحتمالات كثيرة في المستقبل . ومن هذا إقترح الشيعة بأنه يكشف عن حوادث المستقبل ويتنبأ بها ، ولا يستطيع تفسير نصوصه سوى الآئمة 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 المهاجرين لهذا المصحف بحجة أنه قرآن فيه زيادات على القرآن المعروف لدينا تسقط وتهاوى أمام تفسير مفكرى الشيعة لحقيقة هذا المصحف الذى نسب إلى فاطمة . وكان من الضرورى أن يحترز الشيعة عن اطلاق لفظ مصحف على هذا الكتاب فيقولون صحيفة فاطمة أو كتاب فاطمة منعاً لإشاعة البلبلة في نفوس المسلمين .

أما البداء فانه كما يقول « الشهرستانى » ص ١٣٢ أن الشيعة يميزون البداء على الله ، وأن للبداء معان ثلاث ، البداء فى العلم ، وهو أن يظهر الله خلاف ما علم ، والبداء فى الإرادة ، وهو أن يظهر الله صواب على خلاف ما أراد وحكم ، أما البداء فى الأمر ، فهو أن يأمر الله بشىء ثم يأمر بشىء آخر بعده بخلاف ذلك ، ويستطرد الشهرستانى فيذكر أن « المختار » وهو من الفرقة « الكيسانية » من غلاة الشيعة اختار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال : إما بوحى ويوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان يعد أصحابه بحديث شىء فإذا

حدث هذا الشيء جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم أن
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 حكما كالوجوب
أو التحريم ويبلغه لنبه فيعمل به المسلمون ثم يرفعه الله وينسخه ويحل مكانه
حكما آخر لإنتهاء الأسباب الموجبة لبقاء الحكم الأول واستمراره . فقد كانت
الصلاة في بادىء الأمر ناحية بيت المقدس ، ثم تحولت إلى جهة البيت الحرام .
وهذا معناه أن الله نسخ الآية الأولى وأحل محلها الآية الثانية ، ولسكن المسلمين
اتفقوا على عدم جواز النسخ في الطبيعيات لأنه يستلزم الجهل وتجدد العلم لله
وحدوثه بعد نفيه عنه :

ولهذا فإن الشيعة الإمامية رفضوا قبول النسخ والبداء بهذا المعنى . والبداء
الذي يقبلونه هو أن يزيد الله في الأرزاق والأعمار أو ينقص منها بسبب أعمال
العبد . وقال النبي : (لا يرد القضاء إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر) ولذلك
فهم يرفضون القول بالبداء الذي يستدعي الجهل وتجدد 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 قائلا « إنا
لا لسألك رد القضاء ، بل نسألك اللطف فيه » . وكذلك قول العبد : « واللطف
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 « السوق » فهو عكس الوقف إذا هو القول باستمرار الامامة في أولاد الامام ، أى سوقها إليهم . 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 لاثبات الحق ، وقد كره جعفر الصادق وأبناؤه الخروج بهذا المعنى ، وتمسكت به الاسماعيلية وفرقها ، 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 التنوى فإنه يعنى التسليم بولاية عمل وأنها بأوصية من الله ، وأنها ترجع إلى معين الولاية المرتبطة بالنبوة فى شخص النبي محمد ، أى إلى النور المحمدي أو الكلمة المحمدية الأزلية .

(الائمة الاثنا عشر)

تلتزم الاثنا عشرية بإمامة اثني عشر إماما من نسل فاطمة بنت رسول الله وعلى بن أبى طالب ابن عم الرسول ، وهؤلاء الائمة 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 في ليلة الجمعة ٢٠ رمضان سنة ٤٠ هجرية / ٦٦١ ميلادية ، قتل بسيف عبد الرحمن بن حليم ، وكان سنة حين مقتله ٦٣ عاماً .

(٢) الإمام الثاني : وهو الحسن المجتبي ، ابن علي بن أبي طالب ، وقد بويع بالخلافة سنة ١٤ هجرية . ولد بالمدينة ليلة النصف من شهر رمضان سنة ثلاث للهجرة ، وتوفي سنة ٥٠ هجرية ، أي ٦٧٠ ميلادية عن ٤٧ عاماً ، ويقال أن معاوية دس له السم على يد زوجته .

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

(٤) الإمام الرابع : علي زين العابدين ، ولد بالمدينة في شهر شعبان سنة ٣٨ هجرية ، وتوفي بالمدينة المنورة سنة ٩٥ هجرية / ٨١٤ ميلادية عن ٥٧ عاماً .

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

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

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

(٨) الامام الثامن : علي الرضا ، ولد بالمدينة سنة ١٥٣ هجرية ، وتوفي سنة ٢٠٢ هجرية / ٨١٢ ميلادية ، ودفن بطوسي من أرض خراسان .

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

(١٠) الإمام العاشر : علي الهادي : ولد بقرية في ضواحي المدينة عام ٢١٤ هجرية ، وتوفي ودفن في سامراء سنة ٢٥٤ هجرية / ٨٦٨ ميلادية .

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

(١٢) الإمام الثاني عشر : وهو الامام الحجة محمد بن الحسن : ولد في منتصف شعبان سنة ٢٥٥ هجرية في سامراء أيام الخليفة المعتمد ، وكان عمره عند وفاة أبيه الحسن العسكري ٥ سنين ، ويقال أنه إختفى يوم وفاة أبيه . وتقول الشيعة أن الله قد أتاه في هذا العمر القصير الحكمة وفصل الخطاب وجعله آية للعالمين ، كما جعل يحيى إماماً في حال طفولته وعيسى نبياً وهو في المهد .

السفراء الاربعة :

تبين لنا كيف أن الإمام الثاني عشر سمي بالإمام الغائب صاحب الزمان والامام المستور ، وكيف أن له غيبتين صغرى وكبرى ، ففي الغيبة الصغرى كان يحتاج عن الناس ويكون إتصاله بشيعته عن طريق السفراء ، وكان الشيعة

يعطون الأسئلة للسفير وهو يوصلها إلى الامام الذي يجيب عليها ويمهرها بتوقيع
ويعيدها السفير إلى السائلين . وأما الغيبة الكبرى فقد إنقطعت فيها السفارات بين
الامام وشيعته ، وتقول الشيعة أن ذلك سر إلهي كما ذكرنا ، لا يعلمه إلا الله
ونبيه والأئمة الأطهار ، وتنتهي هذه الغيبة بالرجعة أي بظهور المهدي ، وهو
الامام الغائب .

أما السفراء الأربعة فهم :

(١) عثمان بن سعيد سفير الامام الثاني عشر الأول .

(٢) أبو جعفر محمد بن عثمان ، وهو ابن السفير الأول ، وهو الذي أوصى إليه
بالسفارة بأمر المهدي .

(٣) وأوصى السفير الثاني إلى أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي بأمر المهدي
(الامام الثاني عشر) .

(٤) ثم أوصى السفير الثالث إلى أبي الحسن علي بن محمد الصيمري بأمر
المهدي . ويقال أن أولهم نصبه أيضاً الامامان العاشر والحادي عشر ، وقال عنه
الآخر أي الإمام العسكري أنه هو الوكيل والحجة والثقة المأمونة على آل بيت
الله وهو خليفة الإمام .

وقد استمر هؤلاء السؤال الأربعة في انتظار رجعة الامام الغائب صاحب
الزمان المختفي في دسر من رأى ، من عام ٢٥٦ هجرية إلى ٣١٩ هجرية ، أي
ما يعرف بالغيبة الصغرى . ولما أدرك السفير الرابع علي الصيمري أنه قد مر حوالى
سبعين عاماً على غيبة الإمام ولهذا لم يوصى بسفير بعد وفاته . وكذلك تقول
الشيعة أن الامام الغائب أرسل رسالته الأخيرة إلى نائبه الرابع (يورد هذه

الرسالة صاحب بحار الأنوار ج ٣ ص ١٠٠) ويقول الامام في هذه الرسالة :
« إجمع أمرك ولا توصى لأحد يقوم مقامك بعد وفانك ، فقد وقعت الغيبة
الثانية » ، فقال علي الصيمري : « لله شأن هو بالغه » ، وبعد هذا تبدأ الغيبة
الثانية التي تستمر إلى ظهور الامام المستور أي المهدي المنتظر .

ويرى بعض مفكري الشيعة أن رجعة الامام تشترط أن تكون قلوب المؤمنين
على مستوى عال من الصلاح والتقوى ، فالناس بفسادهم يوجبون رجعة الامام ،
وهذه الرجعة تعني أن الامام سيكشف عن سر التوحيد أي عن السر الالهي أو
الامانة التي ورد ذكرها في القرآن أو بمعنى آخر عن سر إنسان الحقيقة الشمسية
الكامل ، وكذلك فإن رجعة الامام بعد الغيبة الكبرى تؤذن في نظرهم بالقيامة .

ويشبهه بعض مفكري الشيعة مثل « آمدي » و « كاشاني » الامام الثاني
عشر بالفار قليط ، الذي جاء خبر قدومه في إنجيل يوحنا حيث تقول الآية :
« سيبعث إليكم أبي بالفار قليط » .

بين الاثنا عشرية والاسماعيلية :

يتفق الشيعة من إمامية اثنا عشرية وإسماعيلية سبعية على تعظيم الامام السادس
جعفر الصادق ، وكذلك يتفقون على إمامة من سبقه من الأئمة . والحق أن
التراث الشيعي قد بدأ يأخذ طابعه المميز عند الامام علي الأول ، ثم تبلورت
قضاياها بشكل رئيسي حول تعاليم علي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق ،
هلي التوالى .

ولكننا نلاحظ أنه في حياة جعفر الصادق ، ظهرت بوادر الانفصال
للإسماعيلية ، فقد قيل أن إسماعيل مات في حياة والده جعفر الصادق ، وأن والده

جعفر هذا قد نذره للإمامة بعده في حياته ، ويذهب فريق آخر الى أن جعفر الصادق رفض أن يمنح ابنه إسماعيل هذا الشرف لأنه كان ملتفتاً 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 رأى الإمام السادس جعفر الصادق الذى أوصى بالإمامة لابنه موسى الكاظم قبل وفاته متجاهلاً ولاية الفريق الأول لأخيه إسماعيل ثم محمد بن إسماعيل ، ولذلك ظهر إمامان فى المرتبة السابعة من الإمامة إحداهما هو الإمام موسى الكاظم وهو الذى تدين بطاعته الاثنا عشرية ويستمر التسلسل بعده إلى الإمام الثانى عشر صاحب الزمان . أما الإمام السابع عند الاسماعيلية فهو إسماعيل بن جعفر الصادق الذى يعد رأس الدولة الاسماعيلية وخلفه ابنه محمد ثم عدد من الأئمة المستورين إلى ظهور عبيد الله المهدي بعد إنتهاء دور الستر على ماسرى حين كلامنا عن الاسماعيلية بالتفصيل .

(التشيع الاثنا عشرى ومراحل تطوره) :

بينما سجل التشيع الإسماعيلى انتصارا ساحقا بقيام دولة عبيد الله المهدي سنة ٢٩٦ هـ / ٩٠٩ ، مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب واستمرارها فى مصر ، نجد التشيع الاثنا عشرى ينوء بالاضطهاد ويمثل أقلية تتأرجح بين الضعف والقوة إلى أن ظهر سلطانه على عهد الصفويين فى إيران إبان القرن السادس عشر الميلادى .

ويمكننا أن نميز بين أربعة مراحل لتطور الفكر الشيعى الاثنا عشرى : -

المرحلة الأولى :

وهى مرحلة ظهور الأئمة المعصومين وسفرائهم حتى وفاة الصيمرى آخر

السفراء عام ٣٣٩ هـ / ٩٤٠ م ، وفي هذه الفترة ظهر من مفكرى الشيعة هشام بن الحكم فى عهد الامام السادس جعفر الصادق ، كذلك أبو جعر القمى ٢٩٠ هـ / ٩٠٣ م ، وكان من بطانة الامام الحسن العسكري .

وعاش فى هذه الفترة أيضا محمد بن يعقوب الكافى ، وكان قد رحل من الرى إلى بغداد ، وقد جمع فى مؤلفه الضخيم (أصول الكافى) آلاف الأحاديث والأخبار المروية عن الأئمة (طبعة طهران ١٩٥٥ فى ثمانية مجلدات) .

المرحلة الثانية :

تمتد هذه المرحلة من بداية الغيبة الكبرى للامام الثانى عشر حتى نصير الدين الطوس ٣٧٢ هـ / ١٢٧٣ م ، وفى هذه الفترة اشتغل مؤلفو الشيعة بضبط كتب التشيع الاثنا عشرى واستكمال السنة الشيعية وتعميق مضامينها ، ومن هؤلاء المزلفين : الشيخ الصدوق (ابن بابويه) والشيخ المفيد ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م ، ومحمد بن حسن الطوس ٤٦٠ هـ / ١٠٦٧ م ، وقطب الدين سعيد الراوندى ٥٧٣ هـ / ١١٧٧ 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 ، ويحيى بن البطريق ٦٠٠ هـ - ١٢٠٤ م ، والسيد رضا الدين على بن طاروس ٦٤٤ هـ - ١٢٦٦ م ، وغيرهم كثيرون .

ويلاحظ أن هذه الفترة هى فترة ازدهار الفلسفة الاسلامية الآخذة بالفكر

الهلاينسى بداية من الكندى .

المرحلة الثالثة :

وتبدأ من نصير الدين الطوسى حتى عصر الصفويين فى إيران ، ويلاحظ أن

كتابات نصير الدين الطوس تمثل إنتهاء مرحلة التكوين الأولى في الفكر الشيعي .
وقد ازدهرت في هذه الفترة مدرسة نصير الدين الطوسي عن طريق تلامذة من
أمثال الملامة الحلبي ٧٢٦ هـ ١٢٢٦ م وأفضل الكاشاني .

وفي هذه الفترة نلاحظ اقتران التشيع الاثنا عشرى من التصوف بتأثير ابن
عربي ومدرسته ، وتجد أثر هذا في صدر الدين القونوى الذى خضع لتأثير كل
من ابن عربي ونصير الدين الطوسي . ونحن نجد تلامذة لابن عربي من الشيعة مثل
حيدر الأملى الذى عمل على التقريب بين التشيع والتصوف فى كتابه « المخطوط » ،
(جامع الأسرار ومنبع الأنوار) ، وكذلك من تلامذته الذين ساروا فى هذا
الاتجاه زين الدين تركى أصبهانى ٨٣٠ هـ - ١٤٢٧ م ، ومحمد بن أبى جمهور
الأحسانى ٩٠١ هـ - ١٤٩٥ م ، وهو صاحب (المجلى) ، ثم محمد عبد الرزاق
اللاهيجى ٩١٨ هـ - ١٥٠٦ م ، وهو شارح محمود الشبسترى الصوفى الذى توفى فى
أذربيجان عام ٧٢٠ هـ - ١٣١٧ م .

المرحلة الرابعة :

وتعد هذه المرحلة من أعظم المراحل التى ازدهر فيها الفكر الشيعى الاثنا
عشرى وهى مرحلة النهضة الصفوية ، وقد ظهرت فيها مدرسة أصفهان التى تزعمها
الميرداماد ١٠٤١ هـ - ١٦٣١ م ، وملا صدرا الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة
١٠٥٠ هـ - ١٦٤٠ م ، وعدد آخر من الاتباع والتلاميذ كأحمد علوى ، ومحسن
فيض ، وقاضى سعيد القمى .

وقد شرح فى هذه الفترة الملا صدرا موسوعة الكلينى (أصول السكافى) كما
سبق للجلسى أن فعل ذلك فى 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 لمكوف
مؤرخي الشيعة ومفكريهم حول كتابات ملاصدرا . على أني ألاحظ أن المرحلة
الماصرة قد حملت 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 النبوية القديمة بما أحتوته من كثير من الأساطير
والقصص عن الأئمة والتي يوسى بعضها باتجاهات باطنية خطيرة .

❖ غلاة الشيعة ❖

إذا كان الإثنا عشرية والزيدية قد أزهوا أنفسهم حدود النظر الديني الصحيح فيما يتعلق بموقفهم من مشكلة الإمامة، فإننا نجد فريقاً من غلاة الشيعة قد طوروا الإمامة وأدخلوا في مفهومها صفات إلهية وخرجوا إلى أن شخص الإمام ما دام يعين بنص إلهي ويحصل على علم ومعرفة إلهية فإنه إذن يكون محلاً لتجسد الله على طريقة عيسى بن مريم عند المسيحيين، أو ظهور الإمام بمظهر ناسوتي يكون مجلي للحقيقة الإلهية. ويمكن حصر اتجاهاتهم في تأليه علي والآئمة من بعده، وإتخاذ مواقف تساند هذا الرأي ومنها إعتقادهم بأن مرتبة الإمام أو الولي أسمى من مرتبة النبي.

ويلاحظ — كما يقول ابن خلدون والشهرستاني وغيرهما من مؤرخي الفرق الإسلامية — أن الذين أنشأوا هذه المذاهب الغالية كانوا قد حادوا معهم وهم يعتقدون الإسلام آراءً وثنية معارضة للدين الحق كمذاهب المزدكية والخرانية والمسيحية، مع تأثيرات غنوصية واضحة. وتعددت الفرق الغالية في الإسلام فنها «العلبائية»، «والنصيرية»، «والإسحاقية»، «والنعمانية»، «والخطابية»، «والروشنية»، «والسبائية»، «والكيسانية»، «والمغيرية»، «والبيانية»، «والكربية»، «والهاشمية»، «والراوندية»، «والحرية»، «والجناحية»، «والرزانية»، «والمنصورية»، «والكاملية»، «والغرابية»، «والذمية». ثم الإسماعيلية، والقرامطة، وغيرهم من الغلاة.

وسنعرض في هذا الفصل لجميع فرق الشيعة الغالية التي أشرنا إليها، ثم نعرض للفرق الكبرى الغالية مثل الإسماعيلية والقرامطة.

أولا : غلاة الشيعة المتقدمين : -

ينقسم هؤلاء للغلاة إلى فئات تدين بالولاء لألوهية علي :

(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 ، أنه حينما قتل علي زعم أن عليا حي لم يميت وإنما الذي قتل هو شيطان تصور بصورته ، وقد حل في علي الجزء الإلهي ؛ ولا يجوز أن يستولى عليه . وهو الذي يجرى في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك ؛ فيملاء 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 انتقلت إلى علي والأئمة من بعده ، كما يقول « المقدسي » .

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

(٢) الكيسانية : -

وهم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي ، ويقال أنه لقبه « كيسان » وقد قام بطالب بشار 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 ، وسحبت 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 التكاليف 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 الثقفي ، وقد إنتهى المختار إلى رأى الكيسانية بمد أن كان خارجياً ثم زبيرياً . وكذلك تفرعت عن الكيسانية « الهاشمية » وهم أتباع « أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية » .

ونشأت عن الهاشمية « الخرامية » و « المزدكية » و « الحارثية » ، كما يقول الشهرستاني ويقول الحارثية بإباحة المحرمات ورفع التكاليف الشرعية .

وتفرعت عن الكيسانية أيضا : « البيانية » و « الرزامية » .

أما البيانية فهم أتباع « بيان بن سمرعان التميمي » وقد قال أتباعه بانتقال الإمامة من ابن هاشم إلى بيان ابن سمرعان هذا ، وقالت هذه الفرقة صراحة بألوهية علي وأنه قد حل فيه جزء إلهي وأنه يعلم الغيب ... الخ .

أما « الرزامية » فهم أتباع « رزام بن رزام » وهؤلاء قد ساقوا الإمامة من علي إلى إبنه محمد بن الحنفية ثم إلى إبنه ابي هاشم ثم منه إلى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية ثم ساقوها إلى محمد بن علي وأوصى محمد إلى إبنه ابراهيم الإمام وهو صاحب ابي مسلم الخرساني الذي دعا إليه وقال بإمامته ، وكان أبو مسلم

على مذهب الرزامية التي ساقته الامامة إليه فيما بعد وأدعت حلول روح الإله فيه، ولهذا فقد أيد أبو مسلم إبراهيم الامام على بنى أمية ولكن أبا مسلم لم يلبث أن إنقلب عليهم وأبادهم . وكان أبو مسلم على مذهب الكيسانية الأول ودعا آل البيت ولكن جعفر الصادق أنكر عليه الانضواء تحت لواء الشيعة الاثنا عشرية ، ويقول الشهرستاني معلقا على هذا الموقف (إن أبا مسلم حاد إلى أبي العباس عبد الله بن محمد السمناح « مؤسس الدولة العباسية » وقلده أمر الخلافة) .

ومن الكيسانية أيضا خرج (المقتنع) الذي ادعى الألوهية وتابعه مبيضة ما وراء النهر ، ويذهب الشهرستاني إلى أن هؤلاء صنف من الخرامية .

ولا نريد أن نستطرد في إحصاء فرق الغلاة ، فقد تداخلت أراؤها في كثير من الأحيان مع الفرق المعتدلة من الشيعة ، ونجمل الاشارة إليها بإحصائها وقد ترددت هذه الاسماء في كتب الفرق على اختلاف فيما بينها ، على أننا سنشير في إيجاز إلى بعضها الذي كان له بعض التأثير المستمر في الحياة الاسلامية إذ أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن معظم الفرق التي أشرنا إليها قد اندثر ولم يبق له أتباع .

ونحن نشير إذن إلى هذه الفرق وهي تلك التي تفرعت عن « الكيسانية » :

فنها . الكردية — الراوندية — وقد أشرنا إلى البيانية — الكاملية —
المحمدية ، أتباع « المغيرة بن سعيد العجلي » — الباقرية — الناوسية —
الشميطية — الأفظحية — المباركية — القطعية — الهشامية ، المشار إليها آنفاً —
الزرارية — اليونسية — الشيطانية (أتباع شيطان الطاق) — الخطابية ، وهم
أتباع « أبي الخطاب الأسدي » الذي ادعى الألوهية ، وقد تفرعت عنها المعمرية ،

والزبغية ، والعميرية ، والمفضلية - الكاهلية أتباع « أبي كامل » - الغرابية ، وهؤلاء يزعمون أن الوحي غلط فنزل على محمد بدلا من علي لوجود تشابه بينهما ، وقالوا كان أشبه به من الغراب بالخراب ، والذباب بالذباب - الذميمة ، ويسمونه أيضاً « بالعلبائية » أتباع « العلاء بن خراع الدوسي » وكان يفضل علياً على النبي بل سمي علياً إلهياً ، ويسميه الأشمري « بالشرعية » .

وقد جاء أنهم سموها « بالذمية » لأنهم كانوا يذمون جبريل مشاهم في ذلك مثل الغرابية ، ويقولون أنه كان مأموراً بالنزول إلى علي فنزل إلى محمد . ومن هذه الفرقة من يقول بالوهية محمد وعلي ، ومنهم من يفضل محمداً في الأوهية ويسمونه « بالميمية » ، وأما من يفضلون علي ويؤطونه وحده فيسمونه « بالعينية » ، ومنهم من قال بالوهية أصحاب الكساء ، وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، وهؤلاء هم « الخمسة » الذين يقولون بخمسة آلهة يزعمون أن الروح الحائلة فيهم واحدة وأنه لا فضل لواحد منهم على الآخر ويكرهون أن ينطقوا بإسم فاطمة بالتأنيث فيقولون (فاطم) .

وهناك من فرق الخلاة أيضاً « القصيرية » الذين يؤطون علياً ، والأسحافية والنعمانية والروشنية وغيرهم من المشبهة والقائلين بالحلول وتناسخ الأرواح ، ويقال أنهم تأثروا بفرق غنوصية مسيحية مثل « الماركونية » و « الفالانثنية » ، وقد قالت بعض هذه الفرق الإسلامية بأقانيم خمسة بدلا من الثلاثة المسيحية ، أما « الروشنية » فهي فرقة ظهرت في أفغانستان قبل إعتلاء الامبراطورا « أكبر » لعرش الهند ، ومؤسسها هو « بايزيد » الأفغاني المولد والعربي النسب ، وقد تأثر في شبابه بالمانوية عن طريق الاسماعيلية الذين كانوا منتشرين في ذلك الوقت في منطقة خراسان الجبلية ، وكانت مبادئه تتفق مع مبادئ الصوفية إلا أنه أخذ

ينحرف شيئاً فشيئاً عن العقائد الإسلامية . ويقال أن تعاليمه تشابهه إلى حد كبير مع تعاليم طائفة فقراء الهنود القائلين بوحدة الوجود ، أي بسريان الله في جميع الكائنات التي هي مظاهره وأن المعلمين الدينيين ويسمون « البير » هم مظاهر الألوهية العظمى ، فالبير إذن هو ممثل الله وهو معيار الخير والشر وأنه هو الذي يعلم باطن الشريعة وأن إكتساب الكمال الديني أي معرفة المعنى الباطن لا يتم إلا بالرياضيات الروحية وإرشاد البير ، ومتى بلغ الإنسان هذا الكمال إرتفعت عنه التكاليف الشرعية ، وعلى هذا النحو فيكفي هؤلاء ، كما يكفي الإسماعيلية على ما سنرى - مجرد الإيمان الباطن دون النظر إلى الأعمال الظاهرة التي تبدو بالقياس إلى باطن الإيمان أمراً لا قيمة له .

ويضيف الشهرستاني أسماء فرق أخرى إلى ما ذكرنا منها : « الكيالية » أتباع « أحمد بن الكيال » ، « والحربية » أتباع عبد الله بن عمر بن حرب السكندی وهي فرع من البيانية- قالت بانتقال الإمامة عن طريق تناسخ روح الله التي إنتقلت من عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى عبد الله بن عمر بن حرب . و « الجناحية » وتقول بالتناسخ وإنتقال الإمامة من أبي هاشم إلى عبد الله من نسل جعفر بن أبي طالب ، وقد ادعى عبد الله هذا أن روح الله تناسخت حق وصلت إليه ، وبعد موته إنتسخت الجناحية إلى فريقين . وغيرها من الفرق الفرعية التي لا مجال لذكرها هنا .

وملاحظاننا على هذه الفرق الغالية أنها قد تخبطت فيما بينها بالتصريح بأراء 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 الإسلام حاملين معتقداتهم

القديمة كرواسب لم يستطيعوا التحلل منها أو على رأي آخر لم يكونوا على إيمان قوى ، ولهذا عملوا على تلبيس الحق بالباطل وادخال مذاهبهم الفاسدة على العقيدة الإسلامية البسيطة السدحة . وإذا كان القرآن وهو دستور الإسلام ومرجعه الأساسي يقرر بشرية محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء ، فكيف يمكن التسليم بأوهية الأئمة ابتداء من علي ، وكيف يحصل الأئمة على علم إلهي وأن تكون أخصاصهم خالدة وأزلية أبدية وأن يرتبط وجودهم الشخصي بوجود الكون بأسره .

والأمر الثاني هو أن معظم هؤلاء الغلاة قد وجدوا الطريق سهلاً إلى التولية 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 الأفعال 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 إندثر ولم يعد لها أي تأثير في حياة المسلمين ، لتهانت معظم آرائها وعدم إستقامة نظراتها إلى الدين .

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

ثانياً: الإسماعيلية

نشأة الاسماعيلية :-

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

والامر الذى لا شك فيه أن جعفر الصادق هو الذى وضع الخطوط العريضة لإطلاق 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 رأى العام الاسلامى للتفرقة الحاسمة بين السنة والشيعة 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 ، الامر الذى تجاوب معه رأى العام الاسلامى حينذاك . ومن ثم بدأ الانفصال الكبير بين السنة والشيعة ، ثم بين الاسماعيلية والاثنا عشرية فى نطاق حركة التشيع .

وتنسب الاسماعيلية الى الامام (إسماعيل بن جعفر الصادق الأكبر) وكان المعروف أن إسماعيل سبيل والده فى الامامة ويصبح الامام السابع وذلك تطبيقاً الآية القرآنية القائلة : « وجعلناها كلمة باقية فى عقبه » . وقال بعض المؤرخين أن الاسماعيلية سميت « بالسبعية » أيضاً إما لأن إسماعيل هو الامام السابع ، وإما

لأن إسماعيل هو الامام السابع ، ولما لأن العالم قد بنى على أصول سبعية على رأى الفيثاغوريين أو الصابئة ، وقد رد الداعى مؤيد الدين ، على ذلك ورفض هذا الادعاء بشدة فى كتاب (المجالس المؤيدية) .

وينهب بعض المؤرخين إلى أن الامام جعفر الصادق كان قد أوصى بإمامة إسماعيل فى حياته ، ولكنه حينما وجدته ملتفاً حول د أبى الخطاب الأسدى ، هذا الرجل الفاسق شارب الخمر والولوع بالنساء ، سحب منه الوصية بالامامة ، ويقال إن أبى الخطاب هذا كان يؤله جعفر الصادق ويدعى أنه - أى أبى الخطاب - رسول له ، 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 بإمامة 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 ١٤٨ هـ ، 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 الأسدى وأتباعه بتولية أبىه محمد اماماً من بعده ، وكان العباسيون يجدون فى طلبه وسمى « بمحمد المسكتوم » فكان ينتقل من مكان إلى مكان سراً وأتى من بعده أئمة ثلاث إلى عام ٢٩٦ هـ ، وهم : عبد الله ، 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 منها . وأيضاً فإن الامام الثاني عشر والامام الغائب عند الأثنا عشرية لم يزل غائباً ، ولكنه عند الاسماعيلية قد ظهر بظهور و أبو عبيد الله الفاطمي ، في شمال أفريقيا ، وبظهوره بعد هربه إلى بلاد كثيرة آخرها مصر انتهى دور الستر وبدأ دور الظهور منذ عام ٢٩٦ هـ .

ومع هذا فإن معرفتنا بالاسماعيلية تبدأ في أواخر القرن الثالث للهجرة حينما ظهر القرامطة في البحرين والشام وروعوا العالم الاسلامي بهجماتهم الوحشية على الأمنين في الحجاز وفي الشام وفي اليمن على ما سنرى ، والأمر الثاني الذي كان من شأنه إسدال ستار من الغموض حول حركة الاسماعيلية أن أئمتها في دور السترأى أسرة (محمد بن اسماعيل) كانت لا تستقر في 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 إلى شمال أفريقيا وأعلن هناك الدولة المهدية وألّف جوله الأنباع من كل جهة بعد هروبه من سجنه في سلجماسة والتفاف البربر حوله وتسميته بإسم عبيد الله المهدي ، ويعتبر عبيد الله المؤسس الأول للدولة الفاطمية التي حكمت شمال أفريقيا ومصر زهاء ثلاثة قرون وقضت على دولة الأغالبة في المغرب ، ثم مالبت أحد خلفائه وهو معد بن تميم (المعز لدين الله) أن انتزع مصر وجزءاً من الشام من العباسيين وأنشأ مدينة القاهرة والجامع الأزهر وكان قائده في الغزو جوهر الصقلي ، واستند الفاطميون في سلطانهم إلى دعوى الانتساب لآل البيت تلك الدعوى التي تشكك فيها العباسيون واعترف بها بعض المؤرخين مثل المقرئزي وابن خلدون وأبي الفداء .

وإن كان هذا هو التاريخ السياسي للدعوة الاسماعيلية فاننا يجب أن ندرك أن هذه الدعوة قد قامت من الناحية العقائدية على النتائج المستخلصة من آراء الشيعة

الأوائل حيث بالغ الاسماعيلية فأرسلوا هذه النتائج إلى نهاياتها المنطقية فما دام للإمام صفات تجعل منه صاحب التأويل ، وصاحب الوصية والحاصل على علوم الجفر والعلوم الذوقية الإلهية من الميراث النجوى فضلاً عن معرفته التي تسمو على معرفة البشر وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها فإن هذه الصفات التي يخلعها الشيعة على الإمام قد تبلورت عند الاسماعيلية وتمخضت عنها صورة الهيئة للإمام كمدن للعرفان الشيعي ، وكقمة للراتب الدينية عند الشيعة الاسماعيلية ، وهكذا نجد الطريق - كما سنرى - مهاداً لاستخدام الصيغة المسيحية في حلول اللاهوت في الناسوت أو الصيغة الزرادشتية في حلول الأنوار الإلهية وفي مقدمتها النور المحمدي في الإمام عند الاسماعيلية على وجه الخصوص وعند الشيعة ومفكريهم على وجه العموم مع حذر وتحفظ شديد تطبيقاً لمبدأ التقية عندهم .

وقد دأبت الاسماعيلية على تسجيل آرائها منذ نهاية القرن الرابع الهجري ، ويقال إن الإمام أحمد آخر أحفاد اسماعيل وأحد أئمة دور الستر هو الذي أشرف على كتابة رسائل انخوان الصفا وهو الذي وضع الرسالة الجامعة ، وكان ذلك في فترة سابقة على فترة وضع المؤلفات الكبرى في التشيع الاسماعيلي في نهايات القرن الرابع الهجري حيث ظهرت مؤلفات اسماعيلية فلسفية - لأبي حاتم الرازي ، ولأبي يعقوب السجستاني ، ولأحمد بن إبراهيم النيسابوري ، ولحميد الدين الكرهاني الذي كان داعياً للحاكم بأمر الله ، ويعد حميد الدين هذا أول كاتب إسماعيلي يضع أسس مذهب الدرود الذين تفرعوا عن الاسماعيلية بعد وفاة الحاكم بأمر الله ، ونجد بعد حميد الدين سلسلة من كتاب الاسماعيلية من أمثال مؤيد الشيرازي ، وناصر خسرو... الخ .

إنقسام الإسماعيلية :

لقد استمرت الخلافة الإسماعيلية ممثلة في الخلفاء الفاطميين رغم ظهور حركات في نطاق الدعوى الإسماعيلية كان من الممكن أن تغير اتجاه سلسلة الإمامة الفاطمية بسبب التنافس الشديد الذي أثاره زعماء الحركات الباطنية وكان يخشى منه على الإمامة المستقرة في مصر والشام ، فقد بدأ واضحا أن زعماء القرامطة وأصحاب قلعة آلموت كانوا يضعون أنفسهم في مصاف الأئمة والخلفاء الإسماعيلية رغم أنهم من حيث العقيدة وواقع الأمر يدينون بالفعل لإمام الإسماعيلية الأكبر وخليفتهم الفاطمي صاحب السلطان في القاهرة ، ويبدو هذا واضحا بما انتهى إلينا من نصوص مجالس الدعوة الفاطمية أي الإسماعيلية .

ولكننا نلاحظ أن وحدة الصف هذه بين الإسماعيلية قد استمرت حتى الخليفة الفاطمي الثامن وهو « المستنصر بالله » (٤٨٧هـ / ١٠٩٤م) إذ إنقسمت الإسماعيلية بعد وفاته إلى فرعين : الإسماعيلية الشرقية ، والإسماعيلية الغربية المستعلية .

(١) أما الإسماعيلية الشرقية فهم إسماعيلية فارس ، وكان مركزهم قلعة آلموت وسنعرض لمذاهبهم بالتفصيل ولتاريخهم في قلعة آلموت حتى تدميرها على يد هولاء قائد التتار . ولكن الذي يجب أن يكون موضع الدراسة المستندة هو مدى استمرار هذه الدعوة ، ويقال إن الإسماعيلية الشرقية تنسب إلى (نزار) ابن الخليفة المستنصر بالله الفاطمي وأن الحسن الصباح صاحب قلعة آلموت ينسب إلى نزار هذا . عن طريق ابنه الأصغر ومن ثم فقد سميت الإسماعيلية الشرقية باسم (النزارية) نسبة إلى نزار بن المستنصر بالله الفاطمي . وقد قتل نزار مع ولده

عام ٤٨٩ هـ : ويسمى أتباع النزارية الآن باسم (الخوجا) (Khojas)
ويعترفون بالأغا خان كزعيم روحى لهم .

(٢) أما الاسماعيليه الغربيه المستعليه والتي كانت توجد في مصر واليمن ، فإن أتباعها يقولون بإمامة (المستعلى بالله) الابن الثاني للمستنصر بالله ، أما الابن الأول فهو نزار رأس الاسماعيليه الشرقيه على ما ذكرنا ، والمستعليه من الاسماعيليه تسير على طريقه الفاطميين في الدعوة والمذهب ، ونجد أن آخر إمام عندهم هو الامام الفاطمي « أبو القاسم الفاطمي ، ابن الخليفة العاشر الأمر بأحكام الله المتوفى عام ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م ، وهو الامام الحادي والعشرون في سلسلة الامامة البادئة بعلي بن أبي طالب ، وقد إختفى هذا الامام وهو طفل ويسمى أتباعه في الهند باسم (البهرة) ويقولون بوجود غيبه الامام مثل الاثنا عشرية ويعلمون ولاهم للداعي ، وداعي دعواتهم اليوم هو (طاهر سيف الدين) ويسمى أيضاً « بنائب الغيبه ، ويقم في بومباي بالهند وهو ممثل الامام الغائب .

ولهذه الطائفة الاسماعيليه الغربيه مؤلفات عدة كتبت في القرن السادس والسابع والثامن والتاسع الهجري ، منها ما كتبه ابراهيم بن الحامدي الداعي الثاني والمتوفى في صنعاء ٥٥٧ هـ ، وحاتم بن ابراهيم الداعي الثالث المتوفى سنة ٥٩٦ هـ ، والداعي الخامس علي بن محمد الذي رد على نقد الغزالي للتعليمية وتوفى سنة ٦١٢ هـ والداعي الثامن حسين بن علي المتوفى ٦٦٧ هـ ، ثم الداعي التاسع عشر وهو ادريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢ هـ .

عقائد الإسماعيلية

مذهب التأويل الباطني :

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 الى آخر ، ومن ثم فقد ظهرت عقائد إسماعيلية مختلفة ومتضاربة ، فمثلا نجد النخشي في كتابه (المحصول) - والنخشي هذا أحد الدعاة في الدولة السامانية قتل سنة ٣٣١ هـ / - نجده يخالف أبا حاتم الرازي داعي بلاد الديلم في كتابه (الاصلاح) ، ثم نجد الداعي أبي يعقوب السجستاني في بخارى والمقتول في نفس السنة التي قتل فيها النخشي ، نجده يؤلف كتابه (النصر) الذي يدافع فيه عن آراء النخشي ؛ ثم يأتي حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١١ هـ ، فيحاول التوفيق بين هذه الآراء المختلفة في كتابه (الرياض)

وعلى أية حال فقد أفضى بهم تمسكهم بالتأويل الباطني الى اعتبار أن العبادة نوعان : عملية ظاهرة تختص بفرائض الدين وأركانها ، وعلمية باطنية تقوم على التأويل ، ويلاحظ أن الإسماعيلية لا يظهرون من عقائدهم إلا ما كان لا يخالف العقائد السائدة مخالفة صريحة ، فمثلا في الفقه يحاولون أن يكون مذهبهم المعلن للعامة قريبا من مذهب الشافعي ومالك ، فيما عدا ولاية الامام ووجوب طاعته ، وهذا ما فعله القاضي النعمان ، أما الآراء السرية التي تجعل من الأئمة شبه آلهة ، فكانت تلقى في مجالس الدعوة برئاسة داعي الدعوة الإسماعيل ، وهذه الآراء السرية هي حصيللة علم الباطن ، أي العبادة العملية ، ولا يعلم سرها إلا الأئمة وهم الراسخون في العلم كما جاء في القرآن الكريم ، وإذا كان الأنبياء قد اختلفوا 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 الإنسان الظاهر يدل على نفسه وهي باطنه ، وكذلك كل ما ظهر من العبادة العملية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن لا يعمله إلا الأئمة وكبار الدعاة .

وقد رأينا فيما سبق كيف أن الدعوة الإسماعيلية 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 التكليف الشرعية ، فتأويل الصلاة عندهم مثلا أنها الإتجاه القلبي نحو الإمام ، والصوم هو عدم إفشاء 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 لقصص الأنبياء إذ رفضوا أن يقع الأنبياء في أي خطأ . ، أو حتى أن

يقدموا على خطأ ما ، إذ أن الأبياء في نظرهم معصومون من الخطأ .

الإمامة عند الاسماعيلية :-

على الرغم من وجود اختلافات بين الاسماعيلية إلا أنهم يتفقون على ضرورة وجود إمام معصوم منصوح عليه من نسل محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، وتتسلسل الإمامة بالوصية من الأب إلى الابن . ومع هذا فإن بعض أئمة الاسماعيلية لم يتقيدوا بصورة هذا التعاقب في الفترات السابقة والإحقة على السواء . وكان هذا الخروج عن صورة التعاقب بسبب اعتبارات سياسية .

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

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

وهم يسرقون الأدلة للدلالة على كل صفة من الصفات فشلا يقولون : إن

الإنسان لا يعرف إلا بوجهه ، ولما كان الإمام هو الذي يدل العالم على معرفة الله فيه إذن يعرف الله فهو وجه الله أي الذي به يعرف الله ، وأن اليد هي التي يبطش بها الإنسان ويدافع بها عن نفسه ، والإمام هو الذي يدافع عن دين الله ، فهو يد الله ... وهكذا نقول عن بقية الصفات التي خلقت على الإمام .

الإمام المستودع ، والإمام المستقر :

يفيضي التمييز بين إمام مستودع وإمام مستقر ، فالإمام المستودع هو الذي يكون وصياً على ابن أحد الأئمة في حال طفولته ، وحينما يبلغ هذا الطفل مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً ، ويقضى الإمام المستودع عن مرتبته ، والإمام المستقر هو صاحب النعش الشرعي والسلطان الروحي وعصمته ذاتية وله الصفات التي أشرنا إليها ، أما الإمام المستودع فلا يتمتع بسلطان روحي ، ولا حق له في نقل الإمامة إلى أحد أبنائه ، بل يحتفظ بمرتبة الإمامة لصاحبها الشرعي ويحكم بإساره ، أما عصمته فعصمة مكتسبة فحسب .

مفهوم الإمامة :

ويرى د. اسماعيلية الموت ، أن مؤسس الإمامة ودين القيامة الإسماعيلية على الأرض هو آدم الأول ، الصورة الأرضية لآدم الملبسوتي ، وقد أفتتح به دور الكيف الأول ، وهو أول الأئمة على هذه الأرض . أما آدم الجزئي الذي نفتسب إليه فهو إمام دورنا الذي نعيش فيه الآن وهو دور ستر .

والإمام عند الإسماعيلية هو ظل الله على الأرض وهو الإنسان الكامل الذي اجتمع فيه اللاهوت والناسوت ، وقيل : « من لم يعرف إنسان زمانه الكامل فإنه سيبقى غريباً » ، ويقول هو عن نفسه : « من رأى فقد رأى الله » . وهنا

نرى كيف ترجع معاني الاسلام الباطني على الاسلام الظاهري عند الاسماعيلية الذين يرون أن الامام هو صورة الانسانية كشال للصورة الالهية ، وهو الذي يضطلع بمهمة الخلاص ، أي عودة الموجودات إلى أصلها أي إلى العالم الروحاني حيث لا تبديل ولا تغيير ، وينتج عن هذا التيار :

(١) أن معرفة الامام أي الانسان الكامل هي المعرفة الوحيدة لله ، إذ أن الامام هو المظهر الالهي الاول ، 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 الذي يعرفنا بوجود المصباح ، هذا النور مثله كأولياء الله أو الأئمة فهم ليسوا الله نفسه ولكنهم لا ينفصاون عنه وينبشون عن حقيقته ، فالامام هو مظهر الحضرة الالهية والهادي إلى وحيها وهو الحجوة العظمى والكفيل الذي ينوب عن الالهية اللامعومة لنا . وإلى هذا المعنى تذهب خطبة الامام حسن على ذكره السلام حينما أعلن قيام القيامة في الموت : د مولانا هو قائم القيامة ومولى السكائنات وهو الوجود المطلق المنزه عن كل التمرينات والتحديدات الوجودية كلها . لأنه يتعالى عليها ؛ يفتح باب رحمته ويجعل ، بنور معرفته ، من كل كائن ، ناظراً وسامعاً ومتكلماً إلى الأبد . وباعتبار الامام 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 الانسان الباقي الذي يظهر وبه الله .

(٢) أما النتيجة الثانية فهي أن معرفة النفس نترض 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 إمامه وهذه هي المعرفة التى وعد بها الامام الاول :
كن مؤمناً بى أجعلك شقيقاً بى مثل « سلمان » .

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

والنصوص الفارسية تشير إلى الطرق الممكنة لمعرفة الامام : فنحن نعرف أنفسنا أولاً من خلال صورتنا الطبيعية ثم نتعرف بعد ذلك على اسمنا الرسمى ولسبنا الأرضى، أما قمة المعرفة التى هى الاقرار بالامامه فإن جميع أفراد الدعوة الاسماعيليه يشتركون فيها، ثم أخيراً توجد معرفة ثانية وهى معرفة الانسان بحقيقته وهذه المعرفة تسمو على كل أنماط المعرفة الأخرى وتنير القلب ولا تكون إلا للحجة .

الامامة والقيامة :

يرى الاسماعيليه أن دخول الحقيقة والدين الروحاني إلى ليل الباطنية أى إلى دور الستر الحالى بدأ بآدم الجزئى لإمام هذا الدور ، ويرى الاسماعيليه الموت أن حقب النبوة التشريعية الست الكبرى التى يرمز إليها بالأيام الستة التى خلق فيها الكون إنما تمثل ليل الحقيقة الباطنية أو ظلام الدين الالهى حيث تسود الشريعة وتختفى الحقيقة ، ويظهر فيها حجة الامام وكافله كنائب عنه ولا تتجلى فى هذه الحقب معرفة الامام فى جوهرها الحقيقى، بل تظهر فى اليوم السابع غداة الأيام الستة . وفى هذا اليوم وهو يوم القيامة أو الحشر تظهر الحقيقة الالهية وفيه تظهر الشمس (لأنه يوم القيامة أو يوم الحشر) .

مرتبة الامام ومرتبة النبي :

بينما ترى الاثنا عشرية أن النبي هو المشرع صاحب المرتبة الأولى في الدين ، وترى الاسماعيلية الفاطمية أن النبي هو المثل الأرضي للعقل الأول ، نجد أن مدرسة ألموت الاسماعيلية تضع النبي في مرتبة ثالثة إنفاً مع النسق الذي وضعته الاسماعيلية الأولى حيث تتتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام ، (س) سلمان ، جبريل ، الحججة ، (م) محمد النبي .

ويرجع ومنع النبي بهذه الصورة إلى أنه باعتباره ناطقاً أي مبلغاً للشريعة فهو يدعو الناس نحو الإمام الذي يمثل المعنى المستور لهذه الشريعة ، ولهذا فإن عمله كداع ينتهي بمواجهة الحججة أي إمام عصره ، ويفسر التأويل الإسماعيلي مهمة الأنبياء والرسل على هذا النحو باعتبارهم مجرد دعاة الأئمة في عصورهم ، وهكذا ينعكس الوضع بين النبي والإمام .

وكذلك فإن المستجيب للدعوة الإسماعيلية يسير على منوال النبي الداع فيحاول الاقتراب من الحججة والاتحاد به ويعد هذا تحقيقاً لوعده الإمام الأول للمستجيب بأن يجعله شديداً به مثل سلمان .

أما علاقة الإمام بالحججة فهي مثل علاقة الواحد (المبدع الخلاق) بالعقل الأول الذي صدر عنه ، ولكن هناك حالة فريدة تقع عهد سلمان وحده إذ يقال إن جوهره كان هو نفس جوهر الإمام .

وعلى العموم فإن هدف المستجيب للدعوة الاسماعيلية هو الترقى لكي يتحد بالحججة ، حتى يمارس بنفسه مرتبة سلمان الفارسي ، أي أن يبلغ سلمان وجوده ، أي سلمان العالم الأصغر ، يقول الإمام أي إمام قلعة ألموت وشيخ الجبل : « أنا مع

أصفيائي حيثما سألوا عنى على الجبل ، فى السهل ، وفى الصحراء ، ومن أطلعتته على حقيقة ، أى على معرفة الصوفية لذاتى ، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى ، وتلك هى القيامة الكبرى .

وعلى هذا النحو تصبح الامامة الكبرى مرتبة وصول معرفى تحصل للمستجيب عند اتجاذه الروحانى مع صورة الامام وصورة سلمان بعفة خاصة ، وهذا يعنى أن الاسماعيليه قد أخذت طريقها بتماليمها الى قلب التصوف المتأخر وهو ما يعرف بالتصوف الباطنى أو التصوف العلى .

نظرية الزمان الدورى :

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

والامر الذى لا شك فيه أن تداخل المراتب فى الفلسفة الاسماعيليه يجعل من الامام الاسماعيلى ممثلاً لما يهواه من أشخاص روحانية ، هذه الأشخاص التى يعبر عنها بأسماء الملائكة . ونجد أن المرتبة الطبيعية الأرضية لها إمامها وهو الإنسان الكامل الأرضى وهو الكلى الصادر عن آدم الروحانى الذى كان أصله العقل

الثالث الذى سيصبح عاشراً بعد تخلفه على ما سئرى. أما عالمنا الطبيعى الذى يرأسه آدم الأول الكلى ، هذا العالم الذى يعتبر نموذجاً طبيعياً مرئياً للعالم العقلى أى لعالم الابداع الملائكى الأول ، فهو الذى ينطوى على الانسانية المستجيبة لدعوة الملاك العاشر أو العقل العاشر . أما آدم الأرضى البدائى فقد ظهر فى سيلان برافقه سبعة وعشرون مرافقاً ، وهم صفوة المؤمنين بالملاك العاشر الذين يسمون روحياً وفيزيقياً على بقية الآدميين فى الأرض ، ويعتبر آدم الأرضى البدائى هذا مظهراً لآدم الملكوتى وحجابه أى بابه وفكرته وكلمة معرفته وجوهر فعله ومتلقى أنواره والمعصوم من الخطأ .

وقد لا تصف بصفاته الأئمة الأولياء دوراً بعد دور ، إذ أن دوره كان دور الكشف ، أى الدور الذى يدرك فيه الناس الحقائق الروحية مباشرة بدون رمز ، و آدم الأول هذا هو الذع أبداع الدعوة الشريفة فى هذا العالم وهو الذى أقام حدود عالم الدين ووزع لثني عشر داعياً من مرافقيه ، وأقام لثني عشر حجة؛ ومن ثم فهو مؤسس الحدود الباطنية المتصلة والمستمرة من دور إلى دور ومن حقبة إلى حقبة حتى عهد الاسلام وما بعد الاسلام .

و حينما نص آدم الأول على خليفته نقل إلى عالم الابداع وكانت مرتبته بعد الملاك العاشر أى آدم الملكوتى الذى كان فى مرتبة العقل الثالث وأنزله ضلاله إلى 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 الاسترويل دور الستر دور كشف .. وهكذا ، وتتعاقب هذه الأدوار حتى قيامة القيامة التى

يكمل بها إستهلاك كورنا ، وتعود إنسانيتنا وملاكها إلى حالتهم الأصلية .
ويشير الأئمة الأولياء إلى أن الدور الكبير أو الكور الأعظم يمتد ٣٦٠٠٠ سنة .
ونحن نعيش الآن دور ستر بعد دور كشف وقد حدث خلال الثلاثة آلاف
سنة الاخيرة من دور الكشف السابق اضطرابات أجبرت الكبار الأعلين على إعادة
نظام الأسرار والتقية ، لأن الانسانية لم تصبح جديدة بتنازل أمور الغيب ، فلا بد
من إبداع شريعة جديدة لا يستطيع تأويلها إلا ذوو الولادة الجديدة في عالم الرموز
إلى قيام القيامة . وفي خلال هذا الاضطراب الاخير خرجت الانسانية من الجنة إلى
السقوط في الهاوية ، وخان آدم الأمانة بتأثير إبليس وكذلك فهو قد رفض
تنصيب الامام الياسع آدم الذي نص عليه أبوه « هنيذ » آخر أئمة دور الكشف
السابق ، وكان إبليس من حدود الدور السابق أما الآن - في دور الستر - فهو يظهر
في صورة برزخية مسرعة إلى الارض . رآدم الذي نعرفه أي آدم الارضى هو
أول امام في هذه الأرض .

وتد أشار « حميد الدين الكرمانى » ، ٥٤٠٨ - ١١١٧ م ، الى وجود مطابقة بين
الحدود الباطنية : العليا منها والارضية ، ويشكل مجمل كل من الحدود الفوقية
والارضية عشر درجات يتصل بعضها ببعض على شكلين ثلاثى وسباعى :

(١) الشكل الثلاثى :

أ - يوجد ناطق على الأرض ، أى نبي مبلغ بشريعة وبقانون إلهي ، أى
نص ظاهري . وهذا الناطق هو الشبيه الارضى للعقل الأول ، الذي بدأ الدعوة
في السماء .

ب - الوصى أى الامام مستودع الوحي النبوي والورث الروحاني المباشر

للنبي ، وإمام الحقبة الاولى ووظيفته التأويل الباطني وهو بهذا يعتبر شبيهاً للعقل الثاني أو النفس الكلية .

➤ — الامام الذي يديم التوازن بين الباطن والظاهر خلال الدور ، وهو شبيه العقل الثالث أي آدم الروحاني .

(٣) الشكل السباعي أو الحدود السبع :-

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

ناسوت الامام ولاهوته :

ناسوت الامام ليس هو الجسد المعروف لنا بل هو أثري كافور ، ينتج من

مغناطيس كوني يمارس عمله على أجساد المستجيبين الاثيرية ونفسهم الريحية ،
 . وإذن فهو ليس جسداً مكوناً من لحم وعظم مثل بقية أجساد الناس .

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

ومنذ الوقت الذي ينص فيه على الامام الجديد يصبح هذا الامام مرتكز
الهيكل النوراني وتكون لاهوتيته وإمامته هي الجسد الروحاني المسكون
من كل صور المستجيبين النورانية . ولكل امام من الأئمة هيكله النوراني
القدس الخاص الذي يتكون بهذه الطريقة ، ويشكل مجموع الأئمة الهيكل النوراني
وهو قبة الهيكل النوراني الأعظم ، وعندما يترك امام من الأئمة هذا العالم يرتفع
هيكله معه إلى أحشاء الملاك العاشر (آدم الروحاني - الانسان الملكوتي) ثم
ينتظرون هناك جميعاً قيامة القائم أو امام القيامة الذي ينحتم الدور ليرتفع
معه عند مجيئه لخلافة الملاك العاشر .

ولدى كل قيامة كبرى من اللاتي ينحتمن دور ستر أو دور كشف يأخذ
الامام الاخير القائم كل هيكل الحدود معه ويرتفع إلى عالم الابداع حتى يخف
الملاك العاشر . أما الملاك العاشر نفسه فيصعد في عالم الابداع الذي يجذب به معه

بكامله فى هذا الصعود ، وهكذا فإن كل قيامة كبرى ، وكل ختام دور يسمح للملاك الانسانية أن يقترب بنفسه ويرأسه من مرتبته ومرتبتهم الأصلية ، وكذلك فإن تعاقب الأدوار وألوف تسنين ينهى الزمان أو الأبدية الممتخلفة الناتجة من برزخية الملك الآبية ، وهكذا نجد أن فعل الخلق وفعل الابداع وجهان لصيرورة واحدة تفضى إلى نفس النهاية ، ويصبح معنى إحداث العالم وغايته هو ايجاد أداة يعود بها آدم المملوك إلى مرتبته المفقودة وذلك بمساعدة جميع الذين يقبلون دعواته فى عالم الابداع قبل وجودهم على الأرض أو من يستجيبون لدعوة الانبياء والأئمة فى هذه الحياة . أما الكافرون والجاحدون فترتفع صورهم البرزخية إلى رأس ذنب التنين وهى منطقة يسميها علم الفلك بهذا الاسم وتعتبر منطقة البرازخ التى يدور فيها الجرم الأزل الذى يحتوى الشياطين الانسانية وكذلك الأفكار والآراء الشريرة التى تحدث فى الشر عالم البشر .

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

التناسخ :

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

فلسفة الاسماعيلية

١ - معنى الفلسفة عند الاسماعيلية :

يستند الاسماعيلية إلى حديث نبوي يقول : (إن بين قبري وبين هذا المنبر الذي أهدى الناس منه لروضة من رياض الجنة) ، ويفسر الاسماعيلية منبر الهداية بأنه إشارة إلى الشريعة وفرائضها وأحكامها ، أما القبر فهو الفلسفة التي يموت فيها ظاهر الشريعة ، أما روضة الجنة بين المنبر والقبر فهي روضة الحقيقة الباطنية ومجال البعث والاحياء ، حيث يبحث الذي تكشفت له بوطنها إلى حياة جديدة دائمة . فالفلسفة إذن مرحلة تعليمية واجبة للبعث والتطهير ، ولهذا سماهم الغزالي بالتعليمية .

فليست المسألة مسألة توفيق بين الشريعة والحقيقة ، بين النقل والعقل ، بين الدين والفلسفة ، كما هو الحال عند الغزالي وابن سينا وابن رشد ، ولسكنه موقف جديد يستهدف زوال الشريعة نهائياً وتحولها ثم تبحث العقيدة من جديد في ديانة جديدة وهي الحكمة الالهية ودين الحق ، والتأويل هو أداة التحويل الذي يرد المعطيات الواقعية إلى مصادرها الباطنية حيث منبع الحكمة والفلسفة التي تفتى بالكشف أو بالعرفان وهو الطريق إلى الولادة الروحية أي البعث .

ب - العقيدة الاسماعيلية :

لقد رأينا كيف أن تمت إختلافاً كبيراً بين كتاب الاسماعيلية ومؤرخيهم حول الأسس الفلسفية لعقيدتهم ، فمنهم معتدلون يخشون ثورة العامة وإنكارهم للخلو ، فيذهبون إلى حد الإنكار لمذهب الحلول وتأليه الأئمة ،

ومنهم من أظهر غلوه في كتاباته وكان يقصد بها الأتذيع في غير أوساط خاصة الإسماعيلية .

والواقع أن الطائفتين تسيران في نفس الانجاء الى تالية الأئمة كما يبدو من الصفات التي خاها على أئمتهم رغم الحرص الشديد الذي التزمه المعتدون والغلاة على السواء .

ولا يسع أى مؤرخ للتعقيد الإسماعيلية أن يختار نسفاً واحداً بعينه لكي يعطى صورة حقيقية متكاملة لهذا المذهب الذي اختلف المؤرخون في تحديد هيكله العام وبنيته الحقيقية .

ولهذا فإننا سنعرض في كتابنا هذا لصورتين من صور هذا المذهب ويظهر في كل منهما أثر الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض ، والصورة الأولى هي خلاصة مواقف المعتدلين من الإسماعيلية الذين يحاولون التمشي مع آراء الجمهور ولو أنها تكشف عن غلو مستتر لا سيما في جعلهم الأعداد أصولاً لعقيدتهم تحت تأثير فيثاغورى . أما الصورة الثانية فبى تعبر عن موقف إسماعيلي فاطمي متكامل يظهر فيه أثر الفلسفة بوضوح .

(١) أما الصورة الأولى والمعتدلة للمذهب الإسماعيلي فهي التي يكتبني أصحابها بالقول بتنزيه الله وتجریده من كل صفة وتوحيده بنفى ما يليق بمخاوقانه من صور جسمانية عنه ، وقد نسبوا الأسماء الحسنی الى العقل الكلى وأحاطوه بكل صفات الكمال ، كما قال الفلاسفة الاسلاميون ، وكذلك العقل الكلى عندهم هو المبدع الأول وهو المرموز اليه بالقلم في سورة « القلم » وهو الخالق المصور الواحد القهار . الجبار العزيز المنزل العلى القدير ... الخ ، وقد أبدع العقل الكلى النفس الكلية أو المبدع الثانى وهذا هو الوح المحفوظ الذى أشار اليه القرآن ،

وجعلوا للنفس الكلية جميع صفات العقل الكلى ، ولكن العقل الكلى كان أسبق في الوجود وإلى توحيد الله وتنزيهه ، فسمي السابق وسميت النفس الكلية 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 أسبقها الاسماعيلية على العقل الكلى وأسبقوها 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 صفات 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 ، ويشعرون التفسير السحرى للأعداد عند الفيثاغوريين ، ويجعلون الأعداد أصولاً لعقيدتهم ، ونجد الواحد عندهم يقابل العقل الكلى ، والاثنان العقل الكلى والنفس الكلية . الخ ، أما الخمسة فهى العقل الكلى والنفس الكلية وميكائيل وإسرافيل وجبرائيل ، وهم محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، ويقابلهم فى المراتب الدينية الامام والحجة والداعى والمأذون والمكاسر .

٤ — أما الصورة الانانية للمذهب الاسماعيلي 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 نعمت ولا وجود

لا عدم وجوده المبدع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون ، إنه يمنح الوجود وهو الوجود ذاته والكائنات كلها تخضع لأمر التكوين في وجودها . والواحد أو المبدع مستقل عن الموجودات التي يبدعها مع أنه يؤكد وجوده فيها وبها .»

وقد احترز الاسماعيلية في توحيدهم من الوقوع في شرك التعطيل أو التشبيه ، وهم قد إستخدموا جدل الآدماد في وصفهم لله ، فالمبدع بحسب رأيهم هو الأمر وضده ، فهو في أن واحد عدم وجود وليس بعدم وجود ، وأيضا هو لازماني وليس بلازماني .. الخ ، ولا يكون كل نفي صحيحاً في وصفنا لله إلا إذا تم نفي هذا النفي ، أما حقيقة الوجود الالهي فهي تتمثل في وقوع هذين الضدين أو النفيين في آن واحد ، ولا يكتمل الضدان هنا إلا بعملية التزييه والتجريد .

ويقتضى التوحيد عند الاسماعيلية معرفة الحدود السماوية والأرضية والايان بأن كل حد منها وحيد ومتفرد في مكانته ورتبته بدون أن يشترك معه حد آخر ، وقة التوحيد تتمثل في الألوهية التي يفسدنا 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 تحديده مرتبته في الوجود لا يرجع إلى ذاته بل إلى الحد الأول للتجلى الالهي وهو العقل الأول الخاضع الأول لأمر التكوين وهو أيضا يمثل عالم الابداع والفيض المتعارض مع عالم الخلق .

يبتدىء الابداع الأول اذن انطلاقاً من العقل الأول أو العقل السكلي وهو فعل الابداع الأول وهو أيضا 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 تعقل العقل الاول للبدأ الاول . ولما كان العقل الاول هو الهوية الالهية الوحيدة التي يمكن لنا إدراكها فإننا يجب أن نؤمن بأن العقل الاول هو الله أو أنه موضع ظهور التجلي الالهي ، ولهذا فإننا نطلق عليه جميع الاسماء الحسنى التي نطلقها على الله . والله هو الذي يهب العقل الاول اسم الالهية الاعظم ، ويرى الاسماعيلية أن هنا ينكشف السر الالهي الذي يظهر في التجلي .

ومن ثم فانهم يرون أن للتوحيد مرحلتين : فقولنا لا اله الا الله يعتبر نفياً محضاً ، وأما لا اله الا الله ، فهي استثناء وتأكيد خاص مطلق ، ومعنى لا اله الا الله ، أن العقل الاول تحقق من أن الالهية في جوهرها تعتبر خارجة عن ذاته ، وإذن فهو لا ينسبها لنفسه ، أما قولنا لا اله الا الله ، فإنه إثبات يستدعي للوجود العقل الثاني والنفس الكلية وهذا العقل الثاني هو الصادر الاول عن العقل الاول ويسمى بالتالي بالاضافة إلى السابق وهو العقل الاول ، وهكذا يفسر الاسماعيلية قولنا (لا اله الا الله) .

وقد بالغت الاسماعيلية في القول بأن ذات الله أي الواحد تخفى علينا فإننا - كما يقولون - لانعرف المبدع الاول إلا عن طريق ما يعرفه عنه العقل الاول ، ومن ثم فيستحيل لنا تحديد ماعية الله ، فيجب الاكتفاء بالنظر إلى العقل الاول باعتباره مظهراً للتجلي الالهي ، ويعتبر العقل الاول إذن ستر ودعامة لاسم الله الاعظم ويجب أن تعود إليه كل الآيات التي يرد فيها هذا الاسم ، ومع هذا فإن العقل الاول يقصر عن بلوغ الالهية في ذاتها والتي يهبه إيانا المبدع الاول ومن ثم فهو يرفض قبولها لنفسه . ويستند الاسماعيلية إلى تفسير متعسف لكلمة

الله لكي يبينوا حقيقة الغموض الذي يحيط بالذات الالهية على رأيهم ، فكلمة الله عندهم مشتقة من الاصل (وله) أى الذهول . (والمانية) إنما تعني عندهم الالهوية ، وتؤخذ على أنها (الالهانية) وهى حالة التأوه والمشتاق ، فهوية الالهوية إذن لا تبلغ جوهرها إلا فى حالة النقي عند العقل الأول أو فى حالة الذهول والشجن التى تسلط به عند ما يشعر بهبهزه عن تصور .

ولما كان الله خافيا عنا على هذا النحو فإنه يصبح لسكل منا يصدر عنه موضوع شوق وحنين ، ويتكرر هنا التقابل بين كل وجود السماويات والأرضى فى حركة تعاقبية دائمة ، وتظهر هذه الحركة فى ثنائية سارية فى الوجود ، فهذه فى قصة الوجود علاقة بين الحد الأول والمصدر الأول من العقل الأول ، وهما المصدر الأول هو العقل الثانى وحده الأول العقل الأول ، وثمة ثنائية أخرى بين السابق والتالى ، والقلم واللوح ، ويقابل هذه الثنائية على الأرض النبى ووصيه ، وتكرر هذه البنية الثنائية فى مختلف رتب السلسلة الأرضية والسماوية ، وتتقابل أحدها مع الأخرى وهذا يفسر تمسك الاسماعيليات 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 الارض ولذلك فهو مرتبط بظهور البرزخية .

الاسماعيلية دعوة الى التوحيد الباطنى وهى تبدأ فى السماء بتداء يوجهه العقل الاول قبل الزمان الى جميع صور الابداع الملائكى النورانية ، وهى دعوة خالدة والدعوة الاسماعيلية فى الحقبة المحمدية من الدور الحالى للنهضة ليست الا

الصورة أو المثال الارض لهذه الدعوة الازلية وتبدأ وجودها على الارض في عالم الحس مع آدم الاول وهو قبل آدم دورنا هذا بزمن طويل ، وبيننا يستجيب العقل الثاني لهذا النداء نجسد أن العقل الثالث المكون من ثنائية العقل الاول والثاني يعارضه بالسلب والرفض وهذا العقل الثالث هو آدم الروحاني آدم المذكور في ذلك الانسان الام وبه يبدأ التاريخ المقدس للبشرية .

ويرفض هذا العقل الثالث - وهو في دوار الدهشة - العقل الثاني الذي هو الحد الذي يسبقه ، اسقداً منه بأنه يمكن الوصول الى المبدع الاول بدون وساطة الثاني ، لان العقل الاول يحمل فكرة الاله الموحى ، أو أنه يضع نفسه في مرتبة المطلق .

ويظل العقل الثالث في حيرة مصدرها انطباع ظل ابليس في ذاته الى أن يتمكن من أن يقذف بهذا الظل (ظل إهرمان) بعيداً عنه الى العالم السفلي حيث يظهر في أدوار الستر دوراً بعد دور .

لكن هذا العقل الثالث يظل في دوازه 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 في الترتيب الذي علق بالعقل الثالث إنما يرجع مصدره الى زمان حيرته الذي يتعين عليه التخلص منها اذا أراد العودة الى الضمور الى العالم الاعلى . ولكن هذا التخلف الذي علق بالعقل الثالث يترك بصماته في ذاته النورانية اذ تظهر فيها الكدورة والبرزخية ومن مصدر الشر في العالم . ولكن العقل الثالث ، لكي يتخلص من حيرته هذه ، نجده يتتبع الكرونيين السبعة ، أي الكلمات الالهية السبعة التي تساعده في العودة الى ذاته ، والعدد سبعة

هنا يشير الى زمان سقوط العقل الثالث وزمان تخلفه وكذلك يشير الى الحقب السبع المساوية لدور نبوة واحد ، اذ أنه في كل حقبة من هذه الأدوار يوجد سبعة أئمة . ويتعين على العقل الثالث ، كما قلنا ، أن يحدد هذا التخلف في عالم الابداع .

ويلاحظ من ناحية أخرى أنه يوجد في داخل كل عقل ملائكي من عقول عالم الابداع ، عالم ابداع لصور لا تحصى من النور ، وهذه الصور النورانية التي تؤلف عالم ابداع العقل تنكر على العقل دعوته البافية ، وهذا الانكار هو أصل الكدورة في ذواتها الناقصة ولا يمكن أن يتخلصوا من هذه الكدورة أو الظلمة اذ ظلوا قائمين في العالم النوراني ، ومن ثم فقد أحدث لهم آدم الروحاني عالم الطبيعة كمحط تجد فيه هذه الصور التي كانت في الماضي نورانية وعلقتها الكدورة تجد فيه خلاصها .

العقل العاشر :

يوجد هذا العقل نفسه عند الاسماعيلية وعند أتباع ابن سينا والاشراقيين على حد سواء ، وقد أدمج مع روح القدس أو الملاك جبريل كلاك للمعرفة أو للوحي . والفرق الوحيد بين الاسماعيلية وغيرهم هو أن الحكمة الالهية الاسماعيلية لا تضع العقل الفعال في المرتبة العاشرة نقيجة للنقيض ولكنها تجعله نقيجة لانبعاث تأثير مأساة العقل الثالث الذي تبدأ منه البشرية وهو مصدر السانيتها الحاضرة وكذلك فهو ، أي العقل ، يسجل تقهقراً وتخلفاً زمانياً بعد أن غشيت الكدورة ذات العقل الثالث ، فلقد تولد الرعب في عالم الابداع عندما اقتحم الظلام وجودهم عند العقل الثالث ، وهم يقومون بحركة ثلاثية لكي يتخلصوا من هذا

الظلام ، وعن هذه الحركة الكونية الثلاثية نشأت أبعاد الفضاء الكوني الثلاث ،
وتؤسس هذه الحركة على قواعد معرفية هي نفسها أسس حركة الفيض عند
أفلوطين .

وكنتيجه لهذه الحركات الكونية حدث التكوين الأول في الأجرام السماوية ،
فقد ثبتت الكتلة الاكثف ، وانفجر الفضاء الكوني وتفتت الى عدة مناطق
في الكواكب السماوية ومناطق العناصر المادية . ونجد أن كل كوكب يمارس
وصاية لمدة ألف سنة على عالم في دور التثنية ، حتى جاء دور القمر في أوائل
الألف السابع ، فحدث الانسان الأول وكان له صحابة يعيشون معه حياته على
شكل نبتة قاسية شقت طريقها ونمت على سطح الأرض .

وهكذا تظهر صورة الميتافيزيقا الاسماعيلية بطابع يكتسى بالصورة الملائكية،
و نحن نلاحظ أنه توجد في جميع المراتب الروحية أشخاص روحانية هي الملائكة ،
ويحمل الملاك هنا وظيفتين : وظيفة روحية معرفية ، ووظيفة وجودية كونية ،
وهكذا يلتصم عالم الوجود بعالم المعرفة ، ولكنها معرفة ذات نمط الهى .

ولاشك أن الاسماعيلية يكونون بذلك قد التزموا مسار المذهب الافلاطيني
الذى يوحده أصحابه بين فعل المعرفة وفعل الابداد ، وأضافوا الى المذهب
تنظيمات العالم الملائكى التى نجد ما عند متأخرى الافلاطونية المحدثة ولاسيما
(أبروقلس) وقد تأثر بها المسلمون فنجد لابن سينا رسالة فى أقسام الملائكة وكذلك
يشير الغزالي اليهم وأيضاً المدرسة الاشراقية وأتباعها .

على أن الاسماعيلية التزمت فى أخذها المذهب الافلاطونية المحدثة بكل الرصيد
الباطنى الذى آل اليها منذ عهد مدرسة الاسكندرية ، فنرى فى عقائد الاسماعيلية

تأثيرات فيثاغورية واهتمام بالبحث في أسرار الأعداد مثل العدد سبعة الذي يرمزون به الى الأدوار السبعة التي يشتمل كل منها على حقب سبعة أو أكوار سبعة ، وتأثرهم كذلك بأراء الغنوصية في العرفان وآراء الزرادشتية في ثنائية النور والظلمة وفي تصويرهم لمأساة العقل الثالث خلال الزمان الدوري ، وهم انما يرسمون طريق الدعوة والمحن التي تلاقيها ويستميزون لذلك الأسلوب الفلسفي الملائكي الباطني ، ولهذا يبدو تركيب المذهب عندهم في صورة تليفقية تنطوي عن 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 نهائي على أية صورة من الصور المذهبية الاسماعيلية واعتبارها صورة نهائية لهذا المذهب ، نظراً لضياح معظم كتب الاسماعيلية وكذلك لاختفاء كتابها بمبدأ التقية وعدم افشاء أسرار العقيدة للغير ، الأمر الذي أفسح المجال لكل من كتب من غير الاسماعيلية مستعرضاً آراءهم لكي يطلق العنان في حرية تامة لقلبه دون أن يجحد منتقداً اسماعيلياً يوضح له ولغيره حقيقة هذا المذهب وصورته النهائية التي يمكن الاستناد اليها في الحكم عليها .

فرق اسماعيلية

الترامطة - الخشاشون - الدرروز

لقد صاحبت حركة الاسماعيلية حركات باطنية تسير في فلكها وتأثر بها بل وترتبط بها أحيانا بأوثق الروابط ، وربما تعارضت معها في الأهداف السياسية والمطامع العملية ، وعند كانت هذه الحركات شبه جمعيات سرية ترمي لأهداف سياسية وتتخذ الدين حماية لها للعمل على إقامة دولة دينية يشيع فيها العدل كما يترامى لهم ، ولما كان تحقيق أهدافهم مرهونا بالإطاحة بالدول القائمة على عهدهم لهذا فقد انفقوا أساليبهم في التآمر على قلب نظم الحكم التي لا تدين بالولاء للاسماعيلية ، للعمل على ترسيخ عقائدهم السرية والقضاء على عقائد الإسلام السني أينما وجد في محيط نشاطهم الدموي السري ، فيعملون على رفع التكاليف الشرعية وإباحة المحارم ، أو تأويل الفرائض بما يخرج بها عن مضمونها الحقيقي .

وهذه الفرق الاسماعيلية تتخذ لها ألقابا ومسميات تختلف باختلاف العصور والأنظار فهم باطنية يرون أن للدين ظاهرا وباطنا فيؤولون الظاهر طلبا للباطن الذي يتفق مع معتقدتهم ، وهم قرامطة في العراق وفي اليمن وهم مزدكية نسبة إلى مزدك الفارسي وهم بابكية نسبة إلى بابك الخراساني ، وهم تعاليمية في خراسان ، وميمونية نسبة إلى ميمون القداح ، وهم في مصر عبودية نسبة إلى عبيد الله المهدي ، وفي الشام نصيرية ودرروز وفي الهند بهرة واسماعيلية حديثة وعند الأكراد علوية وفي بلاد الترك بكشداشية وقزلباشية وفي بلاد فارس بابية محدثة وقد تفرعت عنها البهائية .

وجميع هذه الفرق ترجع إلى الاسماعيلية الأولى القديمة .

وتتفق هذه الفرق في نزعاتها الباطنية وتأثرها بالفلسفة الفيثاغورية وإيمانها

بالخصائص السحرية الأعداد وبتأثير الأفلاك والنجوم على حياة الانسان بل أنهم
يؤمنون هذه الموجودات السماوية وقد يقولون بتجسدها في آدميين وبالجملة فهم
يخلطون علوم الصابئة في الفلك بالرياضيات وبالفسفة ، وبالكتب المقدسة
للاديان السابقة ، ويموهون على المؤمنين قائلين بأن الدين للعامة ويقصدون به دين
الظاهر أما الحكمة وهي دين الباطن فهي مقصورة على الخاصة ، وتعطينا رسائل
اخوان الصفا صورة واضحة لحصيلة الثقافة العلمية والفاسفية التي تنسب
للإسماعيلية .

وقد رد الغزالي عليهم في فضائح الباطنية والقاضى عبد الجبار في « تثبت
دلائل النبوة ، وعبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق ، وهو يرى أن العبديية
منهم اتباع عبيدالله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب وفي مصر ، يلتسبون
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 الى آل البيت منتزاً
مرحلة ستر الأئمة الإسماعيلية ، وهي مرحلة غموض في تاريخهم فزج باسمه في
غمارهم . ويورد محمد بن مالك اليماني صاحب كشف أسرار الباطنية نص المحضر
الذي أخرجه علماء المسلمين عام ٤٠٢ هـ وقد تضمن فتوى الإمام محمد بن الأکفاني
قاضى قضاة الدولة العباسية ووقع عليه من كبار الأئمة : أبو حامد الاسفرائينى
وأبو عبد الله اليمرى آخر سفراء الامام الغائب عند الاثنا عشرية .

وصورة هذا المحضر كما يلي :

« هذا ما شهد به الشهود أن (معده أى المعز لدين الله) بن اسماعيل بن عبده
الرحمن بن سعيد (وهو عبيد الله المهدي) منتسب إلى ديصان بن سعيد الذى

تلقب 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 في ولد علي بن أبي طالب رضى الله عنه وأن « ما أدعوه من الإنساب إليه زور وباطل، وأن هذا الناجم في مصر هو وسلفه كفار زنادقة ملحدون معطلون وللإسلام جاحدون، أباحوا الفروج، وأحلوا الخور، وسبوا الأنبياء وادعوا الربوبية... كتب في ربيع الأول سنة اثنتين وأربعمائة هـ » .

ويدل نص هذا المحضر على الشك والغموض الذى يحيط بنسب عبيد الله المهدي، أما انتسابه إلى ديسان بن سعيد فلم يثبت تاريخياً 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 التاريخى على أكتاف شخصيات عرفت بأساليبها الدموية وتخريبها لعقائد أهل السنة والجماعة . منهم عبد الله بن ميمون القداح المتوفى عام ٢٦١ هـ وحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط الذى خرج عام ٢٦٤ هـ، وأبو سعيد الجنابى الذى ظهر فى البحرين عام ٢٨٦ هـ واستولى على القطيف والأحساء وحجر ثم إننا أبى سعيد وهما أبوطاهر وسعيد، وقد استولى أبوطاهر على الحجاز وقلع الحجر الأسود، ثم على بن فضل المتوفى ٣٠٣ هـ وقد ظهر فى اليمن ومعه ابن حوشب والمنصور صاحب مسور المتوفى عام ٣٠٣ هـ وأبو عبدة الله الشيعى وأخوه أبو العباس المبعوثان إلى المغرب للدعوة لعبيد الله المهدي، والحسن بن مهران المقنع وذكرويه بن مرويه صاحب الفتن بالشام وقد خرج عام ٢٨٩ هـ والحسن الصباح صاحب قلعة الموت وحمزة بن هلى مبتدع مذهب الدرود هو والدرزى .

وقد اختلفت آراء مؤرخى الفرق الاسلامية في بيان حقيقة مذهبهم ، وقد
أوردنا حين الكلام عن عقائد الاسماعيلية صورتين من صور هذه العقائد ،
ولكن بعض الفرق التي تنسب الى الاسماعيلية تبنت مواقف نظرية وهي وإن
كانت تختلف الى حد ما عن الموقف الاسماعيلي العام إلا أنها تندرج في اطار هذه
العقائد في نهاية الامر ويذكر صاحب الفرق بين الفرق : أن المتكلمين اختلفوا
في بيان أغراض الباطنية في دعوتها الى بدعتها ، فذهب أكثرهم الى أن غرض
الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسنة -
وهم يقولون بأن المبدع الأول أبداع النفس ثم أن الأول والثاني مدبران للعالم
بتدبير الكواكب السبعة والطبايع الأربعة وهذا في التحقيق معنى قول المجوس :
أن يزدان خلق أهرمن وأنه مع أهرمن مدبران للعالم غير أن يزدان فاعل الخيرات
وأهرمن فاعل الشرور... ومنهم من نسب الباطنية الى الصابئة الحرامية .
لأنهم يكتفون بمعتقدهم والباطنية يفعلون كذلك .

ويستطرد عبد القاهر البغدادي قائلاً : « الذي يصح عندي من دين الباطنية
أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها (ويميلون)
الى استباحة كل ما يميل اليه الطبع ، ودليله على ذلك ما قرأه في كتابهم « السياسة
والبلاغ الأكيذ والناموس الأعظم » من غيب الله المهدي الى سليمان الجنابي إذ
أوصاه فيه بأن يدعو الناس بالتقرب اليهم بما يميلون اليه وبايهاهم كل واحد
منهم بأنك منهم « فن آلت منه رشدا فاكشف له الغطاء ، واذا ظفرت بالفلسفي
فاحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا وإنا وإياهم يجمعون على رد نواميس الانبياء
وعلى القول بقدم العالم لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبراً لانعرقه ..»
وتد أبطل عبیدالله في رسالته القول بالاماد والعقاب والجنة والنار الاخروية وضائر
التكاليف الشرعية وقال أيضاً في رسالته : « إن أهل الشرائع يعبدون إلهاً

لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم ، وقال أيضا . لسليمان
الجنابي : أكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم وفي هذا تحقيق نسبة الباطنية
إلى الدهرية .

منهج الدعوة ومراتبها :

لما كانت هذه الدعوة قد اتخذت طريقها لإطلاقاً من تأثيرات باطنية
غريبة على الاسلام - كما اتضح لنا لهذا - فقد كان من الضروري أن يتسلح
دعاتها بأساليب العلم والفلسفة والقدرة على الجدل والاقناع حتى يتمكنوا من
استمالة جمهور أهل السنة من المسلمين الى معتقدتهم ولهذا فقد اتفقت فرقهم على مناج
للدعوة ، ورتبوا لها دعاة مهرة وعلى رأسهم شخص يسمى داعي الدعوة ،
وقد بلغ نظام الدعوة عند الفاطميين أعلى مراتب الدقة والاكتمال كما نرى
في كتب مجالسهم .

يقول صاحب الفرق بين الفرق ص ١٧٩-١٨٤ أن لهؤلاء القوم « في اصطلياد
الأغنام ودعوتهم الى بدعتهم حيل على مراتب سموها : التفرس والتأنيس
والتشكيك والتعليق والربط والتدليس والتأسيس والمواثيق بالايمان واليهود
وآخرها الخلع والسلاخ » .

وقد أوردت معظم كتب الفرق تفصيل هذه المراتب ، ويتضح منها أن هؤلاء
القوم أي الباطنية كانوا على دراية واسعة بأفات النفوس البشرية وطباع البشر
على وجه العموم وقد استخدموا علمهم هذا في تخريب عقائد الاسلام السني واستمالة
جمهور المسلمين الى آرائهم .

ولما كانت هذه الفرق الباطنية تدور في معظم عقائد ا ومارساتها في فلك واحد تقريبا، لهذا فإنه من الصعب إقامة حد فاصل بين مواقفها ، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى فرقتين من هذه الفرق الباطنية الاسماعيلية وهما: القرامطة والحشاشون ثم فرقة الدروز التي تولدت عن عقيدة الحاكم بأمر الله .

القرامطة :

تنسب هذه الفرقة إلى (عبد الله بن ميمون القداح) و (حمدان بن الأشعث) الملقب بقرمط .

أما عبد الله بن ميمون هذا فيقال إنه كان فارسى الأصل يشتغل بملاج العيون أى بقدها ، وكان على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، جمع بين الدين والزندقة وكان يعيش في العصر العباسى ، ويقال أيضاً إنه من أصل يهودى من « سلامية » بالشام ، ويتمسك مؤرخوا أهل السنة - كما ذكرنا - بأنه والد (عبيد الله المهدي).

أما حمدان القرمطى فقد اختلف المؤرخون في أمره وفي سبب تسميته بقرمط ، يقول الطبرى : إنه قدم من خوزستان إلى سواد الكوفة وأظهر الزهد والتشف ، وكان به إحمرار في عينيه فسماه مقرمطاً لهذا السبب وهى لغة نبطية تعنى أحمر العينين ، ويقول آخرون إن قرمط اسم لقرية من قرى واسط ، وأخيراً يقول غيرهم بأنه قرمط لأنه يقارب بين خطواته .

وعلى أية حال فقد ظهرت القرامطة في أيام المأمون واشتد نشاطها وتستررت بالإسماعيلية وقالت بإمامة اسماعيل مثاتها 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 نفردوا بتأويلاتهم الباطنية التي يهدمون بها العقيدة الإسلامية من أسامها .

ومن أقوالهم كما يقول محمد بن مالك اليماني في « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » : « ولا تقنع بما يقنع به العوام من الظواهر ، وتدبر القرآن ورموزه وأعرف مثله ومثوله وأعرف معاني الصلاة والطهارة ... (وقولهم) : وأشهد أن محمدا رسول الله وأشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله ، والقبلة لمن بيت المقدس ، والحج إلى بيت المقدس ، ويوم الجمعة (أى الجماعة) هو الاثنين لا يعمل فيه شيء ، والصوم يومان في السنة وهما المهرجان والنوروز .. ، ولا غسل من الجنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة » .

وألغت القرامطة مبدأ المعاد وهاجمت الاسمين في موسم الحج وقتلوا أعداداً منهم كما هدموا قبّة زمزم وخلعوا الحجر الأسود وأخذوه إلى بلادهم . وأباحوا المحرمات وقاوا : « وما العجب من شيء كالعجب من رجل يدعى العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء وليست له زوجة في حسننها فيحرمها على نفسه وينسكحها من أجنبي ، وما حرمه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو إلا له الذى يزعمون » .

وهكذا عمل القرامطة على هدم السنن والشرائع وتقويض أركان المجتمع الاسلامى وأسسها والقضاء على ما تعارف عليه البشر من تعاليم إنسانية وأخلاقية وإلهية سامية ، وهذه تأثيرات مزدكية هدامة واضحة المعالم ترجع في أصلها إلى مبدأ شيوعية النساء الذى عرفناه عن المزدكية والبابكية .

منهجهم في إبطال التكاليف الشرعية :

عمل القرامطة على نشر دعوتهم عن طريق نواب لهم يسمون بالدعاة المأذونين وباللدعاة المسكلبين أو المكاسرين تشبيهاً لهم بكلاب الصيد لأنهم يوقعون الناس في حباتهم .

وهم يعلمون الناس أن للدين أسراراً باطنية لا يعلمها إلا الراسخون في العلم ، فالحج عندهم حجاجان : حج ظاهر لعامة الناس وهو على ما تقول به الشرائع ، أما الحج الباطن فهو زيارة الامام ، وكذلك الصلاة صلاتان ، والزكاة زكأتان وباطنهما يعني طاعة الامام وقبول ولايته في 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 في السنة لم تجب عليه الصلاة طولها ، فان ذلك تكرر لا موجب له ، وأما الزكاة فمرة واحدة في كل عام .

ويزعمون أن الخمر والميسر قد منعهما الله عن أبي بكر و هو فقط لأنهما من متع الدنيا وطيباتها ، أما سبب المنع عن أبي بكر وعمر فهو أنها رفضا ولاية علي . والصوم عندهم ليس صوم رمضان بل هو كتمان أمر الأئمة وقت إستتارهم خوفاً عليهم من الظالمين .

والطهارة هي طهارة القلب وموالاتة الأئمة والاختصاص لهم .

أما دخول الجنة عندهم فهو ممارسة الشهوات والمحرمات ، ومنها الدخول بالحوار العين في هذه الدنيا ، ولا يدخلها إلا العقلاء ؛ ومن لم ينلها في الدنيا لن ينالها في الآخرة على حد قولهم ، وذلك بالرغم من عدم اعتقادهم بالمعاد الآخروي ، أي أنهم يريدون القول بأن الجنة في هذه الدنيا وأنها تحت سلطة الإمام يدخل إليها من يشاء .

ويشير صاحب كتاب (كشف أسرار القرامطة) إلى طرف من أساليبهم في ممارسة هذه المحرمات فيذكر أنه بعد أن يصل المخدوع إلى المرتبة الرابعة وهي ترك الغسل من الجنابة فإن الداعي يقول له : بقى عليك الخامسة ، ويتوسل إليه

المخدوع في أن يكشف له عن الدرجة الخامسة ويتلو عليه الآية القرآنية : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . سورة ق آية ٣٢ ك . ثم يقول له : أتحب أن تدخل الجنة في الحياة الدنيا ، فيقول : وكيف لي بذلك ، فيتلو عليه : « وإن لنا للأخرة والأولى » سورة الليل آية ١٣ ك . ثم يتلو عليه : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » سورة الأعراف آية ٣٢ ك . ويذكر له أن الذين يطلعون على زينة النساء هم الخاصة وأنهم هم الذين لهم الحور العين كأمثال اللؤلؤ المكنون ، وأنه يجب عليه إذا كان ذا عقل أن ينال الجنة في الدنيا ودون ذلك الجهال . فيقول المخدوع : بلغني إلى ماشوقتي إليه . فيقول الداعي : إدفغ النجوى لثني عشر ديناراً تكون لك قرباناً وسلماً ... ثم يمضي به إلى الإمام قائلاً له : أن عبدك هذا قد صحت سريرته ويريد أن تدخله الجنة وتزوجه الحور العين ، وقد وثقت منه وأمنتته . فيرد الإمام عليه : أنه إذا صح حاله عندك فاذهب به إلى زوجتك فاجمع بينه وبينها . فيقول الداعي : سمعاً وطاعة لله ولمولانا ، وينفذ أمر الإمام ، ويعود الداعي إلى تشويق المخدوع بشهود المشهد الأعظم فيدفع مبلغاً آخر للإمام ويحضر مع جميع المستجيبين وزوجاتهم ليلة تطفأ فيها الشموع والسرر ، ويأتون فيها سائر ما حرم الله من المحرمات مدعين أن أمير المؤمنين لديهم قد أحل لهم بعض ما حرم على الجهال ويتلو الداعي الآية : « وما يلقها إلا الذين صبروا وما يلقها 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 الاسماعيلية وفرقهم في مهاوى الضلال واللاأخلاقية . وقد كان بوسعنا أن نتجاهل ذكر مقالاتهم لأنها تخرج الأسماع وتهدر أنبل

معاني الدين وفضائله، إلا أننا رأينا أن ننبه إلى خطورة هذه المواقف لأن أصحابها من الباطنية يتسترون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة وينكرون أن يقال عنهم ما ذكرنا تطبيقاً. ابدأ التقيّة الذي يدينون به . ولو كان الأمر يتعلق بفرق مندثرة للغلاة لكان الأمر ولاكتفينا بالرمز والاشارة دون النص الصريح ، لكننا نشاهد اليوم بين ظهر انبنا طوائف معاصرة من هؤلاء الغلاة تدين بأرائهم الهدامة وتظهر عقائدهم بمظهر جميل براق مع كتمانها لهذه التيارات الباطنية الخطيرة التي عملت على هدم العقائد الاسلامية السمحة ، ومن بين هذه الفرق التي لا زالت تعيش اكن فرقة (البهائية) و (العلوية) و (النصيرية) و (الخمسة) وبعض طوائف الاسماعيلية الأخرى ،

الخشاشون (أصحاب قلعة الموت) :

يعتبر المؤرخون حركة الاسماعيلية في الموت حركة متطورة عن الاسماعيلية الأولى ومؤسسها هو « الحسن الصباح » ، ٥١٨ هـ .

وقد رأينا فيما سبق كيف أن الخليفة الفاطمي قد نص على إمامة المستعلي بدلا من ابنه الأكبر نزار حسب المتبع في تعيين الأئمة ، وبعد وفاة المستنصر بايع فريق من الفاطميين المستعلي وسموا « بالمستعلية » ، أو بالاسماعيلية الغربية وهم الذين استمروا في تيار الدعوة الفاطمية فيما بعد . أما الفريق الآخر كما أشرفنا سابقا فقد تمسك بولاية الامام نزار حتى قتل عام ٤٨٩ هـ ، 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 في قلعة الموت سنة ٥٥٩ هـ .

أما مؤسس قلعة الموت فقد ذكرنا أنه « حسن بن محمد الصباح الحميري » المعروف باسم حسن الصباح مؤسس طائفة الحشاشين ، ويسميه أتباعه باسم « سيدنا » وكان الحسن ابن أحد علماء الشيعة وهو من أصل عربي وموطنه مدينة « نخوى » ببلاد فارس وإرتحل إلى القاهرة حيث أتيح له الإطلاع على أسرار الفاطميين وعقائدهم ، ثم لم يلبث أن عاد إلى آسيا واستولى على حصن الموت المنيع بالقوة والخداع ، ويقع في المنطقة الجبلية شمال إيران ، وقد أشاع الإرهاب والخوف وروح الإبتقام خلال الخمسة والثلاثين عاماً التي حكم فيها قلعة الموت ويقال إنه كان محافظاً على سنن الدين ، وكان أتباعه يقسمون إلى أربع مراتب منهم : الندائيون والرفقاء والدعاة والمرتبة الرابعة هي 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 الموت وهو « الإمام حسن » الذي ادعى كما ذكرنا أنه من نسل نزار بن المستنصر ، ولم يلبث أن أبطل العمل بالأحكام الدينية لأن وقت البحث قد حان ، وزعم أن الإمام ظهر في 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 وأعمالوا خناجرهم في رقاب المصلين والمسيحيين على السواء إلى أن هاجمهم « هولاكو » ودمر قلعتهم وطاردهم حتى قتلهم ، وكان ذلك عام ٦٥٤ هـ .

وقد كانت هناك علاقة وثيقة بين الإسماعيلية في سوريا واسماعيلية الموت وذلك بفضل قرة شخصية رئيس الاسماعيلية في سوريا وهو « راشد الدين سنان » . وقد صدرت مزاينات فارسية كثيرة عن الموت مش كتاب « التصورات » لنصير الدين الطوسي ، « والجمع بين الحكمتين لناصرى نصرى » وهؤلاء من كتاب قلعة

الموت ، ثم نجد أيضا كتاب د الفصول الاربعة ، للحسن الصباح نفسه ، وكذلك مؤلفات سيد سحراب .

ويلاحظ أن عقيدة أصحاب قلعة الموت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقيدة الاسماعيلية الاولى التي أشرنا إليها فيما سبق ، وكذلك فهم يتبعون نفس منهج الدعوة الذي استخدمه الدعاة الاسماعيلية مع ميل ظاهر منهم الى استخدام القوة والفدائية في الدفاع عن مذهبهم ، وقد كانت المحصلة النهائية لهذا التيار الخطير هو الوصول الى نسخ العقيدة السنية الاسلامية ورفع كافة التكاليف الشرعية ونشر الاباحية . وتصديناً لهذا فإننا نجد قلعة الموت وقد إمتلأت بشق أنواع المذات ، لانهم يعتقدون أن الدخول الى الاسماعيلية يتر دعوة لدخول الجنة ، وهم لذلك يعملون على إيهام المخدوعين بعقيدهم بأنهم يرقون سبع سنوات طباقاً في صعودهم على الجبل في قلعة الموت حتى يصل الى مواجهة شيخ الجبل أو إمامه في القمة وعند السماء السابعة في قلعة الموت ، ولكي تنتشى خيالات المريدين يقدمون لهم حشيشة أى نبتة أرضية من شأنها أن تؤثر في عقولهم وفي خيالاتهم فيتصوروا أن ما رأوه هي السماوات السبع وهي الجنة بالفعل .

الدروز

الدروز من الفرق الدينية التي انبثقت عن الاسماعيليه الاولى، 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 الدرزية وأعلامها الكبار، وينطبق هذا على أصحاب العقيدة أنفسهم فقليل منهم من يعرف حقيقة معتقدهم الديني، ويرجع هذا الغموض الذي يحيط بعقيدة الدروز وتعاليمهم إلى أنها بدأت كعقيدة سرية يحيط بها الكتمان الشديد تأسيا بمبدأ «التقية» الذي إلتمته سائر الفرق المعتدلة والغالية من الشيعة، فلم يسمح بالكشف عن أسرار دينهم إلا لطبقة خاصة منهم، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عقيدة الدروز تستند كمنطلق لها إلى العقيدة الاسماعيليه الفاطمية التي سبقت الاشارة إليها مع اختلافات سنعرض لها في إبانها .

أما موطن الدروز الحالي فهو جبل حوران في محافظة السويداء في سوريا، وكذلك في المنطقة الجنوبية من لبنان المعروفة باسم الغرب الأسفل، وعند جبل الكرمل وصفد في فلسطين، وبين حلب وانطاكية في الجبل الأعلى، وفي بلاد المغرب بالقرب من مدينة تلمسان .

وينقسم الدروز من الناحية الدينية إلى : «عقال» أو «أجاويد»، وهؤلاء لهم حق معرفة أسرار العقيدة . وأما الجبال فليس لهم الحق في معرفة هذه الأسرار . وينقسم العقال إلى درجات ثلاثة يجتمعون مساء كل جمعة في الخلوات لسماع تلاوة الكتاب المقدس، وبعد تلاوة المقدمات تغادر الطبقة الدنيا من العقال مكان العبادة، ثم تتلى الرسائل البسيطة من النصوص المقدسة والتي لا تنطوي على

تأويلات ، وبعد الانتهاء منها تخرج الطبقة الثانية بحيث لا يبقى في النهاية إلا رجال الدرجة الأولى من العقال الذين يستأثرون بسماع الأسرار العليا للعقيدة .

أما الجهال فلا يسمح لهم أبداً بحضور هذه الخلوات أو سماع 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 بعلمهم البيضاء وقبائهم الأزرق الغامق ولحاهم الطويلة .

وتنقسم 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 منصبه بالانتخاب أو بالاتفاق بين الزعماء ، ولشيخ العصر أعوان في كل قرية أو بلد هم شيوخ العقل المحليون ، ولكل بلد مجلس للعقول يرأسه شيخ العقل ، ولشيخ مشايخ العقل مجلس أعلى للطائفة يضم مشايخ العقل ، ويعد هذا المجلس المرجع الأعلى للطائفة الدرزية بعد أن غاب آخر الدعاة .

وللدروز قضاة 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 باسم الدروز نسبة إلى الداعي «نوشتكين»
الدرزى على الرغم من أنهم يستنكفون من هذه التسمية ويفضلون أن
يسموا باسم «الموحدين» كما يذكرون عن أنفسهم في كتبهم المقدسة وهي في غالبيتها
تشتمل على رسائل الدعاة «حمزة» و «التميمي» و «بهاء الدين» ، أما
استنكارهم لنسبتهم للدروز فإنه يرجع إلى خروج الدرزي على أمر الداعي الأول
وهادى المستجيبين «حمزة» وإعلان حمزة على الملأ بالحاد الدرزي وخروجه عن
العقيدة الدرزية .

والغريب في الأمر أن جمهرة الكتاب والمؤرخين قد اختلفوا في أصل الدروز
ونسبهم العرقى فقال البعض إنهم من الفرس أو من الآراميين ، وقال البعض
الآخر إنهم من الفرنسيين الصليبيين أو من الإنجليز الصليبيين ، ولكن الحقيقة
أن عقيدة الدروز 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
بنوعموتهم في وادي التيم ، وفي عهد الممزر لدين الله دخلت قبائل الدروز الدعوة
الفاطمية بعد فتح الفاطميين للشام .

وعلى الرغم من أن القرامطة هزموا بعد محاولتهم الإستيلاء على إقليم
حوران ؛ إلا أنه من الممكن أن يكون سكان وادي التيم قد تأثروا بعقائد
القرامطة لأن الدروز يرون أن المعبود أظهر ناسوته في شخص «ذكرويه» ابن

« مهرويه » أحد زعماء القرامطة ، ويشير الدكتور محمد كامل حسين في كتابه عن طائفة الدروز إلى أنه :

ربما قيلت هذه العقيدة الدرزية لتجيب أتباع « ذكرويه » في مذهب الدروز ، فاستجاب لها هؤلاء الأتباع ، ودليل ذلك أن الدروز لا يزالون يطلقون لقب « قرمضى » 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 الداعى « أحمد حميد الدين 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 ورمى 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 واسكنه جعل للحاكم منزلة أعلى من منزلة البشر ، فتكون نتيجة هذا الغلو فى تصوير شخصية الحاكم بأمر الله هى الوصول لى فكرة التأليه التى كان حمزة بن على أول من نادى بها .

وكان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الدعوة التي صورها له كل من الدرزي وحمزة وحبوبها إليه ولذلك فقد احتضنهما ومنع الناس من ايذائهما وكذلك فإن التصرفات الشاذة والأفعال المضحكة التي كان يأتي بها الحاكم بأمر الله يمكن أن تفسر بأنها تعبير عن إيمانه بأنه هو الله الذي يجب أن يعبد في الأرض وأن يتصرف في عبادته كما يحلو له دون مساءلة أو اعتراض . ويقال إن موقفه من اليهود كان سبباً في تأمرهم عليه وقتلهم له عام ٤١١ هـ .

ومن يراجع الكتب المقدسة عند الدروز يجد فيها تصويراً واضحاً لشخصية الحاكم الإله ففي رسالة « السيرة المستقيمة » ترد العبارة التالية :

... فأول ما اختصر في 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 جلت قدرته يخرج أنصاف الليالي إلى صحراء الجب . إنكم ترون من أمور تحدث ربما شاهدتموها من المولى بما لا يجوز أن تكون أفعال أحد من البشر » .

وأفي رسالة حمزة المسماة بكتاب فيه حقائق ... يرد ما يلي :

« ما بعد معاشر الإخوان الموحدين أعانكم المولى على طاعته ، إنه وصل إلى من بعض الإخوان الموحدين كثر المولى عددهم وزكى أفعالهم 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 يجري قدايه من الأفعال التي فيها حكمة بالغة شتى وفاتنغى النذر^(١) ، ولم يعرفوا بأن أفعال مولانا جل ذكره كلها حكمة بالغة : جداً كانت أم هزلاً ، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين ... ولو نظروا إلى

(١) هذه العبارة هي تضمين للآية القرآنية « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » سورة يونس آية ١٠١ ك .

أفعال مولانا جلت قدرته بالعين الحقيقية وتدبروا إشارته بالنور الشعشعاني لبانت لهم الألوهية والقدرة الأزلية والسلطان الأبدي وتخلصوا من شبكة إبليس وجنوده الغوية ولتصور لهم - كلمة ركوب مولانا جل ذكره وأفعاله وعلوه حقيقة المحض في جده وهزله ووقفوا على مراتب حدرده وما تدل عليه ظواهر أموره ، جل ذكره وعز اسمه ولا معبود سواه .. أقم الصلاة (إلتارة إلى توحيد مولانا جل ذكره) ، وآت 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 الناموس والتكليف ؛ إن ذلك من عزم الأمور يعنى الحقائق وما فيها من نجاة الأرواح من نطق الناطق) ... ثم إنه علينا سلامه يخرج إلى الصناعة ويدخل من بابها ويخرج من الآخر . والصناعة دليل على صاحب الشريعة ، والصناعة ممنوعة من دخول العالم فيها فدخول مولانا جل ذكره فيها من باب وخروجه من باب دليل على تحريم الشريعة وتعطيلها .

ويقول حمزة في الرسالة السادسة :

«إنه رفع - الأمان الذى صدر - إلى الحضرة اللاهوتية سنة ٤٠٨ هـ ، يقصد بها الحاكم بأمر الله ، ... ويقول إن هذه السنة هى أول سنى ظهور عبد مولانا ومملوكه - أ ، حمزة نفسه - هادى المستجيبين المنتقم من المشركين بسيف مولانا جل ذكره لا شريك له ولا معبود سواه ... ، ويقصد بذلك الحاكم بأمر الله .

وجاء فى الرسالة التاسعة من الرسائل السرية لحمزة قوله :

والحنذر الحذر أن يقول واحد منكم بأنه « أى الحاكم ، ابن العزيز أو أبو علي

(إشارة إلى علي بن الحاكم) لأن مولانا سبحانه هو هو في كل عصر وزمان يظهر في صورة بشرية بتغيير الاسم والصفة لا غير .

وجاء في الرسالة ٢٦ : « حاشا مولانا جل ذكره من الأب والابن والعم والخال . لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد . »

وهكذا تأكدت عقيدة تأليه الحاكم. ولهذا فإنه عندما خرج ليلة الإثنين في ٢٨ شوال سنة ٤١١ هـ إلى شرقى حلوان ولم يعد ، قال أتباعه إنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى وأن غيبته ستستمر إلى أن يخرج على الناس ويشيع العدل في آخر الزمان .

وقد جاء في الرسالة ٧٦ القول التالي على لسان الحاكم بأمر الله : « واعلموا أن غيبتي عنكم غيبة إمتحان لكم ولجميع الأديان ، فمن وفى منكم بما وثق عليه ولم ينكص على عقبيه فسأوتيّه أجراً عظيماً . »

ويقول السجل المعلق بعد غيبته : « أن من دلائل غضبه عليهم غيابه عنهم ولأنهم بالتوبة والتوسل بالصفح والمغفرة قد ينالون غفرانه . » وفيما يلي مقتطفات من صلاة الغفران الموجهة إلى الحاكم بأمر الله في غيبته بإعتباره إلهاً : « ها أنا يا إلهي متوجه إليك ، متكل في النجاة عليك ، نجني يا إلهي من الغفلة عن الحق القاصد ، والاشتمال بالغرور البائد ، إليك هربت من ذنوبي ، وأملتك لكشف كروبي ، وستر عيوبني ، فامنن علي برضاك . وأعني على ولاك ، والبراءة من أعداك . لك زيارتي ، وإليك معني إشراقي ، فتصدق علي بنظرة منك ثميني ، وتعذف ينجيني ، ورضى ينجيني . أنت صاحب العاجلة ، وإليك حكم الآجلة ، من طلب من الدنيا أعطيته ومن طلب من الآخرة دلتته

وهديته... وأعف عنا ، وأغفر لنا ذنوبنا ، وبدل سيئاتنا بوعدك الصادق ، وإحسانك القديم ، يا ولي الصالحين ، وغاية الطالبين ، وألس 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 ٤٠٠ هـ وذلك قبل إعلان الدعوة الجديدة وربما كانت الدعوة قبل إعلانها عام ٤٠٨ هـ في دور ستر .

٣٤٣ الرعاية :

يشير المؤرخون إلى ثلاثة من كبار الدعاة يعزى إليهم تأسيس مذهب الدروز وهم :

الحسن الفرغانى المعروف بالأخرم، وحمزة بن علي 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 كفاً بالاستماع إلى مجالس الحكمة التأويلية الفاطمية وأنه هو الذى حجب إلى الحاكم مذهب التالیه وإستراح إليه الحاكم بأمر الله بعد أن رأى الناس يسجدون له وسماه بالإمام وأطلق حمزة على نفسه لقب « هادى المستجيبين » . وقد اعتبرت السنة التى سمح الحاكم لحمزة فيها بإذاعة هذا المذهب وهى سنة ٤٠٨ هـ اعتبرت مبدأ لتقويم حمزة أى مبدأ لتقويم الدروز جميعاً ، وتسمى عندهم بسنة الكشف وتورخ بها جميع الرسائل والكتب الدرزية .

وقد ظهر حمزة بالدعوة فى خلال سنوات ٤٠٨ هـ ، ٤١٠ هـ ، ٤١١ هـ ، أما

سنة ٤٠٩ هـ فقد أستثنيت من سنى حمزة . وبعد غيبة الحاكم عند آخر سنة ٤٠١ هـ إختفى حمزة في أوائل سنة ٤١٢ هـ ، خوفاً من نقمة طوائف المسلمين عليه . ولكنه قبل الغيبة وفي سنة ٤١٠ هـ نراه يحظى بتأييد الحاكم وتفويض أمور الرعية إليه وإطلاق يده في تدبير الملك : ويقول حمزة مؤكداً هذه المعاني في الرسالة رقم ٢٣ :
«... 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 في الرسالة رقم ١٨ فيقول : « فالمولى ستر توحيده وقت شاء وأظهره كما شاء ... » يقصد بالمولى الحاكم بأمر الله .

ويقول عنه أيضاً في الرسالة رقم ١٦ : « ومولانا جل ذكره لا يستر عبده الهادي إلى عبادته عن عبده أياما يسيرة (يقصد سنة ٤٠٩ هـ) إلا لما يريد من إظهاره على سائر العبيد (سنة ٤١٠ هـ) ويؤيده بالقدرة والتأييد » .

وقد أطلق الحاكم يده في الحكم فقال حمزة : « الويل لمن حاد عن طاعتي ، وقد بطش في هذه السنة بالدرزي والبرذعي ، وقد كانت سنة ٤١١ هـ ، هي السنة الرابعة لظهور حمزة بالدعوة ، والثالثة من تاريخه الديني بعد إسقاط سنة ٤٠٩ هـ وهي سنة الاختفاء » .

وقد إعتقد الدرزي أن حمزة مثله مثل السيد المسيح ، ونجد ذلك في الرسالة رقم ٥٣ التي تبدأ بتمجيد الإمام السيد المسيح أي العقل وهو حمزة في زمن الحاكم ، وتصفه بأنه المسيح الامام المتأله لطاعة المولى الإله ، وتفسر الرسالة قوله - أي قول

المسيح - « اهدموا الهيكل وأنا أقيمه في ثلاثة أيام لأن اليوم الأول هو دعوته
والثاني ظهور الفارقليط « محمد ، الذي تنبأ به إنجيل يوحنا « الإصحاح ١٥ ، ،
واليوم الثالث هو قيام حمزة بالتوحيد في الملك قسطنطين ، وهذه الرسالة موجهة
إلى الملك قسطنطين عام ١٩٤ هـ ، فالثلاثة أيام هي رمز لثلاثة أدوار ، وتمضى
الرسالة منبهة الدروز وغيرهم إلى ضرورة عدم إنكار رجوع المسيح أى المجيء
الثاني في شخص حمزة . وتؤيد الرسالة رقم ٥٥ هذه المعاني التي أشرنا إليها فقشير
على جميع من تقرب إلى اللاهوت بحقيقة القربان من مسيحيين ودروز ، أنه تردد
أن المسيح هو العقل ، وفي عهد الرسول هو سليمان الفارس ، وفي دور الحاكم هو
حمزة ، وأن الحاكم بمثابة الآب لحمزة كما كان الله بمثابة الآب للمسيح . وسيظهر
المسيح ثانية في شخص حمزة ثم يختفى ليعود في يوم الدينونة ، ووجوده لا يخلو
منه عصر ليكنه غير ظاهر .

وسوف تتضح صورة حمزة في عقيدة الدروز حينما نتكلم عن الحدود
النورانية في العقيدة ، غير أننا نشير الآن إلى ظهور العقل وهو أول الحدود
في جميع الأدوار وقد ظهر بأسماء مختلفة :

- ١ - في دور آدم كان اسمه شطنيل .
- ٢ - في دور نوح كان اسمه فيشاغورس .
- ٣ - في دور ابراهيم كان اسمه داود .
- ٤ - في دور موسى كان اسمه شعيب .
- ٥ - في دور عيسى كان اسمه المسيح يسوع ، صاحب الانجيل ، الذي ظهر
على تلاميذه .

٦ - في دور محمد كان اسمه سليمان الفارسي .

٧ - في دور الحاكم بأمر الله كان اسمه حمزة ، أي أنه كان مشخصاً فيه .

أما محمد بن اسماعيل الدرزي فقد كان موجوداً في مصر قبل اعلان الدعوة وتعرف على حمزة وإتقما على مخطط الدعوة الجديدة واسكن الدرزي تغطرس على حمزة ، كما يقول حمزة نفسه ، فدب الخلاف بينهما بسبب إسراع الدرزي إلى نشر المذمب الجديد قبل إعلانه على يد حمزة رغبة منه في الإستئثار بالرياسة والإمامة دون حمزة ، وكان مع الدرزي أتباع منهم أبو منصور البرذعي ، وأبو جعفر الحبال ، والمعجمي ، والأحول ، وخطاخ ماجان ، ومماند ، وغيرهم من العكاويين .

وكان الدرزي قد إستجاب للدعوة على يد علي بن الحبال ، وقال حمزة عنه إن الدرزي هذا كان يزغل النقود أي يزيها وهو بذلك يستطيع التديس في شئون الدين كما يؤكد حمزة ، فقد سمى الدرزي نفسه بسيف الإمام وسيد الهادين بينما سماه حمزة بعجل بنى إسرائيل كناية عن تسرعه ونقص عقله أيضاً إن سبب الخلاف بينهما بالاضافة إلى ما سبق ، أن الدرزي كان يسب المخالفين للعقيدة الدرزية وكان حمزة يمنعه من هذا .

أما الداعي الثالث وهو الحسن بن حميدة الفرغاني المعروف بالأخرم أو الأجدع ، فلا يذكر المؤرخون عنه سوى اسمه إذ قتل في القاهرة في سنة ٤٠٨ هـ بعد أيام قليلة من ظهور الدعوة الجديدة ، وكان قاتله من أهل السنة ، وقد أمر الحاكم بإعدامه ولكن جمهور أهل السنة إحتفلوا بمآتم القتال وكانوا يزورون قبره للتبرك فغضب أصحاب الأخرم وأخرجوا جثة القاتل السني وأخفوها . وهذا

يدل على شدة مقاومة المصريين لهذه المذاهب الباطنية البعيدة عن مذهب أهل السنة والجماعة .

ونجد في الرسالة الواعظية ، للكرماني ردوده على الأخرم أي 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 : **دأن من عرف منكم إمام زمانه حياً فهو أفضل من مضى من الأمم من نبي أو وصي أو إمام** . 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 والجسمانيين ؟ وينتهي الأخرم إلى القول بأن الشريعة والتزويل 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 نجدتها في الكتب المقدسة عند الدرزي ، ولكن هذه الآراء كانت مخالفة كما رأينا لآراء المعلنة لأصحاب الدعوة الفاطمية ، لذلك كان يكفر بعضهم البعض الآخر .

إنقسام الدعوة لاهل المذهب الجديد :

حينما اشتد الخلاف بين حمزة والدرزي انقسمت الدعوة والمؤمنون بالمذهب الجديد إلى فرقتين : فريق الدرزي ، وفريق حمزة . وقام الدرزي سنة ٤٠٨ هـ

ومعه أتباعه بالهجرة إلى قصر الحاكم فهاجمتهم جموع الناس والجنود 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 إلى وادي التيم بالشام الذي أشرنا إليه آنفاً والذي 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 إلى الشام كان بأمر من الحاكم نفسه وبرعايته وتعضيده ، وقيل إن الدرزي قتل سنة ٤١٠ هـ .

وأياً ما كان الأمر فإن حركة التأليه قد أصبحت زمامها في يد حمزة بعد أن خرج من الميدان الأخرم والدرزي ، وأصبح حمزة هادي المستجيبين وإمام الزمان وقائم الزمان والمنتقم من المشركين بسيف مولانا ، ونبي الحاكم بأمر الله والعقل الذي صدر عن المبدع الأول ، أي عن الحاكم بأمر الله ، في دور النبوة المحمدية ، وعيسى الدروز ... الخ .

ويشير حمزة إلى « تشككين » أو الدرزي في رسائله بنعوت مختلفة ، منها الضد ، والشيطان ، والحصم ، والعجل ، وفي الرسالة التاسعة يقول : « فلا تكرونوا بمن قالوا سمعنا وأطعنا وشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم . والعجل فهو ضد ولي الزمان ... سمي الضد عجلاً لأنه ناقص العقل عجول في أمره ، له خوار ، إشارة إلى الآية ١٨ ك سورة طه : « فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار » .

وقد ظهرت قرة حمزة في رسائله ولا سيما في رسالته إلى القاضي أحمد بن محمد بن العوام ، فتراه يتهمك من قضاة ، ويمنعك من النظر في قضايا الدروز فهم ليسوا

من ملته ، ومن ثم ينبغى ألا يحكم عليهم بشريعته ، ويسميه وأتباعه من الكافرين .
وأخذ حمزة يرسل الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإيمان بألوهية الحاكم بأمر الله ،
فأرسل إلى ولي العهد عبد الرحيم بن إلياس يدعوهم 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 ٤١١ هـ سوى رسالة الداعى « أبى يعلى » التى نسبت
إلى حمزة وتاريخها سنة ٤١٧ هـ ولكنها رسالة منتحلة .

ويصرح « بهاء الدين المقتنى أحد الدعاة ، أنه عندما غاب المعبود ، أى
الحاكم إمتنع قائم الزمان ، أى حمزة ، عن الوجود . وهذا يدل كما يقول
الدروز 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 أبو الحسن على بن
أحمد السموقى » المعروف بالضيف ومرتبته فى الدرّة هى مرتبة التالى أو الجناح
الايسر ، وهو بهذا يصبح لسان الدعوه وحدوده : (الحد والفتح والخيال) .

وكان يوجد أيضاً داعية له أثره وهو « أبو ابراهيم اسماعيل بن حامد التميمى »
وهو صهر حمزة ، الذى امتص العلم عنه وهو لهذا فى مرتبة ذى مصّة ، ولكن
كتب العقيدة لا تشير كثيراً إلى التميمى هذا « إذ ظل بهاء الدين الضيف مدافعاً
وناشراً للذهب فى مواهبه الذين تحولوا عن عقيدة الدروز 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 شاقفة في سبيل تثبيت العقيدة لا سيما وأن الملك الظاهر ابن الحاكم بأمر الله قد ترصد الدروز وطاردهم الأمر الذي دفع بهاء الدين الضيف إلى اعتزال الدعوة سنة ٣٤٤ هـ ، بعد أن أقفل باب الاجتهاد ، ولذلك لم يظهر فقهاء مشرعون بعد بهاء الدين ، بل أصبح شيوخ الدروز يشرحون رسائل حمزة والتميمي وبهاء الدين .

وقد استغل الدجاون اعتزال بهاء الدين للدعوة ، فظهر منهم « سكين » الذي أشرنا إليه ، ثم قبطلى بصعيد مصر اسمه « شروط » وسمى نفسه بأبي العرب وأدعى أنه الحاكم بأمر الله ، وقبيل ذلك أدعى « ابن الكردي » أنه الحاكم بأمر الله .

كتب الدروز المقدسة :

تحتوى هذه الكتب على سجلات صدرت في عصر الحاكم كتبها كتاب ديوان الإنشاء في مصر ، ثم رسائل بعث بها حمزة إلى كبار الرجال في عصر الحاكم ورسائل كتبها حمزة عن العقيدة ، ورسائل أخرى كتبها التميمي وبهاء الدين ومحمد بن اسماعيل ، وهذه هي كتب الدروز المقدسة التي ظهرت إلى الآن ، وقد نشرت في أربع مجلدات وتعتبر هذه النصوص هي الكتاب المقدس عند الدروز ، والغريب في الأمر أنهم وغيرهم من الفرق الباطنية يرفعون هذه الرسائل والسجلات إلى مرتبة القداسة التي يوصف بها القرآن والتوراة والإنجيل ، بل أنهم يعتقدون أن للقرآن مرحلته التي تنتهي بظهور الحاكم بأمر الله ، وأن كتبهم المقدسة هي التي يجب النص عليها بعد الحاكم إلى الآن .

الحدود النورانية عند الدروز :

يتخذ الدروز من العقيدة الفاطمية أساساً ومنطلقاً عاماً لدعواهم وهم يستندون في هذه الدعوة إلى حذر دينية لا يكتبل التوحيد والايان إلا بمعرفةتها ، وعلى رأس هذه الحدود نجد الله الذي يعتبر الحاكم بأمر الله ناسوتاً له ، أما حقيقة اللاهوتية فإنها لا تدرك بالحواس ولا بالأوهام ولا تعرف بالرأى ولا بالقياس ، فلاهوته ليس له مكان مع أنه لا يخاو منه مكان ، وليس بظاهر وليس بباطن ، ولا يوجد إسم يمكن أن يطلق عليه ، إذ لا يتصف بصفات وليس صورة أو شخصاً أو جوهراً أو عرضاً ، وهو واحد ليس له حد ولا يشبه الكائنات في شيء ، لم يلد ولم يولد ، عجزت الأفهام عن الوصول إليه .

وحدثهم هذا عن لاهوتية المعبود يتفق مع كتاب (راحة العقل) للكرمانى داعى الفاطميين وكان معاصراً لحزمة بن على ، وقد أبطل الكرماني في مشارعه 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 في المشرع السابع . وهذه هي آراء الكرماني في التوحيد وآراء بعض أهل السنة والشيعه الإثني عشرية .

وإذن يصبح ما فعله الدروز هو أنهم إستعادوا توحيد جمهور المسلمين الخالقهم سبحانه وتعالى وجهه له لمعبودهم وقاوا إن معبودهم أى معبود الدروز يتخذ له من حين لآخر مقامات ناسوتية ، ففي رسالة الغيبة يقول حمزة : (أظهر لنا ناسوت صورته تأنيساً للصور ، فحار فيها الفكر حين فكر ، وعجزت العقول عن إدراك أفعالها واعترفت بالعجز والتقصير في معلومها فبتقدير

أحكامه من على خلقه بوجود صورته من جنس صورهم ، فخاطبتهم الصورة بالمألوف من أسماهم .

ويقول اسماعيل التميمي في كتاب « تقسيم العلوم » : « فلانقول إن هذه الصور المرئية هي هو ، فنجمه محصوراً محدوداً ، جل وعز عن ذلك وتعالى علواً كبيراً ، بل نقول إن هو هي ، 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 تعني أن الحاكم بأمر الله كما يراه الدروز ، يعتبره عامة الناس الذين لا يعرفون حقيقته كالإنسان مشخص ندركه بحواسنا فيدركون فيه صورة بشرية ، وهو يعيش بهذه الصفة بين الناس كما يعيشون ، أما الدروز الذين عرفوا حقيقته فيذهبون إلى أن الإله المعبود إنما أخذ انفسه صورة إنسية ليست من جنس من يرتديها ، فهو إذن يستطيع خلعها في أى وقت ، فهي صور نسوتية متغيرة . .

وفي 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 في مختلف البلدان .

وبعد الواحد أو الله ترد الحدود النورانية ، كما وردت في رسالة معرفة الإمام ، وهي :-

أولاً : العقل الكل :

وهو ذو معة عملة العلال والأمر قائم الزمان وهو الإرادة وهو الامام الأعظم حمزة بن علي بن أحمد هادي المستجيبين .

ثانياً : النفس :

وهو ذو مصة وهو المشيئة . إدريس زمانه وأخنوخ أو أنه هرمس
الهرامسة ، الشيخ المجتبى ، الحجة الصافية 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 المألومة بينما تكون قوة
حد السابق مستورة مكتومة . بهاء الدين أبو الحسن علي بن أحمد السموقى
المعروف بالضيف .

وهؤلاء هم الحدرد النورانية النفسية الروحية الجرمانية الجسمانية .

وتعتبر الحدود الأربعة التى تلى العقل الكلى الأربعة الحرم ، أو الحجج الأربعة
وهم قد يظهرون فى كل عصر بصور مختلفة وأسماء متباينة وقد يحتملون تقية
فى زمان لا يعتقد فيه الناس بأوهية الحاكم بأمر الله .

وللتالى « بهاء الدين الضيف ، ثلاثة حدود تقل فى المرتبة عن الحدود الحرم ،

وهم :-

١ - الجد ، وهو أيوب بن علي .

٢ - الفتح ، وهو رفاعه بن عبد اوارث .

٣ - الخيال ، وهو محسن بن علي .

وهذه الحدود الثلاثة تتلقى أوامرها من بهاء الدين .

أما حدود الإمامة والتوحيد عندهم فهي على سبعين درجة ، ومن هؤلاء الحدود السبعين تفرعت الحدود جميعاً بين دعاة ومأذونين ومكسرين ، والعقل الكلي هو الذي يسقط أو يرفع من يشاء منهم درجات .

وتوضح الرسالتين رقم ٩ ، ٢٢ ، منازل الحدود ، فقائم الزمان هو العقل الكلي وهو متفرد في وجوده إذ هو يتلقى الحقيقة مباشرة من الله ، أما سائر الحدود فإنهم يستمدونها منه . وإذا كانت الحدود الخمسة هم العلويون فإن عدد الشانويين من الحدود يبلغ ١٥٩ ، فيصبح جميع الحدود ١٦٤ حدّاً ، هم أحرف (السدق) بحساب الجمل ، ويعتبر الدرور هذا دليلاً على التوحيد ، ويلاحظ أن مجموع هذه الحدود كثير ورود في النصوص الرمزية للدرور .

على أن حمزة وهو العقل الكلي قد أسبغ على نفسه صفات كثيرة متناقضة ، فهو الآية الكبرى وآية التوحيد وآية الكشف ، والحرم الأربعة حملة العرش ، وهو ذو معة وعلة العمل ، وله اسم في كل دور من الأدوار السبعة ، وهو كذلك أصل المبدعات ، وسوط المولى المعبود ، والعارف بأمره ، والطور والكتاب المستور ، والبيت المعمور ، والنافخ في الصور صاحب البعث والقيوم ، ناسخ

الشرائع ومهلك العالمين ، والنار الموقدة التي تطلع على الأفئدة ، وأنه هو الذى
أمر القرآن على محمد إلى غير ذلك من صفات ونعوت متناقضة .

حقيقة مذهبهم فى التوحيد :

لقد اتضح لنا كيف أن الدروز مثاهم 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 الفساطميون ، ومن ثم فإن الزكاة
الحقيقية تصبح عندهم توحيد المولى سبحانه. وقد اتخذ الدروز لهم فرائض أطلقوا
عليها الفرائض التوحيدية، وهى معرفة البارى وتمييزه 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 إعترف 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 (صدق) اللسان ، والسبب فى ذكرهم السين بدلاً من الصاد
فى كلمة صدق هو حساب الجمل ، ثانيها حفظ الإخوان ، ثالثها ترك عبادة العدم
والبهتان ، رابعها البراءة من الأبالسة والطغيان ، خامسها التوحيد للمولى فى كل
عصر وزمان ودهر وأوان ، سادسها الرضى بفعله كيفما كان ، سابعها التسليم
لأمره فى السر والحدثنان .

وبالجملة فإن شريعة الدروز تتلخص فى إسقاط الفرائض الدينية التكليفية
وعدم إقامة الفرائض الدينية الإسلامية ، والتمسك بالخصال التوحيدية التى نادى
بها الحسن الثانى زعيم الموت سنة ٥٥٩ هـ ، وكذلك الأساعيلية الأغاخانية .

والغريب في الأمر أنهم يؤكدون إنكار الحشر والمعاد ، فالنفس تظل في هذا العالم لا تخرج منه ومعادها إليه ، وأن عدد النفوس والأرواح لا تزيد ولا تنقص ، وذلك لإيمانهم بتناسخ الأرواح أي تقمصها فالأرواح تتعاقب في هياكلها المادية للإمتحان والتطهير وطلباً للشئ الأعلى عبر الأجيال التي لا تنتهي .

ومهما قيل عن توحيد الدروز ودفاع بعض مفكرهم عن عقيدتهم ونسبتها إلى الاسلام مثل الأمير (شكيب أرسلان) ، و (عارف النكدي) ، و (عبد الله النجار) وغيرهم ، فإننا لا نستطيع القول بأن هذا المذهب يسير في خط واضح مستقيم مع العقيدة الإسلامية الحقة التي 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 بنوته لله . وكذلك فإن إسقاط الفرائض الشرعية التي بدرتها لا يكتمل الإيمان الحق ودحض فكرة المعاد الآخروي إنما يعد إهداراً واضحاً لإتجاهات العقيدة الإسلامية الصحيحة .

ويذنبى أن يتدبر مفكروا هذه الفرق المعاصرين الأمر إذا أرادوا العودة المخلصة إلى حظيرة الإسلام ، فيستبعدون كل صور الغلو والمبالغة التي أحاطوا بها عقائدهم ، وأن يبصروا العامة بخطورة فكر وآراء هؤلاء الكتاب الغلاة على دينهم الحق .

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى في الاسلام إنما كانت بسبب سياسى أولاً ، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها بعضاً نتيجة لتفسير كل منها لمدلول الايمان ، وعمما إذا كان أمراً قلبياً 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 سترى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفا معينا بصدد مشكلة مرتكب الكبير فقالوا إنه في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان .

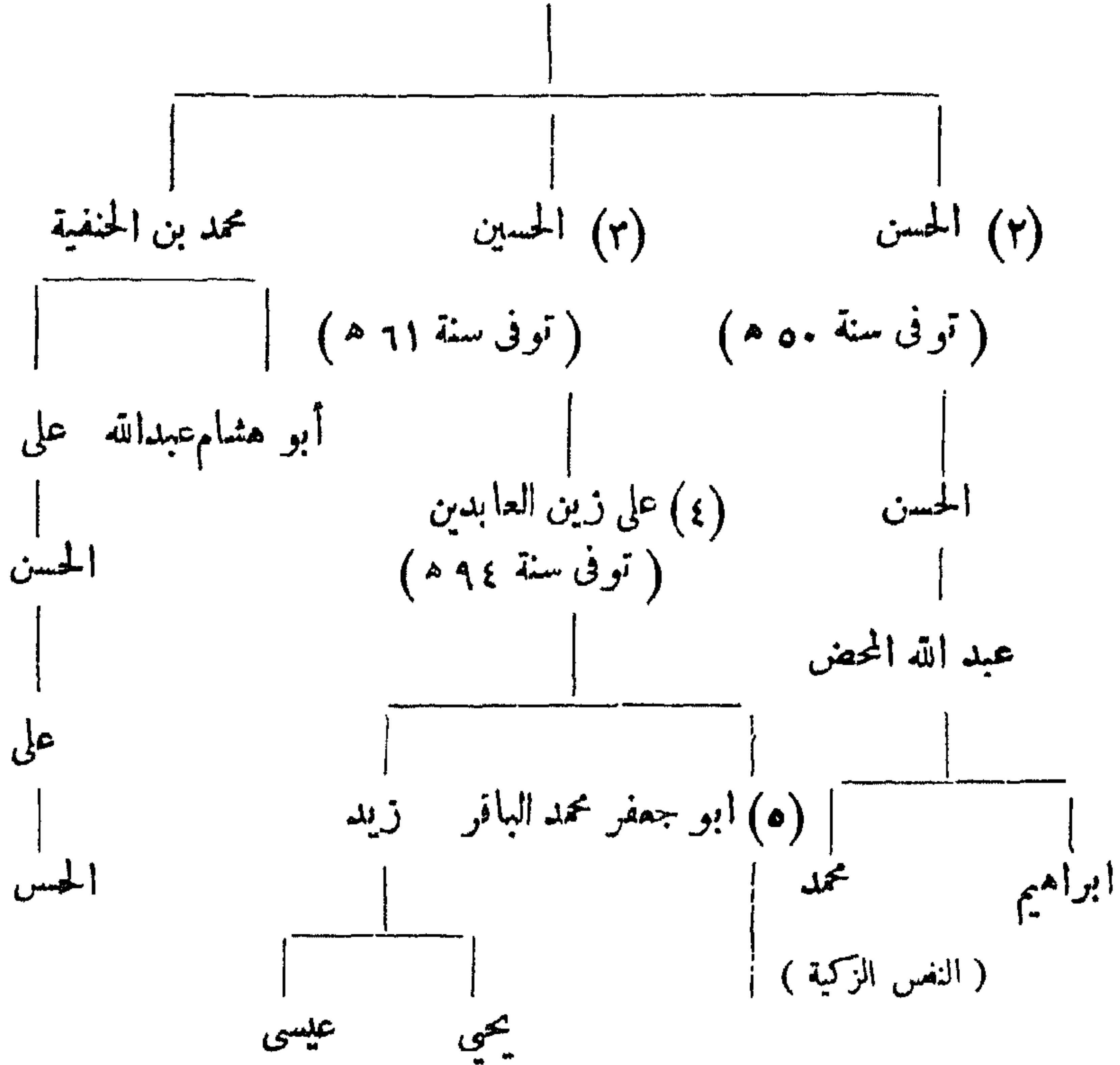
على أن الجدل حول هذه المسائل بالإضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من نقاش حول (الجبر والاختيار) بتأثير اللاهوت المسيحي كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامي .

وتدعمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثه وترتيبها . بحيث أصبحوا بمحتى (أصحاب علم الكلام) وجاء الأشاعر فتصدوا لآراء المعتزلة وماوا إلى آراء السلف وتسلاحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكدوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه ، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للسلفية فجاء الأشعري ليسير في نفس الطريق ، واذن فلم تكن السكلاية سوى سلفية مبكرة كما يقول الأشاعرة :

ثانيا : الاختلاف في الأصول

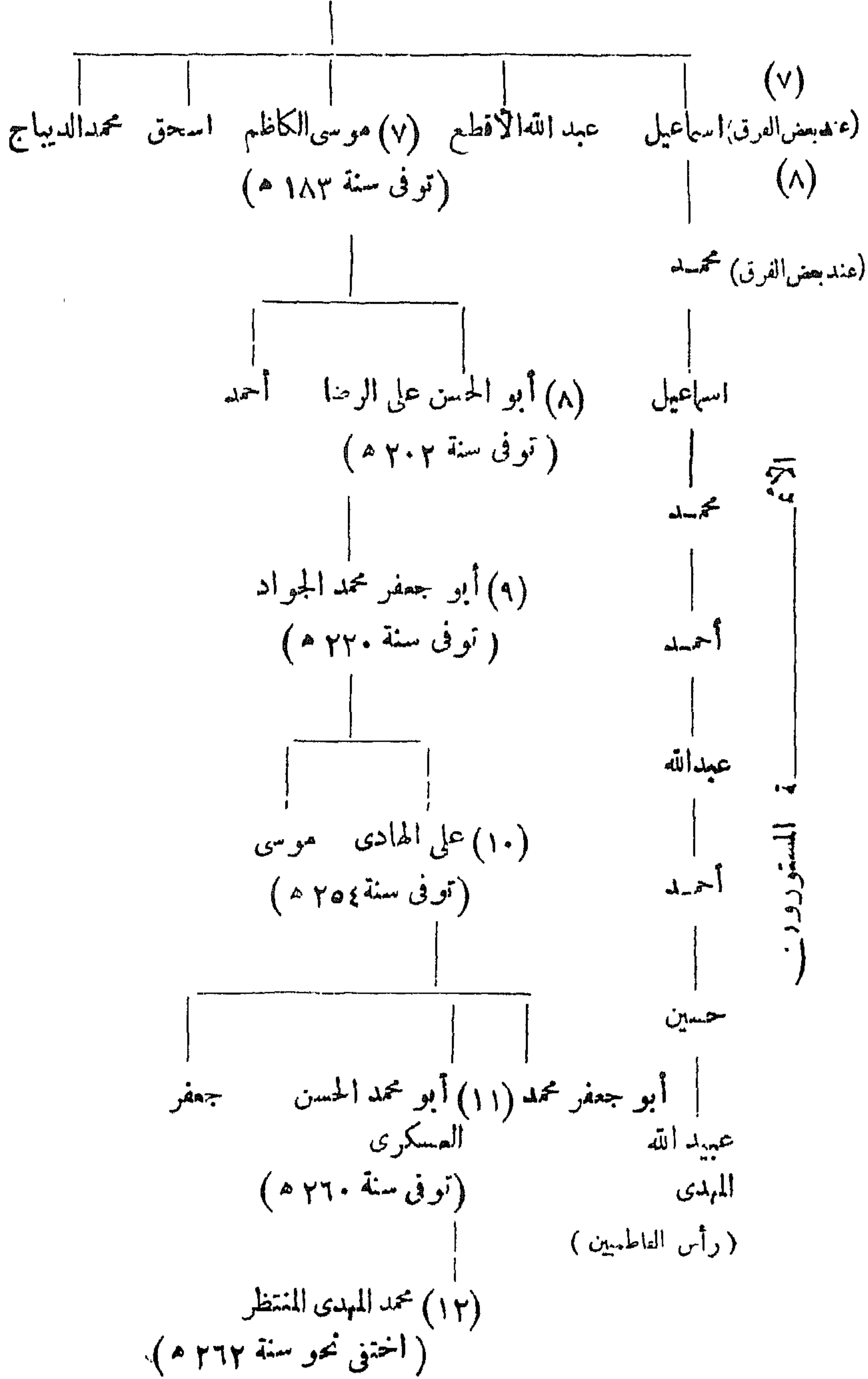
إذا كان الخلاف في مسألة الإمامة . وهي من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسي فإن الجدل الذي ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع ديني أصولي . فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الالهية وصفاتها وأفعال العباد .. الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامي الذي ازدهر على يد المعتزلة والأشاعرة وآثار ثائرة مدرسة ابن تيمية فيما بعد ودفعتها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم .

جدول بياني
لأئمة الشيعة (١)
(١) علي بن أبي طالب



(١) راجع : النوبختي - فرق الشيعة (الأرقام الموجودة في الجدول تحصر
الأئمة الاثني عشر).

(تابع) (٦) أبو عبد الله جعفر الصادق
(توفي سنة ١٤٨ هـ)



جدول بياني للأئمة الاسماعيلية

أئمة دور الستر :

إذا تحدث المؤرخون عن أسماء أئمتهم في دور الستر اختلفت رواياتهم واضطربت أقرانهم ، 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 بن أبي طالب - علي بن زين العابدين بن الحسين - محمد الباقر بن علي بن الحسين - جعفر الصادق بن محمد الباقر - إسماعيل بن جعفر الصادق - محمد بن إسماعيل - عبد الله بن محمد بن إسماعيل - أحمد بن عبد الله - الحسين بن أحمد . وهو آخر أئمة 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 - عبيد الله المهدي . صاحب الظهور بالمغرب : استولى على رقادة في ٤ ربيع الثاني سنة ٢٩٧ هـ .
- ٢ - القائم بأمر الله أبو ظاهر إسماعيل : تولى الإمامة في ١٤ ربيع الأول سنة ٣٢٢ هـ .
- ٣ - المنصور بالله أبو طاهر إسماعيل : تولى الإمامة في ١٣ شوال سنة ٥٣٢ هـ .
- ٤ - المعز لدين الله أبو تميم معد : تولى الإمامة في أول ذي القعدة سنة ٥٣٤ هـ ، وفي عهده فتحت مصر في شعبان سنة ٣٥٨ هـ ، ولانتقل إليها في رمضان سنة ٥٣٦ هـ وأصبحت قاعدة ملكه .

٥ - العزيز بالله أبر منصور نزار : تولى الإمامة في ربيع الثاني سنة ٥٣٦٥هـ .

٦ - الحاكم بأمر الله أبو هلى المنصور : تولى الإمامة في ٢٩ رمضان سنة

٥٣٨٦هـ .

٧ - الظاهر أبو الحسن على : تولى الإمامة في ١٠ ذى الحجة سنة ٥٤١١هـ .

٨ - المستنصر بالله أبو تميم محمد : تولى الإمامة في ١٥ شعبان سنة ٥٤٢٧هـ

وتوفى سنة ٥٤٨٧هـ .

هؤلاء هم الأئمة الذين كانوا قبل إنقسام الطائفة .

- أئمة الدعوة الاسماعيلية الفرية أو الاسماعيلية المستعلية في مصر :

١ - المستعلى أبو القاسم أحمد : تولى في ذى الحجة سنة ٥٤٨٧هـ .

٢ - الأمر أبو على المنصور : تولى في صفر سنة ٥٤٩٥هـ .

٣ - الحافظ أبو الميمون عبد المجيد : تولى في المحرم سنة ٥٥٢٥هـ .

٤ - الظاهر أبو المنصور اسماعيل : تولى في جمادى الآخرة سنة ٥٥٤٤هـ .

٥ - الفائز أبو القاسم عيسى : تولى في صفر سنة ٥٥٤٩هـ .

٦ - العاضد أبو محمد عبد الله : تولى في رجب سنة ٥٥٥٥هـ .

والذين يعترف بهم البهرة من هؤلاء الأئمة هم المستعلى والأمر فقط ثم الطيب بن الأمر الذى دخل الستر سنة ٥٥٢٥هـ . ويستمر الأئمة المستورون من نسله إلى الآن . وهؤلاء الأئمة الذين فى الستر لا نعرف شيئاً عنهم ، حتى أن أسماءهم غير معروفة ، وعلماؤهم البهرة أنفسهم لا يعرفونهم .

حكام وأئمة الاسماعيلية الاشرقية في ألبوت :

- ١ - الحسن بن الصباح : توفى سنة ٥١٧هـ / ١١٢٤م.
- ٢ - كيا بزرك أميد : توفى سنة ٥٢٢هـ / ١١٣٨م.
- ٣ - محمد بن كيا بزرك أميد : توفى سنة ٥٥٧هـ / ١١٦٢م.
- ٤ - الحسن الثاني بن محمد : توفى سنة ٥٦١هـ / ١١٦٦م.
- ٥ - محمد الثاني بن الحسن الثاني : توفى سنة ٦٠٦هـ / ١٢١٠م.
- ٦ - الحسن الثالث بن الحسن محمد الثاني : توفى سنة ٦١٧هـ / ١٢١٠م.
- ٧ - محمد الثالث بن الحسن الثالث : توفى سنة ٦٥٢هـ / ١٢٥٥م.
- ٨ - ركن الدين خورشاه : توفى سنة ٦٥٢هـ / ١٢٥٥م.

مراجع ومصادر

عن حركة التشيع وفرقة

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 للاسفرائيفي ، والفهرست لابن النديم ، والخطط للمقريزي ، والفرق بين الفرق للبغدادي ، وقد أشرنا إليها في آخر صفحات هذا الكتاب .

أما المراجع المتخصصة التي استقينها منها المادة وكان جل اعتمادنا عليها فهي :

أولا : المراجع العربية

- ١ - إدريس (الداعي عماد الدين) : عيون الأخبار . مخطوط .
- ٢ - الأملی (حيدر بن علی) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار . مخطوط . لندن . رقم ١٣٤٩ .
- ٣ - الأملی (حيدر بن علی) : الكشكول . طبعة النجف . 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 . سورية . ١٩٥٦ .

- ٧ - تامر (عارف) : القرامطة . أصلهم ، لشأتهم ،
تاريخهم ، حروبهم . دارمكتبة
الحياة . بيروت .
- ٨ - تامر (عارف) : على أبواب الموت ،
- ٩ - ابن الجوزي (الإمام عبد الرحمن) : القرامطة . بتحقيق محمد الصباغ .
المكتب الإسلامي . بيروت
١٩٦٨ .
- ١٠ - الجوزري (أبو علي منصور) : سيرة الأستاذ جودذر . نشره
محمد كامل حسين والدكتور محمد
عبد الهادي شعيرة .
- ١١ - حسن (الدكتور حسن ابراهيم)
والدكتور شرف : عبيد المهدي .
- ١٢ - حسن (الدكتور حسن ابراهيم) : المعز لدين الله .
- ١٣ - حسين (الدكتور محمد كامل) : طائفة الاسماعيلية . تاريخها ،
عقائدها . مكتبة النهضة المصرية .
١٩٥٩ .
- ١٤ - حسين (الدكتور محمد كامل) : طائفة الدروز . تاريخها
وعقائدها . دار المعارف بمصر .
١٩٦٢ .
- ١٥ - حسين (الدكتور محمد كامل) : (سيرة المؤيد في الدين داعي
الدعاة) . نشر وتحقيق .

- ١٦ - خنظلة (الداعي علي بن) : سنط الحقائق . نشره الأستاذ عباس العزاوي المحامي ببغداد .
- ١٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة . تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . القاهرة . ١٩٦٥ .
- ١٨ - الخولسرى : روضة الجنات .
- ١٩ - دونلدسن (دوايت م) : عقيدة الشيعة . مكتبة الجائنجي .
- ٢٠ - الرانى (أبو حاتم) : كتاب الزينة .
- ٢١ - السامرائى (عبد الله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضار الاسلامية . مطبعة الحكومة . بغداد . ١٩٧٢ .
- ٢٢ - الشيرازى (الملا صدرا) : شرح أصول الكافي . طبع طهران .
- ٢٣ - الصفار (محمد بن حسن) : بصائر الدرجات . طبع طهران .
- ٢٤ - الطبرسى : مجمع البيان . طبع طهران .
- ٢٥ - عبده (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 - الفزالي (الامام أبو حامد) : فضائح الباطنية .
- ٣٠ - فلموزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة . ترجمة
- ٢١ - القمي (سعيد بن عبد الله) : المقالات والفرق . تحقيق
د. محمد جواد مشكور . طهران .
١٩٦٣ .
- ٣٢ - القمي (سعيد بن عبد الله) : هدية الاحباب .
- 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 حلى .
- ٣٥ - الكرمانى (أحمد حميد الدين) : الرسالة الدرية في معنى التوحيد .
نشرة د. محمد كامل حسين .
- ٣٦ - الكرمانى (أحمد حميد الدين) : رسالة النظم في مقابلة العوالم .
نشرة د. محمد كامل حسين .
- ٣٧ - الكليني : أصول الكافي . طبعة طهران .
- ٣٨ - المجلسى (محمد باقر) : بحار الأنوار . طبع طهران .
- ٣٩ - مغنينة (أحمد) : الامام جعفر الصادق . مكتبة
الأندلس . بيروت . ١٩٥٨ .
- ٤٠ - مغنينة (محمد جواد) : الشيعة في الميزان . دار الشروق .
بيروت .

٤١ - النجار (عبد الله) : مذهب اليروز والتوحيد .

دار المعارف بمصر . ١٩٦٥

٤٢ - النوبختي : فرق الشيعة . تحقيق ريتز .

طبع استانبول .

٤٣ - النيسابوري (أحمد بن إبراهيم) : إسمتار الامام . فشره الأستاذ

إيفانوف .

٤٤ - اليماني (محمد بن مالك) . كشف أسرار الباطنية وأخبار

القرامطة القاهرة . ١٩٣٩ .

تحقيق من زاهد الكوثري .

الفصل الرابع

علم الكلام

الكلام في اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ،
وواحد الكلام كلمة هي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف
وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام في القرآن وفسرت بـمعاني مختلفة ، ففي سورة
الاعراف يقول الله عز وجل : « قال يا موسى انى اصطفتك على الناس برسالاتى
وبكلامى ، والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفي سورة الفتح يقول : « يريدون أن يسدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه ، .
والمراد هنا التوراة . وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول
الله عز وجل في سورة التوبة : « وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره
حتى يسمع كلام الله ، .

ولفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة
الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أى إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر
حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى لإصطلاحياً فيما بعد ، وتفرد بمنهج عقلى خاص
استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التي
تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطوق أو جدل كلاماً ولا سيما تلك التي تعالج

المسائل الاعتقادية ، وقيل أنه العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم « الكلام » ، على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهي » وهي مسائل الأصول .

وربما سمي « كلاما » لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات بالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين بما لم يكثر في غيره ، أو لأنه بقوة أداته كأنه صار « هو الكلام » دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام (١) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة العلاسفة في تسميتهم فتنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، ويشير الشهرستاني (٢) إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفا للفظ الجدل (٣) .

وقد بالغ المتكلمون في الاعتداد بأنفسهم وأنهم وخدم أصحاب الكلام بما أثار عليهم نقمة الكثيرين في عصرهم : فيقول يحيى بن عدي مشيرا إلى طائفة المتكلمين : « انى لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس ، فوهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام ، اعلم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوى والطبيب . والمحدث والصوفى . الخ » (٤) .

(١) الاميجي : شوارب الالهام ص ٤ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٣٦ .

(٣) راجع أيضا الواقف لعند الدين الاميجي ص ١٦ ، والانتصار للخياط ص ٧٢

حيث يقول : « لتعلم أن الكلام لهم (أى المنزلة) دون سواهم »

(٤) المقاسات لتوحيدى .

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم ينضمن الحجاج عن العقائد الايمانية 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 مذهب أهل السنة فذلك يعني أن ابن خلدون - وقد كان أشعرياً - يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

تعريف الفارابي :

ويعرف الفارابي علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الانسان على تصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل (١) .

أما الأيجي :

فانه يعرف الكلام بأنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه (٢) .

ويذهب التفتازاني إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أي الكلام .

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة

(١) الفارابي : احصاء العلوم .

(٢) الأيجي : المواقف .

وضمما الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدح في صدقها بل يؤمن بها لإيماننا كاملا ،
وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفها ودحض شبهاتهم
حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ الديلية ويدرس
ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فإنه يناقش المبادئ نفسها لإقامة الحجج
والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فمثلا
يتناول الفقه مسألة المعاد والجنة والنار والحلود 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 في 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 أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتدلس الطرق التي تؤدي
إلى اثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من
قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما
منها علما صرفا .

فمثلا يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على
وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم
بأى شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على
وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا .

مناهج المتكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم في تأييد موافقة عدة أساليب منها :

١ - طريقة البرهان الكلامي :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو ابطال اللازم بابطال الملزوم يقول الفزالي (١) ، المتكلمون يصدر عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في 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 التي تقدم بها الخصوم . ولكن الفزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في اقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية .

٢ - طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشمر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه ، وينسب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ - طريقة التفويض :

وهو ترك الأمر لله وإعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثقن بما يزعم لك الفسك من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه

(١) النخذ من الضلال .

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 الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها ، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك 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 أي دين آخر - لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه ، والآخرة والبعث .. الخ . وقد غلب على النص القرآني أسلوب التنزيه للألوهية وأسباب الكمالات على اندات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتب القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على الماوثين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدماً أسلوب الحجاج العقلي (٢) لنقض المقائد المخالفة فقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا

(١) المقدمة لأن خلدون « فصل علم الكلام » ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأي يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامي توحد في القرآن ، وأن السلف ساروا في نفس الطريق .

الله لفسدتنا ، وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى
البعث من الدهرية بقوله : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهذا نوع من
التدليل بالتمثيل ، وقال أيضا في هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده ، وهذا
أسلوب تدليل عقلي .

ومن المعروف أن النبي (صلعم) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا
من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب
وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولكن
الايحي يرد على أصحاب هذا الرأي مؤكداً أن الصحابة في عهد الرسول كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص
القرآني نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلي حول العقائد ، ويستطرد
الايحي فيشير إلى أن ما ذكر في كتب علم الكلام إنما يعد قطرة في بحر ما نطق به
الكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدوروا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون
فيما بعد . ولكن دعوى الايحي فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصارر
التاريخية أو الاسانيد المحققة التي استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين
بل كان من متأخري كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التي لا شك
فيها أنه قد روى عن السلف في روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند
ظاهر النصوص ولا يدخلون في جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل
حول العقائد يؤدي إلى تشايل جهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه
المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الاخبار التي جاءت في
الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف ، وسئل ربيعة الرأي في قوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى ، فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير

معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق ، . وفي رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا الصدد : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال في النار » .
استمر الحال على هذا النحو إلى أن تازمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسي ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب و فرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة - كما بينا - وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر في مسألة الايمان وحقيقته ، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهي ذات طابع سياسي ، قد أفضت إلى خلافا ت دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات في دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الاسلامية وتفرقها شيما ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية في حركة مجرم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذي كان له أثره في تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد في صورة « الكلام الاسلامى » .
فما هي حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التي كان لها دورها في نشأة علم الكلام ؟

اهم هذه العوامل :

١ - الغزو الثقافي الأجنبي أو الثورة الثقافية الفسادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمناوية والمزدكية ، كما انتشرت

اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين)
وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بنجرها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى
مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتهكيك فيها مستهدفين
إضعاف الروح الإسلامية وتقويت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية
وأساليب المنطق اليوناني قد ذاع وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ،
لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث
أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون
السكندري .

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (ككليمان
وأوريجين) وتسليح هؤلاء المدافعين عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة
اليونانية ولا سيما 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
ونساطرة وملكانيين .

وحيثما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم
وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية ، اضطروا إلى التسليح
بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل
الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام . ويقال أن الفارابي هو الذي
أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين في رجال
تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب
يزيد الأموي ، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة

السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندي الذي عاش في زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندي هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البهقي إلى هذا الرأي ، وتشكك الشهرزوري في نسبة الكندي إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندي كان مسيحياً من أنه لم يكتب كتاباً واحداً له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلاً : ربما كان هذا الكندي المسيحي شخصاً آخر غير الكندي 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 الإسلامى وتطوره .

٢ - العامل الثانى :

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضع سابق .

٣ - العامل الثالث :

الآيات المتشابهة . وهى آيات قرآنية مشككة ، مبهمه المعنى يعارض بعضها البعض الآخر . الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد فى القرآن آيات تشعرتنا بالنجس أو بالتشبيه وأخرى تشدنا

إلى التنزيه ، فمن الآيات ما يشير إلى أن الله عرشاً وأن له تعالى وجهاً . . الخ .
ومن هنا ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . . ليس كمثل 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 من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ، (٣) .

وأيضاً فقد أثبت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل
قوله تعالى : . وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٤) . . وهذه آية صريحة في
الجبر ومثل : . ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) ،
وكذلك قوله تعالى : . وهديناهم للنجدين (٦) . . ليختار أي الطريقين ، وهذه
الآية صريحة في الاختيار أي 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 .

(١) آية ١١ ك - س الشورى ٤٢ (٤) آية ١٧ م - س الأفعال ٨
(٢) آية ١٨ ك - س الصافات ٢٧ (٥) آية ٧٩ م - س النساء ٤
(٣) آية ٧ - س آل عمران ٣ (٦) آية ١٠ ك - س البلد ٩٠

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذري هند الطيبيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباهرة للحوادث (على رأى الاشاعرة) بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخدما مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينهما . وقد كان من الضروري في نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني وقد فرغوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذري الجديد .

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجي والبعض الآخر داخلي ، ولهذا فإنه من خطئ الرأي أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة ، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « دي بور » التوفيق حينما أرجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع فون كرمير في نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هي الجبر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام ، وأن معبد الجهني أخذ مقالته في الفدر عن نصراني أسلم ثم تنصر ، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقي بهذا الصدد ، وكان من المستظلمين بمضارة الإسلام في العصر الأموي . أما المستشرق هووتن فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التقوا في البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد البيروني هذا الرأي ، ويقول الأيجي « أن أدلة السمنية دائرة في علم الكلام » .

أما ابن خلدون (١) فإنه يقطع في هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أي أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامي النشأة .

ولكننا نرجح القول بتمدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآني فيكون المصدر الإسلامي هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسأله بعد أن التحم بالفلسفة في 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 في قدم الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلهية ، والفعل الإلهي ، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللفظ ، والتولد والأحوال والكسب . . الخ .

يقول الجرجاني في شرحه على الإيجي معرفة علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام ، وما قضيا بتوقف عليهما تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر المفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المدومات .

ذهب الجواهر الفردة :

ومن أم مباحث المتكلمين نظريتهم في تفسير حدوث العالم وإرجاعه

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - ص ١٠٥٠ وما بعدها - الجزء الثالث (طبعه لجنة

أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحج زيتون وأدلته على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظام القائل بالطرفة لكي يتحاكى الوقوع في متناقضات زيتون ، وربما كان النظام على جهل بالحل الأرسطي لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطي القائل بقدم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلي ومقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التي كان يسلم بها المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي ، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلاً يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الحوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي .

الفصل الثامن

دوار علم الكلام ومواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والتشبيهة)

لقد اتضح لنا بما ذكرنا كيف أنه لم يسكن ثمت جدول حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار في عصر بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الاول : عصر بني أمية .

الدور الثاني : العصر العباسي .

الدور الثالث : العصر المتأخر .

لولا - عصر بني أمية : (بواكير المواقف الكلامية)

في هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الإسلامي ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية . فانقسم المسلمون بصددتها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدره أزلا وأبداً تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى قدرية يقولون بجبرية الارادة وأن اللسان خالق أفعاله حتى يكون الجزاء الأخرى معنى وتعليل ، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة ، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول ، القدرية جهوس هذه

الأمة . . وعلى أية حال فإن موقفهم الكلامي ليس سوى امتداد لموقف القدرية
الأوائل كما سنرى .

وقد ظهر في خلال هذه الفترة أيضا موقف يتم بطابع النظر الضيق
والسطحية العامة وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولكنه اتى معارضة شديدة
من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية . وكذلك فقد كان موقف
ابن كلاب الكلامي ارهاصا مبكرا للموقف 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 الحسين ، والالسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة
له ولا اختيار ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن
سكنت ، وان الله هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية ، نفي الصفات الإلهية التى تؤدى إلى تشبيهه تعالى
بمخلوقاته ، وإثبات صفى الفعل والخلق لله وحده ، إذ لا يصح وصف المخلوقات
بهما ، ومن ثم فهى مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلمًا
أو أن يكون مرئيًا 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

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١٢٨ .

تبيدان وتفنيان وزعم أيضا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط . وأن الكفر هو الجهل به وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به . وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحى أو عالم مريد . . . وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية . . . وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته ، وأكفرته القدرية في قوله : . بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيره . .

وقد أشار البغدادي إلى مقتل الجهم في مرو على يد سلم بن أحوز المازني في آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٢٢ هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الامويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسي ، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الامويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الأتيان ببعض المعاصي التي كان الامويون يقترفونها .

وتمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذي أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتمطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان في الكوفة ، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادية منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة في «مرح العيون» أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمان عن طالوت بن أعصم اليهودي الساحر الزنديق الذي عاش في عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبري .

وعلى أية حال فإن رد مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلامي مسلوك يحيط به الشك، ذلك أن إرجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة - هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء والاستحقاق . وسيكون على الأشاعرة في وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق اللسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة . والأمر الثاني أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي ، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر . وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان في اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيهاً بخلقه وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة بما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء . فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل ، أيقل أن جهم اتصل بأصحاب وأصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ - مذهب القدرية : هم أصحاب القول بالاختيار أي القائلين بحرية الإرادة ، فاللسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني ويذكر عنه الذهبي (١) أن معبد تابعي صدو : ولكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر وقد خرج مع الأشعث على بني أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة . أما ابن نباته فيقول : أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقي ، وينص المقرئزي (٢) على اسم هذا

(١) ميزان الاعتدال .

(٢) الخطط .

الشخص - فيقول انه أبو يوس سدسويه الاسوارى.

وعلى أية حال فان حمرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختياز إلى أصل مسيحي ، والحق أن القرآن قد جمع بين مقاتل 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 هديناك السبيل إما شاكرًا وإما كفرًا ، وهى تعنى ان الإنسان مختار له حرية الفصل . ويلها الخطأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الافعال الانسانية الجزئية ، فنحن نجعل 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 الإدراك الانسانى ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجعلها . فالعمل الانسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابهة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية فى مجتمعاتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الانسانى 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 الارادة وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الأصيل لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ، فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانسانى ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويختلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الانسانى . ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية فأيات الجبر إنما تصف

الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شيء وأما آيات الاحتيال فأنها توجه الى
الاسان وأفعاله فتبرر المستولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقنين .

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
الايان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه المحبة 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 الايمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام
لتهجمه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ - المشبهة : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفنا بالمرصاد للقائلين
بالتشبيه ، ودحضنا مقالاتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق (١) : اعلوا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان .
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 اتسبوا اليه في الظاهر . . على حد قول البغدادي . . وفريق آخر عدم المتكلمون
من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

اما الفريق الاول : فمنهم السبابة الذين سموا عليا لها وشبهوه بذات الإله ،
والبيانية أتباع بيان بن سمان الذي زعم أن معبوده اسان من نور على صورة

(١) البغدادي ص ١٣٨ - راجع مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ .

الانسان في أعضائه وأنه يعنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك المفرية أتباع المغيرة ابن سعيد المجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . . . ، الح وحكم هؤلاء جميعا في نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما الفريق الثانى : من المشبهة الداخلين في زمرة المسلمين ، فمنهم الهشامية المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى الذى شبه معبوده بالانسان وأن طول سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل هريض عميق وذو طعم ولون ورائحة ، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسيكة الفضة كالؤلؤة المستديرة ، وتبعه في هذا رأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى في البدء والتاريخ ، . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وأنه سبعة أشبار .

وتمت هشامية أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقي الذى زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تذبح منه الحكمة .

ومنهم اليونسية والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربي الذى أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي ، وقد وصف الجواربي معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادي الخابطية أتباع أحمد بن خابط في جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثانى وهو شبيه بالله ، وأنه هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضا .

وأخيراً نجد الكرامية التى نشأت في خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده ، وأنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه ، فهو تماس لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام

معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من اطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفصلين اطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب الفرق بين الفرق ، من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرم في المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب في الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم ، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف امظاهرية والحنابلة والتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية ، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه .

الفصل التاسع

أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أنه المشكلات الرئيسية في علم الكلام ، قد بكرت في الظهور في محيط الفكر الاسلامي قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفصل يعرئ التي حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في اطار ملهني واضح كما نجدتها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم . فعلى رأى الانسفرائيني (١) هم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول ، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعارضين عليها .

وكذلك يشير المايطي (٢) الى نفس هذا المعنى فيقول : « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على من خالفهم ، وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل - والمنصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه ، وعليه

(١) التبصير في الدين ... ص ٥٣ .

(٢) التانيه .. ص ٤٠ (ولو أن المدطى يخلط بين المعتزلة والزيدية ويلبس الاسول

اخضية الى على بن أبي طالب) .

يتولون ، وبه يتعادون ، 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 به يهزون ويطالبون . . أي أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم في هذه المسائل يتفق مع أصول أهل الصلاة من أهل السنة والجماعة ، كما يقول الملاطى . 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 في الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى ، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعدهم - هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموى كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله . أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة عالم الكلام الإسلامى المبكر بصفة عامة . والتي سبقت الإشارة إليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلى ، في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى اصول القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلکهم من مؤرخى

الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة في محلها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية .. الخ .

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه الحركة - وأن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية في طور النشأة نتيجة لعامل الانتشار الثقافي في منطقة ظهورها التي كانت تلمج بألوان شتى من الفقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التي تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات في التكييف الشرعي لمركبي الكبيرة وفي حرية الإرادة ، ونفي الصفات الإلهية ، وكذلك نفي إمكان رؤية الله في الآخرة .. الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وعهرو بن عبيد المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تحطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثاني الهجري أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقرئزي .

غير أن الشيعة ولا سيما زيود اليمن - وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجري - يرجعون أصول المعتزلة إلى أبي هاشم عبد الله بن

محمد بن الحنفية - كما يدكر الشهرستاني - ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأي آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ١٨٤ هـ فقد أوصل المعتزلة الى علي بن أبي طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية ، فهي فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخي الفرق فانها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخي إذ من المعروف أن النبي ورجال الصدر الاول كانوا يتعاشون الجدل حول العقائد ، فكيف اذن يكون الرسول الكريم علي رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى في الاسلام الى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف ورددوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الاسلام في دائرة إنتاجهم العقلي مع ما في هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا في هذا التراث الثقافي العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضي بنا الى الكشف عن حقيقة النهضة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الالهية . ومنها ما هو خاص مباشر كشكلة مرتكبي الكبيرة ووضع الشرعي وقد كانت هذه المشكلة - في الغالب الأعم - السبب المباشر 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 بعضا ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقراراف المعاصي ، أى الكبائر فتطلبوا إلى معرفة حكم الشرع فى هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين : وأولها الكبيرة للعائقة ، أى الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد فى 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 الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات (١) .

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لىب-ان حكم الشرع فى مرتكبها ، وقد تركزت المناقشة حول كبيرتى القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الاولى 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 ولغ القادة والزعماء فى حياة من الترف واللهو فى العصر الاموى .

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحدوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضع سابق - وكان على المتجدادين أيضا أن يحددوا حقيقة الايمان فهل هو أمر قلبى فقط أم أنه شعور قلبى وعمل بالجوارح ؟

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة « منافق »، ويماقب على ما ارتكب فلا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه « مؤمن » وامتنت عن الخوض في القصاص ، أما الخوارج فقد كفرته وخلدته في النار لأن الإيمان عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت انه « فاسق » ومخلد في النار وهو في منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستاني النص التالى وهو يتضمن تفصيل ما أجمنااه عن حكم مرتكبى الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعى والتاريخى لمذهب الاعتزال ، يقول : « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، فالكبيره عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيره عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامه ، فكيف تحكم لنا في ذلك ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيره مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في « منزلة بين المنزاتين » ، 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 الى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التى نشأت عنها - فيما بعد - فرق وطوائف تمثلت فى 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 سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضريبي الذي غاط حياطة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظناً منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جليلة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها (١) . ويذكر المايطي (٢) وكذلك المسعودي (٣) انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعنى القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ويرى جولد زيهر (٤) انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد .

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدي (٥) انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثه إستناداً إلى الآية «واجرهم هجرأ جميلاً» (٦) . وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط في الخير » .

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٠٩ .

(٢) التلبيح ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨ .

(٥) النية والأمل ص ٢ .

(٦) آية ١٠ م - س الزمل ٧٣ .

وقد اظفروا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والترحيد أو العدية والموحدة
هل رأى المقدسي والشيرازي ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودي
وابن قيم الجوزية . وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق . وسماهم أهل السنة
باسم القدرية ، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان ، وبمخانيك
الخوارج (١) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكبى الكبيرة في النار
ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لنفيهم
للصفات الإلهية في مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، وبالثنوية
والمجوسية (٢) لقولهم بأن الخير من الله والشر من العباد وأن الله يخلق الخير
والشيطان يخلق الشر .

ويورد المقرئى (٣) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرقية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المقنية : لقولهم بفناء الخلد من الجنة والنار . (٤) .

الواقفية : لقولهم بالوقف في خلق القرآن .

اللفظية : لقولهم بأن الفاظ القرآن مخلوقة .

الملتزمة . لقولهم بأن الله تعالى في كل مكان .

القبرية : لانكارهم عذاب القبر .

ونختم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة
في الغالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخي عن مدرسة الحسن البصرى ،
هذا الانفصال الذى يحمل أيضاً معنى الحياد السياسى بين الفريقين المتنازعين

(١) سروج الذهب ج ٦ ص ٧٢

(٢) الابانة للاعمرى ص ٧٣ .

(٣) الحناط ج ٤ ص ١٦٩ .

(٤) فيما يخص بطلان نسبة هذا الرأى الى جمهور عيسوخ المعتزلة ، راجع : شرح

البيان للعلامة ابن تيمية ج ٢ ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

أى أهل السنة والجماعة ، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثاني للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للتقدمية الأوائل ولبحثهم في مسألة القدر .

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور 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 (١) :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة واليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا 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 سموها بالمعطلة ، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا بهام زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدره زائدة على الذات ، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات اللسان ، ولهذا أولوا

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة للقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد — تحقيق الدكتور

جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن . وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنهما تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .
يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثل شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بجملة ، 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 يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات اللان الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأن متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في 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 تحمل به العاهات ، وكل ما يحطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخاوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لأراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحبسط به الأوهام ، ولا يسمع بالأصراع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في إيدائه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سنن ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأهمل

عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والذات ، ولا يصل اليه الاذى 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 تتخطى مستوى الادراك أو التصور الاساسى الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في 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 مرامييه ، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطن مرامي 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 جمل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه ، ليس كمثل شئ ، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية . . . الح ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن يد الله فوق أيديهم ، (٢) أو ، وهو القاهر فوق عباده ، (٣) أو الرحمن على العرش استوى ، (٤) إنما تفسر على أنه تعالى مسيطر

(١) . مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتز ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة ، ص ١٩٥٠

(شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره) .

(٢) آية ١٠ م — س الفتح ٤٨ .

(٣) آية ١٨ ك — س الأنعام ٦ .

(٤) آية ٥ ك — س طه ٢٠ .

ومتساو على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لاعلى الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها ، وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى 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 بالابصار لأن المرئي لا بد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعاق به شيء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الأبصار . وقد جاء في الذكر الحكيم : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، (١) وإنما تم رؤيته تعالى 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 توجد من بينها ثلاث صفات إيجابية 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 أحادية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحادية 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 .

(١) آية ١٠٣ ك - س الأنعام ٦ .

(٢) نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢١٥ .

ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتمدت القدماء في الذات الإلهية أى لتمددت الآلية . وهذا شرك حريع . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افساء الخلقين وفعل الصلاح والأصلح لعباده .

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 بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا في هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لا تفعل القدرة الإلهية في الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التي أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو افساء الخلقين . . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لا يقفان إلا من جسم ذي آفة ، والله منزّه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على افساء الجنة والنار ، مادام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجري وفق قوانين مقولة لا يمكن له أن ينفلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تنفرع مشكلة الكلام الإلهي ، وسيكون لها دور كبير في الدور الثاني من أدوار علم الكلام .

٢ - العدل (١) :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد ، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهي ، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن

(١) راجع : شرح الأصول الغضة ... ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق ، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، وينفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم في تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانساني من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازن المنطق العقلي الانساني ويتصورون أن تمت حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهي ، فكيف يمكن للعقل الانساني بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهي وأفضيته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الانسانية المحدودة ١٤

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكوا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي . 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) .

وقد رتبوا مباحثهم في «العدا» ، في جملة قضايها 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 تمت إرادة 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 للحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعله أو ينتفع به الآخريين ، وتقديس الله عن أن ينتفع

(١) آية ٤٦ ك - س فصلت ٤١ .

(٢) آية ١١٨ ك - س النحل ١٦ .

من خلقه ، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره ، فكل مايجرى في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته (١) .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة الى القول : **بالصلاح والاصلاح وبالحسن والقبح العقليين .** فلما كان الله يقصد دائما إلى نفع العباد ، فهذا هو لايقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه - في نظر جمهور المعتزلة - فعل الاصلاح لهم .

وقد رد المعتزلة على المترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معلقة بفرض وأنها لو كانت معلقة بفرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم : **أنا لاندهى الاحاطة بأغراض الله (٢) ،** ولكن الذي تؤكد أنه مريد الخير خير ، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفا بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريدا 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 ظلما للعباد ، (٣) .**

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضا مشكلة السانية - أمرنا اليها 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 الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الارادة إنما يجب المسؤولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .

(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .

(٣) آية ٣١ ك - ص غافر ٤٠ .

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان ، وقد جاء في الذكر الحكيم ، اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ، (١) ، كل نفس بما كسبت رهينة ، (٢) ، إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، (٣) ، من يعمل سوءا يجز به ، (٤) . وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحشهم عن المدل الإلهى إلى أن الله عادل ، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسئول عنها ، ولا يكون لله دخل في إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها ، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفى (٥) . أما بالنسبة للأفعال المتولدة فانها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ (٦) .

ويرى المعتزلة أن القول ببحرية الفعل الإنسانى يبرر التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل ، وينفى الظلم عن الله . ولما كان ثمت آيات يشعر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد في 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 حلا لهذه المشككة قد يراه البعض

(١) آية ١٧ ك - س غافر ٤٠ .

(٢) آية ٣٨ ك - س المدثر ٧٤ .

(٣) آية ١١ م - س الرعد ١٣ .

(٤) آية ١٢٣ م - س النساء ٤ .

(٥) الفرق بين الفرق س ٩٤ .

(٦) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٧) « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » آية ٧ م - س البقرة ٢ .

(٨) آية ١٥٥ م - س النساء ٤ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر ، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها في نطاق فعلها المحدود قلنا أن الإنسان مختار .

وبما يتصل بمسألة العدل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة التيمم ، وهو موضوع الحسن والقبح ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان ، فليس الكذب والشر والسرقه والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شروور في ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الاخلاق ولو لم يصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لاثبت لها ، والعقل مدرك لها لامنشوء ، 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 لتتكشف لهم حقائق الدين والالوهية ، وأخيرا فانه 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 موضع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الإيمان ، وكلما ازداد

الانسان خيرا ، ازداد إيمانا وكلم عصى نقص ايمانه (١) .

٤ — الوعد والوعيد :

المدالة الإلهية تقتضى اثابة المطيع ومعاقبة العاصى إن لم يتب ، وهذا فى نظرهم أمر محتوم ، يجب ، (٢) على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعترضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والعقاب عدل وله المفو عنه مصداقا لقوله تعالى : « أن الله لا يظفر إن يشرك به ، ويظفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٣) .

٥ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيته تحقيقا للآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (١) ،

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى إستخدام اللسان أولا ثم إستعمال اليد ثانياة أى إستخدام القوة . وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية ، ولكن فريقا منهم لم يتشدد فى تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيهه به بخلقه واسبة الجور إليه تعالى أو تكذيبه فى خير .

(٢) أن استعمال المعتزلة لمل هذا الأسلوب المنفر فى الكلام عن الذات الإلهية قد آثار عليهم نائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث فى تناولهم للأمر الإلهية .

(٣) آية ١١٦ م — س النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م — س آل عمران ٤ .

فى غمار حلبة الصراع السىاسى . وقالوا : لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى
عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره .

* * *

وقد قالت المعتزلة جميعاً بهذه الأصول ، وأضيفت إليها فيما بعد تفريعات
أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع
الحكمة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للإنسان فحسب بل للحيوان
أيضاً ، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى
لا يتجزأ .

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا في شرحها ، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلاقات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفا الخاص في تفسير هذه المسائل وفهما .

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 موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامي عامة ، وذلك لكي نتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مبالغة بما يسمح للقارىء بأن يحيط جملة بالاختلافات والفروق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الاسلام .

اولا - الطبقة الأولى : ومنها واصل بن عطاء وعمر بن عبيد ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حديفة واصل بن عطاء الفزالي ، وكان تلميذا للحنن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الايمان . تكليف الشرعي لمزتكب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفي الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها في العالم الاسلامي : مشرقه ومغربيه كما يشير الشهرستاني الذي يحمل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي : نفى الصفات الإلهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيرا القول بتخطئة أحد الفريقين في الجمل وصفين ، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

ثانيا - الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة بابي الهزيل العلاف (١٣٥ / ٢٢٦ هـ) 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 ، التي 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 كمانى قائمة بذاته بل هي ذاته وهي قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأي تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

فالله عند أبي الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدرته وقدرته ذاته حتى بحياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلهية اذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات احوال للذات .

٢ - الارادة والخلق : أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون البارى تعالى مريدا بها ، و ارادة الله غير المراد ، فارادته لما خلق هي خلقه له ، و خلقه للشئ غير الشئ نفسه ، بل الخلق عنده قول لا في محل .

٣ - الاعراض : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والاعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فانها ترى ولا تلمس . ومن الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى الذات والآلام ، وتبقى أيضا الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة (١) ، وما يبقى من الاعراض فانه يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل . ومن الاعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الاعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والآلم ، اما الاعراض التي 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 الأجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفي مقدور الله أن يفرق الجسم في سبع جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ - الكلام : كلام الله بعضه لا في محل مثل قوله د كن ، وبعضه الآخر في محل : كالامر والنهي والخبر والاستخبار ، فامر التكوين غير

أمر التكليف ، وكان المعزلة لا يفرقون في كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا
أن جميع كلام الله في محل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - في محل .

٦ - القدر : العلاف قدرى في الدنيا جبرى في الآخرة ، ففي الدنيا يكون
الإنسان حراً لإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للشواب والمعاقب الأخرى
معنى ، أما في الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها ، ومن ثم فحركاتهم
ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

٧ - انقطاع حركات أهل الخلد : تنقطع حركات أهل الخلد وينصرون
إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا
أنها تكون في حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى
اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لا بد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم
فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتقطع حركات أهل الخلد (١) . وقد أشرنا
إلى اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لا تبقى . أما السكون (سكون
الميت) وكذا اللذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى
القول بفناء حركات أهل الخلد 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

(١) وكذلك تنتهى قدورات الله في نظره ويكون لها حد ونهاية .

الشرع ، أى أن الحسن والقبح لا يتخلقان بالمدرك لها أو بنص الشرع عليها بل بالموضوع الذى يعلن فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعتضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشيء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلًا على القيمة فى طبيعته .

١٠ — الأجل والأرزاق : يقول العلاف : أن الأجل مقدره ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثانى ما حرم الله به للعباد فهو حلال ، وما حرمه فهو حرام ، والأول رزق والثانى ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للهديل فى الاستطاعة وفى الحجمة على من غاب وكيف أنها لا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ

هو ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام صاحب فرقة النظامية ، ويعمد ثانى 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 الحدثنى 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 للقبيح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلاً ، فحق تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفعال الله في الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدر من حيث أنه لو كان في عبه وتصوره ، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً ، لفعل ، أي أن الله تعالى يفعل الإصلاح لعباده .

٢ - الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومذنبها 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 النقلة فحسب بل التغير أي الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو في كتاب الطبيعة .

٤ - سلم النظام مع المعتزلة بأن اللسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابه للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخل المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن . وذهب إلى أن الروح هي التي لها قوة وإستطاعة ، وحياة ومشية ، وهي مستطاعة بنفسها وإستطاعتها قبل الفعل .

٥ - نرى النظام الجزء الذي لا يتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية ، ومكان عبور اللامتناهي بالطرفة (١) .

٦ - قوله ، بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخائفة ، أي أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخالقه خالقاً ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه 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 الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التمدد والتأخر فهو ظهور عن كمنون 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 يختار لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف (٢) .

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خابط والفضل الحدثي وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يباحق

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ج ١ حجاج زينون الايل .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٧٠ - ٧١ الطبعة القديمة .

التناسخ بروحه فتحل في أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء في النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا - ووافقه الفضل في ذلك - بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعالم وهو فيض من العلة الاولى .

أما الجاحظ : (عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ) وكان في أيام المعتصم والمتوكل ويعد 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 الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الارادة ويجعلها نهموا من أنحاء العلم ومن ثم فهي عرض من أعراض العلم ، فالفعل الارادى اذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، 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 في نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبي محمد (صلعم) وان البارئ تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يحور ولا يريد المعاصي .

ويقول الجاحظ كذلك بقدوم المادة ، أما الاعراض فهي مخلوقة وعرضة

للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين .

بشر بن المعتز المتوفى حوالى سنة ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للإسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بأراء من بينها مقالته فى التولد ، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها :

١ - **الارادة 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 وجميع طاعات عباده ، ومن حيث كونها صفة فعل : فان أراد بها فعل نفسه فى حال احدائه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عباده فهو الأمر بها .

٢ - **اللفظ الالهى** : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والاصلاح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير ، واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لانه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فانه يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما اعطاه . ولكن بشر بن المعتز رفض القول بالاصلاح وكفر القائلين به وقال **باللفظ بدلا من الاصلاح** . فالله عند اللطف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك اللطف ، وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية الاصلاح ، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح الملل بالدعوة

والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباطن بالنظر والاستدلال واذا كان مختاراً في فعله فيستغنى عن « الخاطرين » ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وإنما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يختر الشك بياله ، ولو تقدم ، فالكلام في الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الإصلاح على القائلين باللفظ واتهموهم بأنهم مجورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه اللطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً ؟ وقد أفحم القائلون بالإصلاح ، كل من قال باللفظ ويقال ان الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ - الانسان : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبي الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمراً له طبيعة شبه جسمية 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 الذي يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرون عليها . واما الحركة فهي تحصل في الجسم وليس في المكان الأول الذي بدأت منه الحركة أو في المكان الثاني الذي انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك — بالحركة — من المكان الأول الى المكان الثاني ، وهو في المكانين ساكن غير متحرك .

٥ - عذاب النار : يرى بشر أن الله قادر على تهذيب الطفل ولكنه

لا يفعل ذلك وإلا ظله لأنه غير مكلف شرعاً ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الإرادة .

٦ - التولد : الفعل المتولد - كما يعرفه الاسكافي - هو كل فعل يتبع وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له ، وكل فعل لا يتبهاً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم وإرادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل في حد المباشر . .

فلإنسان اذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والأولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها في خلق أفعاله ، اذ هذه القدرة صلاحية الخلق والإيجاد . ويستند المعزلة في قولهم باستطاعة الإنسان وحرية فعله الى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارسال الرسل ونفي الظلم عن الله .

ويرجع السبب في بحشم في الأفعال المتولدة الى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهي التسليم بحرية الإنسان وبمسئوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الإنسان بصدد أفعال لم تصدر عنه ارادياً بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكي يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء ، وقد جعلوا القصد الى الفعل معياراً يقيسون به مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختيارياً يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فاذا أطلقت سبها فأصاب شخصاً خطأ فهل تعد مسئولاً عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فعمل ارادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ،

وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولدا عن اطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية .

فالفعل المتولد الآن - عند المعتزلة - يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشرف 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 الراوندي الملحد في اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتي يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحي يقع منه السبب وهو حي ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوي على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتز هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية .. 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 وميمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحي وما تولد عن فعل الانسان الحي) أما المتولدات الاولى فهي من فعل الله أو الطبيعة ، أو هي أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهي كلها من فعل الانسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ، فكأنه يقول انه يحدث في غير حيزه فهو من فعل الله بايجاب الخلقه ، لى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا برماه فزاله ، أنه ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة (١) .

معمر بن عباد السلمى (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم القدرية ، درية ، في تدقيق القول بنفى الصفات ، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ - الاجسام والاعراض : 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 الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان .

ويرى النظام أنى كل ما يحدث في حيز الانسان فهو من فعله ، أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أى صورة يكون اخذ تدخل الله لاحتداث الاجسام ما دامت ستكون هى الأخرى أعراضاً والاعراض اختراعات للانسان؟ وسينتهى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والاعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفي الفعل الإلهى ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهى ، فإنا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه ، فعل هو الكلام ، فان كان الكلام جسماً فقد أبطل قوله : انه

أحدثه في محل ، فان الجسم لا يقوم بالجسم ، فاذا لم يقل معمر نائبات الصفات الازلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهب إلى البطلان .

٢- المعالي : الاعراض - حسب قول معمر - تنهى في كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمنى أوجب القيام وذلك يؤدي إلى التسلسل ، ولهذا سمي هو وأصحابه بأصحاب المعالي .

وهو يرى أيضا مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغير والمثالة ، كل هذا انما يتم بمعنى .

٣- الانسان : يرى معمر أن فعل الانسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى أوجوه غير البدن وهو - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة في القول المفارقة .

٤- الله وصفاته : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشتر بالتقدم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الإلهى ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته ، فتكون تمت ذات عالمه وذات معلومة أى ذاتان ، مما يقضى على وحدة الذات الإلهية ، وإذا اتجه علم الله إلى أمر خارج عن ذاته ، فيكون اذن مفتقرا إلى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكون الله كاملا ، إذ يكون مفتقرا إلى شئ خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه

مقدمة

تعالى عالم بالمعنى الإيجابي للعلم أى لا تكون صفات الله كصفات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للإنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا يتأهى الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف ميمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا فى مدارس علم الكلام الاسلامى .

ثمامة ابن اشرس النهرى (المتوفى عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب ميمر تطور على يد ثمامة ، ومن جملة آراء ثمامة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهى تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقييحه وان لا فعل للإنسان سوى الارادة .

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه يعبر عن قوة خفية فى الله ، ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة ، أما الكون - فهو فى نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة الخلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

ثالثا - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة فى مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها الى مدرستين :

- ١ - مدرسة البصرة : وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الإلهية .
- ٢ - مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشيء الموجود .
- ١ - وقد تمثل الخلاف فى البصرة بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه

أبي هاشم المتوفى عام ٢٣١ هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هو أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبار فقدر 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 يتفصم .

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء . فقالوا أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والإشارة إليها بتركيب لغوي لا يعنى ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وهذه الاضافة يصير جوهرأ موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضاً ، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود . ومن ثم فإن معتزلة بغداد يميزون بين فكرتسا عن الشيء التي يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة في بغداد القاضي عبد الجبار ، وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه شرح الاصول الخمسة ، يحمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالاضافة إلى كتاب المغنى الذي يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضي عبد الجبار أصل الاعتزال إلى علي بن أبي طالب فابنه محمد بن الحنفية فإبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال ، وقد اتضح لنا - في موضع سابق - ضعف هذا الرأي .

وقد قدم القاضي التوحيد على سائر الاصول واعتمد على أصليين فقط
ALEXANDRINA
هما التوحيد والعمل واحد فيهما سائر الاصول . هذا هو المختار في أصولنا

الى دراسات تفصيلية مستوعبة (١).

ويعد القاضي عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتأخرة في حركة الاعتزال ، وقد انقضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى في غضون القرن الخامس الهجرى ، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث إتجاهات :

١ - إتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين .

٢ - إتجاه الى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية.

٣ - ثم إتجاه ثالث الى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالإنتهاء الى الحركة الأشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .
وسنمعرض فيما يلى بالتفصيل لآراء الجبائى لكى نمطى صورة لموقف أحد كبار عملى العليقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى عام ٢٣٠ هـ)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه أبو هاشم فى آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد انفرد عن أصحابه بجملة آراء منها :

١ - الجواهر والاعراض :

يثبت الجبائى الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو فى حال

(١) تولى الدكتور عبد الكرم عثمان على دراسة آثار القاضي عبد الجبار ومذهبه ، ونحن بحاجة الى دراسات كثيرة أخرى تلقى الضوء على حقيقة موقفه الكلامى .

انفراده يجوز عليه ما يجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجواهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد. وحينما يوجد يكون حاملاً للأعراض، والجواهر كلها من جنس واحد.

أما الأمراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها، ومنها ما لا يبقى كالصوت والالم والارادات والكراهات والحركات. ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجناد، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحي الذي يعقله في نفسه. وقال الجبائي انه يجوز أن يوجد العرض الواحد في أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز إعادة بعض الأعراض، وإذا أراد الله أن ينفى العالم خاق عرضاً لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، وقد حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا في محل، فيكون إثباته لموجودات هي أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هي جواهر لا محل لها.

٢ - **الصفات الأزلية** : يقول الجبائي : أن الله لم يزل سميعاً بصيراً، ولم يقل : لم يزل سامعاً مبصراً، فالله تعالى كان في الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، وكان في الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئي. والقول بأنه سامع مبصر يعني أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود، لكي يمكن وصف الله ازلاً بأنه سامع مبصر، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء النوم ولا يقال انه سامع مبصر.

٣ - **اسماء الله** : قال 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، فالله يقول : «سخر الله بهم»، 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 (١).

٤- الكلام الالهي : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأي فهو يقول : « أن الله متكلم بكلام يخلقه لا في عمل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث في نفس قارئ القرآن كلاماً أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة » .

ويحمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على ابنه في عبارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه في القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته حتى بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالماً لا يقتضي وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسميا دحالا . فالأحوال عند أبي هاشم هي الصفات عند الجبائي ، وهي تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفة القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن تمت إتصالا بينهما . ويرى الجبائي أن القول بالأحوال يفضي إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مشيخي الأحوال كأبي هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم .

ومن أقواله في **الصلاح والاصلاح** : أن الله لا يعلم أصلياً مما يفعل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه لا يخلى بين عباده وبين الاصلاح ، والاصلاح هو الوجود في العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها .

وقول اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الأعظم من
عنه الله مع وجود اللطف منه ، أما ابنه فقد قال بالتساوي في الحالين ، وأنه يتعين
أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وقول العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شيء لعباده
في الدنيا إذا لم يكفهم عقلا وشرعا ، فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم ،
وإجتناّب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبیح والنفور من الحسن والميل
للاخلاق الذميمة ، فإنه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة
والاستطاعة على دحض القبیح والذميم من الفعال والوقوف على الاصلح
منها .

ومن آرائه أيضا : نفى امكان رؤية الله ، واثباته ارادة الله حادثة لاني
عمل . وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد
الموت إلا للارواح فقط .

وقوله بان للعبد خلقا وابداعا ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع
كلها اليه إستقلا وإستبدادا . وأما الإستطاعة فهي قبل الفعل وهي قدرة زائدة
على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن
تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضا : أن الإيمان إجماع خصال الخير المؤمن ، وأن الحسن والقبیح
تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعة النبوية فهي في رأيه الطاف إلهية ،
ومع ذلك فإن الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب المعاصي ، ولكن تحديده
ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فان آراء الجبائي وأن كانت تخالف في تفصيلاتها آراء شيوخ
الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلا عن إختلافها مع آراء
ابنه أبي هاشم ، إلا أنها لا تخرج في مجملها عن الأطار العام لمذهب الإعتزال في
خطوطه الكبرى .

الصور الثاني

العصر العباسي

وينقسم الى ثلاث مراحل :

- المرحلة الاولى : من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد .
- المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار) .
- المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السني (مذهب الاشاعرة) .

المرحلة الاولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما في عصر الرشيد فقد صنع الجدل في الدين ، بل وزج بالمتكلمين في السجون بعد أن تقاوم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذي أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك في نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حاة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحفظوا بمكانة تضاهي مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه في القرن الأول للهجرة ، إلا أنهم سبب جهلهم بأساليب الجدل في العقائد - لم يكونوا

أهلا في هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلموا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره في الدين ، أرسل إليه قاضياً من أهل الحديث فمجز عن مواجهة الخصم ، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي .

وفي نهاية المرحلة الأولى - وفي الجزء الأول من القرن الثالث الهجري - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خطط هؤلاء - ولا سيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية .

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة ، فلقد أضحي مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تبناها الدولة بعد أن ولي المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم ، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلق القرآن .

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا ان صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الالهي فلم يقولوا انها عين ذاته ، أي أنه متكلم وكلامه ذاته منخفاً أن يساوي القرآن - وهو كلام الله - ذات الله في الوجود ، فيكون هناك

قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدي إلى الشرك فضلاً عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحادثات . 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 محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحده الله تعالى في محل لأنه - من ناحية - لا يجوز أن يحدثه في ذاته لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ومن ناحية أخرى 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 جماً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام في شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلت المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا في محاربة المعارضين وأمر المأمون - كما ذكرنا - أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة فن 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 ويتسبب من القائلين بغيرها كيف يظنون على إيمانهم بالعقيدة الإسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن .

(١) يقول الحنابلة : « أن القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالفوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : (الجلد والغلط قديمان فضلاً عن المصحف) » الموافق للإيجي ج ٣ من ٧٦ ص ٥٠٠ . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق - في نظر الحنابلة - فيجب أن تكون الكلمات أولية =

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل مماكس ، 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 محادثة حول العقيدة ، وتمحض 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 الهزيل الملاف هو المؤسس الحقيقي لهذا المذهب على رأي هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجوه في 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 صغيرة 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 التجزئة أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقنناً لهم في الجزء الذي لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطي (١) : ذو مفرطيس فيلسوف يوناني صاحب مقالة في الفلسفة وهو القائل بالتحلل الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ،) إلا أنهم استخدموها للزود على دهاوي الماهيين الجاهدين لوجود الصانع والخالقين بقدم العالم . فأهبتوا وجوه الله وحبوبهم العالم .

== فيه غير مخلوقة = نية الأقدام من ٣١٣ .

أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا قول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة لم يزل بها النبي (ص) ولا صحابه ... وقله عند قولنا : القرآن كلام الله وهذا فقط هو ناطق بالحق في آياته .

(٢) ابن حزم من ٩٤ .

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النفس والتفتازاني ، 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 الذي لا يتجزأ .

ويصاح بهذا المذهب : كما يقول التفتازاني للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجواهر المراد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم - على رأى الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

والله ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر في المكان والله لا في محل ، وكذلك فإن الجوهر الفرد يمكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدده الجزء الذي لا يتجزأ ، فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي كما سنرى ، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ هـ ، وما لبثوا أن أسوا بعد عام ٢٣٧ هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ فأمر

بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتعقب زعماءهم في كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكي تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، بما كاد يؤدي بجمهور العقيدة وتماسكها وصفاتها وبساطتها المشرفة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية في العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (على يد أبي منصور الماتريدي ٣٢٣ هـ) في الأقاليم الشرقية ، والطحاوية (على يد أبي جعفر الطحاوي ٣٢١ هـ) في مصر . وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد : ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

الفصل العاشر

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

الاشاعرة

مؤسس فرقة الاشاعرة 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 بالعميقة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم وتزايدهم في تغليب العقل على النقل ، فازمعه أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين . وقيل أيضا 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 أن الأشعري سأل الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد

(١) راجع ابن عساكر : بيبين كذب المقرئ فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري

الموت : أحدهم بر تقي والثاني كافر فاسق شقي والثالث طفل صغير ، فأجابه
قائلا : الزاهد في الدرجات والكافر في الدرجات أما الصغير فن أهل السلامة .
فسأله الأشعري : هل يؤذن 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 يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائي قائلا : ان الله يقول له (أى
للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم ،
فراعت 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 في إقناع تلميذه الأشعري ، ولم يستطع الرد على
تساؤله ، الأمر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك في آراء شيخ الاعتزال على عصره
فكانت رده المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن في جمع حاشد في مسجد
البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن الله
لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أما فاعلها ، وأنا تائب مقام ، معتقد للرد على
المتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن تمت مشكلات ثلاث رئيسية كانت
موضع الجدل عند المتزلة على عصر الأشعري وهى : مشكلة خلق القرآن ،

ونفى إمكان رؤية الله في الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار ، وكان على الأشعري 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 الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفي .

ويقال أن الموقف الكلامي السلفي قد بدأ في وقت مبكر قبل الأشعري ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبي ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفي ٢٩٧ هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين 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 الحججة ، 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 نسك 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 مذهبا جديدا 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 استمالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن

(١) راجع تبين كذب المفترى . . ص ٣٦٢ .

فريقاً منهم تمصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال هلى عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الخنابلة ضد الأشاعرة فى بغداد عام ٤٦٩ هـ لى تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الخنبل المعارض للأشعرية فى ردوده الحاسمة عليهم .

مذهب الأشاعرة :

١ - الله وصفاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة فى مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا فى تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع فى تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف فى التنزيه ، فقالوا أن لله علماً 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 هى : 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 : كالتخالق والرازق والمعز والمذل فهى غير قديمة فى نظرهم (٢) . وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ويعملون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : انها لو كانت

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحد ما شئ .

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للقرائى ص ٣٥ .

محدثة لأحدثها الله في ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، غير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله .

٢ - كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طريل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

فقال الساف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى .

وقال جمهور المعتزلة : ان كلام الله حادث في محل .

أما الأشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يحول في النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والأصوات - القراءة - التي هي دلالة الكلام النفسى والتي هي فعل القارىء فهي مخلوقة (١) .

واذن فكلام الله - على رأى الأشاعرة - قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهي مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم

(١) نهاية الابدان ص ٣٢٠ - ٢٣٥ .

من أشياء فهي مبتدعة مخترعة ، أى أنها قد أحدثت في حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي في الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملا الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

٣ - التشبيه، والتجسيم :

بينما رفض للمنزلة إمكان رؤية الله في الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف في 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 تكيف كما يرانا سبحانه .

وقد خالف الأشاعرة كلام السلف والمشبهة في مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتناولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه ويده إشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهي إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا ، وكذلك تناولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس بجسم 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 وتناولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تلزم الله صفة المكانية التي ألحقها الجسم بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصور السانية مادية - كما سبق أن ذكرنا .

٤ - خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازا من الوقوع في الشرك بأبواب قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعري على القائلين بقدم العلم وكذلك فعل الباقلاني في مذهبه الذري، ثم جاء النزالي فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً في «تباين الفلاسفة» .
يقول الأشعري : أن العالم مؤلف من أجسام وهله 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 وهي 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 طبائرها 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 العرض 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 ثم علة ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. فشلا النار لا تحدث إلا بحرق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصلب النار بالخشب، ففعل الاحتراق أمر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي .
وعلى هذا فاننا نجد الأشاعرة وقد حطروا مبدأ الضرورة والمعقولية في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال أي أنهم أنكروا مبدأ العلية .

وسرى الغزالي فيما بعد يرد قانون العملية إلى مبدأ المادة والتكرار كما سيفعل
دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعملية
الإلئية ويحصلون العالم بجلى لعملية خلق متجدد مستمر .

٥ - الفعل الانساني (نظرية الكسب) :

ما حقيقة الفعل الالسانى ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الالسان مسيرا أم
بخيرا فى أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسر التكليف الشرعى أى نحمله تبعه
أعماله ويرتب له الجزاء عليها إما ثوابا أم عقابا ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق 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 ، فالالسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلا
بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله .

والحق فى نظرهم أن أفعال العباد تم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أى
من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة فيبقى أن
المبد هو المحتاج إلى هون الله فى أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما :
الله والمبد (١) ولكى يوضع الأشاعرة نصيب كل منهما فى الفعل ، قسموا
الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو عبارات عقلية :-

١ - اتقان الفعل وأحكامه .

٢ - القدرة على تنفيذه ، أى الاستطاعة .

٣ - الإرادة التى تختار واحداً من الممكنات .

فإنه تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شئ خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والمبد مما لجاز اجتماع مؤثرين فى أثر واحد وهذا محال .

أما الإرادة التى يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض - أى التى تختار واحداً من عدة ممكنات - فهى للمبد .

وقد سمي الأشاعرة عمل الله ، أى اتقان الفعل والإستطاعة - خلقاً وإيجاداً وإختراعاً ، أما عمل المبد ، أى الإرادة فقد سموه « كسباً » ، مصداقاً لقوله تعالى « كل امرئ بما كسب رهين » . فأنه يخلق فى المبد الفعل والإستطاعة ، والمبد 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 تبعاً أعماله ، من حيث أن له حرية الإختيار .

ولكن الأشاعرة - كما رأينا فى مذهب النرى - يهدمون هذه الحرية بقولهم : أن الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال المباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند مينا فيزيق أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى - على ما يلوح - شهادة الوجدان وهم لا يمولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الإختيار .

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة المبد على إحداث الفعل والتكسب ،

ويقول المعتزلة بقدره العبد على الأحداث والكسب معاً ، ترى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الأحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط .

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توطئةً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائمين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة في حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنساني . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنساني ويتعذر تبريره على أي وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات في مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متمسكاً بمصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما في كثير من المسائل . ولاشك أن الرأي الذي ساقوه في مشكلة الكلام الإلهي (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما الساقوا إليه من مآزق نتيجة لمنهجهم في اصطناع الحلول الوسطى .

٦ - مسائل أخرى :

وللأشاعرة آراء في جملة مسائل : كرايهم في معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها . فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحي بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالمقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل .

أما عن الشفاعة فهم يرون أن للرسول شفاعة مقبولة في 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 للمقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بمقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد في النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده في النار .

وللأشاعرة رأى في مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا في الأصول بل جاء اختلافهم في هذه المسألة في الفروع ولكل مجتهد مصيب مشوبة . ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التي حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة 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 صد الأشاعرة لثورة المعتزلة في منتصف القرن الخامس الهجرى حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً . كما صدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإنتصارهم 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 ، الماتريدى ، في نفس الفترة ، لسبب إلى (ما تريدى) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٢٣ هـ ، وقد ارتبط مذهب الحنفية في الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهى أثر على مذهب الماتريدى الكلامى بحيث صبحت الحنفية 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 الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة في بعض المواقف حتى لقد قيل أن الماتريدية معتزلة مستترة .

ومن أوجه الخلاف بينها : 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 الذي يطلعنا على هذا الوجوب . وفيما يختص بالفعل الإنساني يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الإختيار في الفعل ، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه بإختيار . وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان في نطاق الزمان الحوادث ، وعلى هذا فالقدرة التي للإنسان على خلق أفعاله تختلف في نوعها عن القدرة التي تنطوي عليها صفة الخلق الإلهية . وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنساني ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكان الماتريدي يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية ، أي قدرة الله على الفعل ، وإستطاعة إنسانية ، أي قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدي 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 في ذاتها . أى في طبيعتها ، وإنما يصفها الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكتنان في طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بهما .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة في التوسط بين السلف والمعتزلة في كثير من المسائل ، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر الماتريدية أن تستمر طويلا في محيط إسلامى كانت الأشاعرة فيه سيطرة تامة .

المرحلة الثالثة

شهد في هذه المرحلة إنحدار حركة الاعتزال وسيطرة علم الكلام السني على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما إشتط المعتزلة في تكفير مخالفهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة في عداد المارقين أو الزنادقة . وألغوا الكتب الكثيرة في الرد على مخالفهم دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية في علم الكلام وجعلوها تابعة للسائل الإيمانية وأوجبوا الاعتقاد بها . ولكنهم تسلبوا 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 الاعتقادات 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 صادوا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحترزوا من التشبيه فوقموا في التعطيل ، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع في التعطيل ففي موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فموسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالي . فالذي يقنع بتقليد

الاثم والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكفيا بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان ، (١) .

هذا وقد تم بناء المذهب الاشعرى على يد الباقلانى (٤٠٣ هـ) والجوينى (٤٧٨ هـ) ، وجاء الغزالى (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائدا فى العالم الاسلامى زمنا طويلا . كما سترى فى الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم فى الحركة الاشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعا ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضى الباقلانى ٤٠٣ هـ — ابن فورك ٤٠٦ هـ — أبو اسحق الاسفرائينى ٤١٨ هـ — عبد القاهر البغدادى ٤٢٩ هـ — أبو الطيب الطبرى ٤٥٠ هـ — أبو المعالى الجوينى ٤١٨ هـ — أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ . ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى ٥٢٤ هـ — والشهرستانى ٥٤٨ هـ .

هذا وما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى ، تأسيس المدارس النظامية فى بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسميا فى منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم — هؤلاء

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ .

الذين كانوا مشار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء — واختفاؤهم من مسرح الأحداث ، من أهم العوامل التي ساعدت على تصعيد الحركة الأشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضد قوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتا لآرائهم ، ولا سيما الجانب الذي يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

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 استعمال هذه الطريقة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، ونجد 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 الأيحي 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 ، ونخص بالذكر كتابات الغزالي ولا سيما تهافت الفلاسفة ، وكذلك فإن بعض آراء الأشاعرة قد تسلت إلى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فما لا شك فيه أن موقفا كوقوف ما لبرانش عن العال المناسبة إنما ينم عن أصل أشعري واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم في إرجاعه لقانون العلية إلى مبدأي العادة والتكرار بموقف الأشاعرة بهذا الصدد .

تعقيب :

بين السلف والاشعرية (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 Islamica, 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.

الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة

طبعة حيدر آباد ١٩٠٣

استحسان الخوض في علم الكلام

طبعة حيدر آباد 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

السبكي : طبقات الشافعية الكبرى

طبعة القاهرة (المطبعة الحسينية) ١٩٠٦ في ستة أجزاء

ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب

طبعة القاهرة ١٩٣١ / ١٩٣٢ في ثمانية أجزاء

حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون

طبعة فلوجل - استانبول ١٩٤١ / ١٩٤٢ ←

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المقتضبة أن ثمت مواقف التقاء ومعارضة بين السلف والاشعرية ، وأن الأشاعرة يربطون مذهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كلاب يمثل المرحلة الأولى للأشعرية قبل أن يتحدد موقفها ، وأن ابن كلاب يمثل الدور الكلامي في محيط السلف ذلك الدور الذي بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعري المتأخرين . ويهين علينا أن ندالج 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 كتابات الأشاعرة المتعددة في موضوعات علم الكلام نعهد مرجعين أشعريين هامين يتصدیان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها في حماس ظاهر : أما المرجع الأول فهو كتاب التبيين لابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ والثاني طبقات الشافعية للسبكي المتوفى عام ٧٧١ هـ .

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكي أن الأشعرية مرت بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : وهي مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الأشاعرة) ودعاة النظر العقلي من المعتزلة .

المرحلة الثانية : وهي تسجل تحول الأشعري عن الاعتزال ، وفي هذه

ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان

طبعة القاهرة ١٩٤٨ (نشرة محمد محي الدين عبد الحميد

في ستة أجزاء)

المقريزي : الخطط

طبعة القاهرة

المرحلة نجد شيخ الأشعرية يحاول جاهدا التردد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السنّي بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابلة المتزمتين مع أنه حاول بماشاتهم في كتاب الإبانة . وبعد وفاة الأشعري تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد .

أما المرحلة الثالثة : فهي تمثل دور القوة للأشعرية وذلك بفضل شخصية أشعرية كبيرة 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 يبران عن موقف سنّي ظاهر يذمّه عن الكسب والتنزيه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذي تدعّمه الحنابلة ، أما كتاب استحسان الخوض في علم الكلام ، فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامي وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة (١) .

وهكذا نرى تأرجح الأشعرية بين الموقفين السنّي والعقلّي وكيف أنها انتهت إلى موقف سنّي يحتفظ بالمنهج العقلي .

على أن التضارب الواضح بين موقف الأشعري في الإبانة وفي قسم من

(١) وقد شك شاخنت في نسبة كتاب استحسان الخوض في علم الكلام إلى الأشعري استنادا إلى ما رآه من اتفاق موقفه في إبانة مع مذهب الأشاعرة (راجع : العقيدة والفريضة في الإسلام - الترجمة الفرنسية ص ١٠١ - باريس ١٩٢٠) .

وكذلك فإن شاخنت يرى أنه حتى ولو ثبتت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة ، فإن منهجه العقل كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة .

المقالات ، وموقفه في استحسان الخوض في علم الكلام ، قد دفع بكل من الشهرستاني (١) وابن عساكر والسبكي (٢) إلى القول بأن للأشعري طريقين .
والحقيقة أن الأشعري قد استخدم هذين الطريقين معا في إطار الموقف الوسط الذي التزم به منذ انشقاغه عن المعتزلة :

والطريق الاول : هو طريق السلف الصالح الذي يرفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع في حظيرة التشبيه ، ويسمى الاشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة .

اما الطريق الثاني : فهو الطريق الذي سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الاشاعرة إلى هذا الاسلوب مخافة الوقوع في التشبيه ، وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الالهية ، فتصدوا للرد عليهم وإثبات الصفات الالهية وذلك في نطاق حركة الكلام السني دون غلو أو شطط في استخدام منهج العقلي كما فعلت المعتزلة ، ومع مراعاة ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن من تزيه حق للذات الالهية وذلك باستعمال أساليب كريم وغير منفر في تناول كل ما يتعاق بالامور الالهية ، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله أن يفعل كذا وألا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذلك . . الخ مما أظهر رجال الاعتزال في صورة بغيضة عند الكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة .

وهذا الطريق الثاني يسميه الاشاعرة بطريق الحكمة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ط ١ هامش الفصل ج ١ ص ١٣٢ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣ حيث يقول : « ومذهب الخطيب (البغدادي) في الصفات أنها تمر كما جاءت — وهذا مذهب الأشعري . . . والأشعري قول آخر بالتأويل » .

ولعلنا نتساءل عن السبب الذي من أجله لجأ الأشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين معا ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الأشاعرة ، لم يكف دعواتها عن تليس 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 الانتماء إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلكا خاصا 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 أيضا كيف أن الشافعية أنفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعري إلى صفوفهم فأنبرى 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 والامرار والارجاء ، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامي للدفاع عن هذا الموقف السني ، هذا بالإضافة إلى أنهم يزعمون أن السلف الصالح قد استخدم الكلام في هذه الحدود التي التزموا بها . وكان كل من ابن عساكر والسبكي يحاولان جامعين 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 محاولا اقناع

الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم ، رغم أنه يعلم أن الشافعي قد لصح بتجنب الخوض في علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون ، وهو يفسر قول الشافعي هذا بقوله - بعد أن أفاض في شرحه بصورة يستفاد منها أن الشافعي لم يرفض علم الكلام رفضاً تاماً - : « فالكلام في الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عيـد الاحتياج سنة » (١) . أي أن السبكي يقبل ما يقول به الشافعي من ذم الخوض في الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعي لا يقدح في أن الكلام واجب عند الاقتضاء أي في الدفاع عن العقيدة في مواجهة أهل الزيغ والضلال ، بل أن الشافعي نفسه كان من أكبر المتضلعين في علم الكلام على حد قول السبكي (٢) الذي يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة ، ولا تفعل الأشعرية شيئاً غير هذا ، فليس لهم مذهب خاص في الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الإسلامية على المستوى السني ودافعوا عنها بالبراهين العقلية ، ويعتبر الكلام مكلاً للفقهاء ، إذ الفقه بدون كلام ، لا يكفي للدفاع عن العقيدة وشرحها ، وقد كان كبار رجال الأشاعرة بالفعل حجة في الحديث والفقه وعلم الكلام (٣) .

وقد رد السبكي على قول ابن سريـح الفقيه الشافعي الذي ذم الاشتغال بالفقه والكلام معاً (٤) فقال : أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض في علم الكلام ، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين مما يفوت على المشتغل بها

(١) طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١ .

(٢) م . س ج ١ ص ٢٤١ .

(٣) م . س ج ١ ص ٦٦ .

(٤) يقول ابن سريـح : « ما رأيت من المتفهم من اشتغل بالكلام فأفـلح . . يفوته

الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام » .

الاجادة فيهما على السواء ، ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الأشاعرة تهمة الاشتغال بهما معا كما يفعلون ، بربطهم بين الفقه والكلام ومن ثم فهم لا شك مفرطين في الظنين على السواء حسب قول ابن سريج .

ويتابع السبكي التدليل على دعواه في لسبة الأشعرية إلى الشافعية فيقول : أن أبا بكر بن فورك المتوفى عام ٤٠٦ هـ وأبا اسحق الاسفرائيني المتوفى عام ٤٣٨ هـ — وقد كانا من الأشعرية الشوافع — أوردا أن الأشعري نفسه كان شافعيًا وأنه درس الفقه الشافعي على أبي اسحق المروزي الشافعي ، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الأشعرية بالشافعية ، بل لقد نشأت الأشعرية في أحضان الشافعية في رأي السبكي .

وقد أكل السبكي جهوده في اثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الأشاعرة إلى حظيرتهم ، فقد عاب على أبي اسحق الشيرازي الذي أنكر شافعية الأشاعرة ولم يورد أشعريا واحداً في كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل : « بأن هذه هي كتب في أصول الفقه أقول فيه خلافاً للأشعرية » .

وكذلك هاجم ابن الصلاح (٥٧٧ — ٦٤٣ هـ) وأبا زكريا النووي (٦٣١ — ٦٧٦ هـ) وجمال الدين المزي (٦٥٤ — ٧٤٢ هـ)^(١) والمباضي (٤٥٨ هـ) — لأن الثلاثة الأوائل لم يذكروا في طبقاتهم لفقهاء الشافعية : الأشاعرة ومتكلمي الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب المتكلم إلى الشافعية .

(١) كان المزي من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، ومن تلامذته السبكي

وأخيراً فافنا نرى أن كلام ابن عساكر والسبكي قد أهمل الناحية الإيجابية في علم الكلام مما تمج به كتابات الأشاعرة : كالكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة . . . الخ ، وذلك أسلوب بارع في عرض الموقف الأشعري ، ييمده عن مظنة الانحراف والابتداع ، وقد كان السبكي يرى أن السلف كانوا دائماً ضد كلام المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات ، ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن ، الكلام ، ولو أنه منزلق خطر إلا أنه ضروري في بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يصم موقف الفزالي الذي هاجم علم الكلام في « الجام العوام » . . . بالضعف وعدم التمكن في هذا العلم .

والخلاصة :

أن دعاة الأشعرية - تلميها منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه العموم - قد انتهوا إلى أن الأشعرية وجهين : وجه سلفي شافعي ووجه كلامي . وهم يبررون هذا الازدواج في موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد ، ولكن الشافعية يرفضون استخدام الاجتهاد في غير مباحك الفقه أي في العقائد (١) .

وكذلك فقد فشلت الأشعرية في إثبات خوض السلف المبكر في الكلام ، وفي القول بأن الشافعي له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقواله في ذمه .

وعلى هذا فقد ظهر عجز الأشعرية عن إثبات إنسابها إلى السلف وفشلها في إصفاء صفة الشرعية على موقفها ، كما أقيمت العقبات ضد تسليها إلى

(١) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٦٤ .

مدارس الفقه السنى ، بحيث أننا نرى غالبية الشافعية المتأخرين يدمغون الأشاعره بالتطفل عليهم ، الأمر الذى جعلهم يواجهون عداوة سريرة منهم ومن الحنابلة على السواء كما حدث للمعتزلة من قبل ، ولم تكن هذه العداوة ضد موقف الأشعرى فى الابانة ، بقدر ما كانت موجهة إلى موقفه فى التأويل وإلى منهجه العقلى . وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى اىثار طريق النظر العقلى بما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطيه ، وعلى هذا فإنه تسقط الدعوى المريضة 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 شاسع 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 : أنه قد يصدق هذا الاسم المرض إذا لم يكن للأشعرى غير كتاب الابانة وقسم من المقالات . أما وقد تمسكت الأشعرية بنسبة كتبه الأخرى إليه فلا يبقى إلا أن نتمسك 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 الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، وكان أجداده ملوكا على كندة ، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالى سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة فى زمن المهدي والرشيدي ، 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 الإنارة العربية (٢) على عهد المأمون والمعتصم ، وفى جو مشحون 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 حذقها .

وعرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أمولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه ، وإتصل الكندى بقصر الخلافة

(١) راجع ابن النديم : الفهرست - ص ٢٥٥ . ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء .
القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ - ٢٤٧ . صاعد : طبقات الأمم ص ٥٩ .
(٢) راجع أحمد أمين ضمنى الإسلام ج ١ ص ١٤ / ١٩٣٤
دى بود : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢١ / ١٩٣٨ .

فعمل طبيياً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهمة مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون .

آثار 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 فقدت معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صحفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل في بعضها في الفلسفة والمنطق والبعض الآخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي وغير ذلك .

على أن الكندي قد اهتم اهتماماً شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة في (حدود الأشياء ورسومها) حدد فيها معاني المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصورة ، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية ، وقد اهتم الكندي بتحديد الألفاظ 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 » وبمجموعة نشرت في جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو في الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

١ - رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

٢ - رسالة في تعامل الحق الأول التام .

٣ - رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم .

- ٤ — رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لانهائية له وما الذي يقال لانهائية له ،
- ٥ — رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .
- ٦ — رسالة في علة الكون والفساد .
- ٧ — رسالة في الإبانة عن سجون الجرم الأقصى .
- ٨ — رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .
- ٩ — رسالة في القول في النفس .
- ١٠ — كلام في النفس .
- ١١ — رسالة في ماهية النوم والرؤيا .
- ١٢ — رسالة في كمية كتب أرسطو .

أما الجزء الثاني من مجموعة رسائل الكندي الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية :

- ١ — رسالة الكندي في الجواهر الخمسة .
- ٢ — رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
- ٣ — رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
- ٤ — رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الإسطوانات .
- ٥ — رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .
- ٦ — رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .
- ٧ — رسالة الكندي في علة كون الضباب .

- ٨ - رسالة الكندي في هلة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير .
٩ - رسالة الكندي في الملة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .
١٠ - رسالة الكندي في علة اللون للأزوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء
ويظن أنه لون السماء .
١١ - رسالة الكندي في الملة الفاعلة للبد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندي :

تضمنت رسالة الكندي في الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التي فهمها الكندي من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أنه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ 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 يقومون 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 يقومون في التناقض .

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخيير والتلفيق التي إبتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولاً مسلم معتزلي يحمل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضاً 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 بقدم العالم أما في الأخلاق فإنه

يتابع تعاليم سقراط وأفلاطون ، وفي دراسة النفس يستخدم كثيراً من آراء أفلاطون .

والكندي كغيره من فلاسفة الإسلام 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 الأشياء بحقائقها ، (أى في الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعث 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 بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها ، (١) ومعنى هذا أن الكندي يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين .

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظري وقسم عملي ، أما القسم النظري الذي يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية ، وأما القسم العملي الذي يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ، ولكن الطريق الذي رسمه الكندي أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطوني فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لا بد

(١) رسائل الكندي الفلسفية — الجزء الأول — ص ١٠٤ .

من الرياضيات كقدمة للفلسفة ، ونجد الكندي يطبق هذا الرأي الأفلاطوني في كلامه عن منهج الفيلسوف في تمرسه للحقيقة ، وله رسالة في ذلك هي رسالة في (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسي وفورفوروريوس ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل ببعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندي أيضاً يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع في حسابنا موقف أهل السنة من الكندي حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم 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 ، فندس عليه الكندي من حسن لديه النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وإنقطع بذلك شره عنه ، ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يجارب الفلسفة فيقول : « ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرأ » (١) .

(١) « م » ص ٢٠٤ من ١٠٤ .

فلسفة الكندي :

تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم ، والنفس .

أولا - العلم الالهي أو الفلسفة الالهية :

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الإلهية إستمراراً لموقفه الكلامي الإعتزالي ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتيه المصنوتين : « 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 الأنية الحقة (التي لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً) (١) 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 خاصية أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة . وكذلك هو أزلي أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده 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 الوجود الأزلي فعل خاص به أي الابداع ويعرفه

(١) الأيس : هو الوجود والليس هو الاموجود ، فنقول تأيس الأيسات من الليس أي وجود الموجودات عن اللاوجود ، وهذا هو تعريف الفعل الابداعي الحقيقي أي - إيجاد الموجودات من العدم أي من لا شيء .

بأنه أريد الأيسات عن ليس ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول.
والمتمم لكل شيء ومؤسس الكل عن ليس.

وللكندي براهين وأدلة على اثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ،
وبرهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث ، فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجودا لذاته اذ العالم حادث وله بداية في الزمان لأنه متناهي ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله ، والدائس قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

أما الدليل الثاني على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات ، فيرى أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة ، وهذه العلة هي أمر آخر غير الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء 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 في الكون الذى أشار إليه 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 في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

✽ ثانيا - الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندي لموقفه الطبيعي في عدة رسائل نستشف منها أنه يتبع

(١) راجع رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الاول « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى ان الموجود علة قصوى هي الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بمضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية ابداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندي فعل الإبداع على أنه احداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقديم العالم . والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الارسطى القائل بقديم العالم يعنى إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تعتبر فعل الخلق قوام الجوهر الإلهى ، ولهذا فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع ، ونجد ذلك مفصلاً فى محاوره تياوس لأفلاطون (١) . وللغزالي موقف معروف فى كتاب التهاوت يتهم فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقديم العالم .

والكندى يتابع الموقف الارسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً العلة الارسطية الأربعة وهى علة كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلة كما أوضحها فى رسالة حدود الأشياء ورسومها هى : العلة المادية وهى ما منه كان الشيء أى عنصره ، ثم العلة الصورية وهى صورة الشيء التى بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشيء التى هى علة ، وأخيراً العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله (٢) .

وينتهى الكندي من بحثه عن العلة الأربعة الارسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هى العلة الأولى أى الله ، علة العلة . وأما العلة القرينية من

(١) راجع المؤلف تاريخ الفكر العلى - الجزء الأول . « تكوين العالم الطبيعى عند أفلاطون » .

(٢) راجع رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الأول - ص ١٦٩ .

هذه العلة القسوى فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تمثل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فانهما 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 فان القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلئ بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد ، أما القسم الثانى 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 بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الأفلاك 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 ، والأجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيواناً واحداً . وكان الكندي يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هى العلة الفاعلة القسوية التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقاً للعقيدة الإسلامية وآراء المتكلمين فى عصره ، ويقوم دليل الكندي على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحسب 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 فان كان ثمة جرم كانت حركة وان لم يكن جرم لم تكن

حركة ، ومن ثم فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود إذ هي معا . والزمان متناه إذ لا يقبل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية ، ويجوز أن تتخيل زمانا لا متناهما بالقوة فقط بحيث نتوهم امكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية في التزايد من جهة الامكان ، إذ الامكان هو القوة . واذن فاعتبار الزمان لا متناهما إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان في حقيقة أمره متناهماً أى أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية ، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التي هي مجموع موجودات العالم فاذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث . ويرجع دليبه على حدوث العالم إلى اثباته لعدم تنامي الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود وإنما توجد معا ، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

ثالثا - النفس :

(ا) تعريف النفس :

يعرف الكندي النفس في رسالة « حدوث الأشياء ورسومها » بأنها «تامة جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة ، أو « إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » . وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندي ليس له رأى جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده في رسالتيه «الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » لأرسطو إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب.

وإلى جوار التعريفين الأرسطويين السالفين نجد عند الكندي تعريفاً ثالثاً يظهر فيه تأثير أفلاطون ، وهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلي متحرك

من ناته ، وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض ، وهي نور الباري ، والصالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أي أن الكندي يعترف صراحة 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 فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فئانه .

ب) رحلة النفس إلى العالم الأعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصفها إلى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعداً 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 الباري . وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها .

ويذكرنا هذا الترتيب التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية الماقلة عطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود ، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندي - كما تبين لنا - هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابي فأحكم إخراجها

على الصورة التي نجدها بها في المدرسة المشائية الإسلامية.

ج (قوى النفس :

يشير الكندي إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون ، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متباينة بما يحدد وحدة النفس ، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي : القوى الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالسربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية أما الحوذى الذى يشد أذن الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة . وقد أدرك الكندي 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 الكندي فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعتين هما : الحسية والعقالية وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ - القوى الحاسة : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها . وينصب إدراكها على الصور 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 الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أى أنها نستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تتركب

إلسانا برأس أسد » وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة .
والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهي تقبل الصور التى تؤدبها
إليها المصورة وتحفظها ، وهى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً « القوة الغضبية » أو « القوة الغلبية » وهى التى
تحرك الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم . وكذلك
« القوة الشهوانية » وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، وأخيراً
القوة الناذية والقوة المنمية .

٣ - القوة العاقلة : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها .
وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادئ العامة كقانون العملية وقوانين الفكر
الأساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .

ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلى وهو
فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديسى وهو
يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبدا - العقل الذى بالقوة - العقل الذى خرج فى النفس
من القوة إلى الفعل - العقل الظاهر .

فالعقل - على هذا 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 والإسلاميون .
أما أفلاطون فإنه يحمل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات ، فالكندى اذن يرى
أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه
عقلاً 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 أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة والقفطي والبيهقي ، وابن النديم وابن خلكان (١) هؤلاء جميعا لا يختلفون في ايراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ، ويتفق صاعد صاحب طبقات الامم معهم في ذلك الا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر .

والفارابي تركي الاصل الا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الاصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا في الجيش التركي . والفارابي منسوب الى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقي يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي . ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين سيحون وجيحون في تركستان ، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون الى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلدة

(١) فيما يختص بحياة الفارابي راجع البحث القيم الذي وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيومي مذكور عن « منزلة الفارابي في المدرسة الاسلامية الفلسفية » باريس سنة ١٩٣٤ - ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الامم ص ٦١ - ابن أبي أصيبعة : عميون الانبياء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٣٤ - القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ - البيهقي (ظهير الدين) : تنمة صوان الحكمة ص ٨٢ - الشهرزوري : نزهة الارواح ، وروضة الافراح (مخطوط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الاستاذ محمود الحضيري .

وسيج على الشاطئ الغربي من نهر سانداريا في إقليم تركستان ، ومن ثم فقد نسب الفارابي الى الولاية اذ أن وسيج هذه كانت في ولاية فاراب في تركستان .

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م . وتوفي سنة ٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ٩٥٠ م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

نشأته :

ليست لدينا معلومات مؤكدة تُلقي ضوءاً على النشأة الاولى للفارابي على وجه الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل الى بغداد طلباً للعلم وأنه تلمذ فيها على أبي بشر متى ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ - سنة ٩٣٩ م 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 الى حوران واتصل بـ يوحنا بن حيلان في عهد المقتدر وبالضبط في بداية حكمه سنة ٩٠٧ م - ٢٩٥ هـ ، 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 اصيبعة شخصية أبي بكر بن السراج الذي كان يقرأ على الفارابي صناعة النحو لقاء دروس الفارابي له في المنطق ، ولسكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذي استقى الفارابي منه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالطب وباللغات العديدة التي قيل أنه كان يعرف منها سبعين لغة .

عاد الفارابي الى بغداد وقد اتمت 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 سماع الكيان) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الأربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب . ويبدو أن الخطأ الذي حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن أريق السريان هذا الخطأ الشنيع هو الذي أدى الى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلقت فهمها على الفارابي ومتفلسفة الاسلام بعد ذلك ، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذي يتفق مع مذهب الاولين وعلى الاخص أرسطو .

قضى الفارابي في بغداد حوالي ثلاثين عاما أمضاها في الدرس والشرح والتعليم . وكان من تلامذته خلافا الفيلسوف النصراني يحيى بن عدي ، 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 اتصل الفارابي بعد ذلك بسييف الدولة الحمداني صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه الى بلاطه وقيل أن الفارابي ارتحل الى مصر سنة ٣٣٨ هـ وهذه رواية ابن اصيبعة ويقال أنه توفي بدمشق ولكن البيهقي يذكر أنه

(١) نقل الدكتور الاهواني كتاب « النفس » الى العربية .

لقى 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 ميالا للعزلة زاهدا في متاع الدنيا ميالا الى حياء الفكر والتأمل ، يحيا
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 أيضا ابن خلكان — أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم
يستطع فهم أغراض المعلم الاول في د 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 موه مسفط أما هذا الرجل اى الفارابي فهو أفهم فلاسفة
الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير . » وقد أشار
أستاذنا — المستشرق ه لويس ماسينيون ، في مقدمة كتاب الدكتور المذكور عن
الفارابي الى أن ^{هنا} الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما فى السكلة من معنى
— وقد عرف عن الفارابي الى جوار فضله فى الفلسفة ، درايته وتبحره فى علوم
اللسان والرياضيات ، والكيمياء والعلم المدنى والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى
والإلهيات والفقہ والمنطق .

وقد سمي الفسارابي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لسكتب المنطق
الارسطى ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم ، هذا الى
جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون
وأرسطو ثم بين الفلاسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية
واقدم تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابي وذكائه وسعة معارفه .

آثاره ومؤلفاته (١) :

يقال أن للفارابي حوالي ٣١ مؤلفا باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابي عن النفس .

ألف الفارابي كثيرا ولكن كتبه لم تنشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذبوع وانتشار لأنها كانت في رفاع وكراريس متفرقة ، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلي :

- ١ - مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
- ٢ - شروح رسالة زينون الكبير اليوناني .
- ٣ - التعليقات .
- ٤ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
- ٥ - رسالة في جواب مسائل سئل عنها .
- ٦ - رسالة في إثبات المفارقات .
- ٧ - رسالة في مسائل متفرقة .
- ٨ - كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أرسطو وأفلاطون .
- ٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ١٠ - كتاب تحصيل السعادة .
- ١١ - كتاب السياسة المدنية .
- ١٢ - إحصاء العلوم .
- ١٣ - تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة .
- ١٤ - عيون المسائل .
- ١٥ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابي ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود

ص ٢٨ - ٦٨ - وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي - بيوى مذكور .

فلسفة الفارابي

فلسفة تليفقية (محاولة الجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو)
لقد كان للخلط الشنيع - بين آراء الفلاسفة - والذي حدث في مدرسة
الإسكندرية ، آثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول
مشكلاتها ، بحيث قدر لها أن تسير في طريق التغير والتلفيق .

وكان الفارابي أكبر ممثل لهذه النزعة في الفكر الإسلامي ، فقد خلط بين
آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان في آرائهما
ولهذا نراه يبذل مجهودا كبيرا في كتابه « الجمع بين الحكيمين » لكي يرد على
القائلين بوجود خلاف بينهما ، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث
العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في إثبات
المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والتمقل ، وفي
المجازات على الأفعال خيرا وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية
والمنطقية أردت في مقالي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهما والإبانة عما يدل
عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك
والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، (١) .

ويتابع الفارابي مهالجة الموضوع فيورد أولا تعريف أرسطو للفلسفة من

(١) الجمع بين رأي الحكيمين .

حيث أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة ، وأن هذا هو رأى الأكثرين فيهما ، ومن ثم - بحسب رأيه - يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكثرة والتواتر يحك الصدق والصواب وأساس كل حقيقة. وعلى هذا فإذا وجدنا خلافا بين آراء هذين الفيلسوفين ، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة - الذى سبقناه - 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 الحكميان فى استقصاء الموجودات والعلم بها بما هي موجودة دون اختراع أو إغراب أو إبداع .

أما القول بأن آراء الناس فىهما قد تكون غير صحيحة ، فردود عليه لأن 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 خلافا فى الأصول - تقصير .

ثم يشرع الفارابى بعد ذلك فى بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما ، ويمهد لذلك بقوله : « إن وراء كل موضع خلاف سبب ظاهر » .

ثم هو يذكر أن الناس يحكون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات - ذلك بصدد المباشرات المدنية والمعائن والطبيعات ، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافا كبيرا في السيرة والافعال لهذا فقد حكوا بأنها كذلك على خلاف في الاعتقاد وهذا وهم كبير - كما يقول - .

ويستقصى الفارابي أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تصفية ظاهرة ، الأمر الذي أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق وعن التعبير في وضوح واستقامة .

فتلا نجده بصدد « مسألة الجوهر ، يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافا بين الحكيمين في فهم كل منهما لطبيعة الجوهر . فأفلاطون يرى أن الجواهر الكلية المعقولة هي أحق الموجودات بالوجود وهي أولها وأسماها أما أرسطو فهو يرى - على العكس من ذلك - أن الأشخاص أى الجواهر المتشخصة المركبة من صورة ومادة هي أوائل الموجودات وأحقها بالوجود .

ويرى الفارابي أن أفلاطون كان يتكلم عن الجواهر في مجال العلم الإلهي حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة ، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر في مجال المنطق والطبيعات حيث تكون أقرب إلى المحسوس . وقد غفل المعارضون عن هذه الحقيقة ، أى عن أن كلا منهما يتكلم في مجال غير المجال الذي يتكلم فيه الآخر . وينتهى الفارابي إلى إثبات أن رأى 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 حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكيمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد

في تقديم الجواهر وتفضيلها ، (١) .

ويستطرد الفارابي - بعد ذلك - محاولا التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاق والسياسة . ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التي ساعدت على قيام « مشائية إسلامية » ، يزعم أصحابها بانتهاهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه في جوهره الطابع الأفلاطوني الظاهر .

(١) الجمع بين رأي الحكيمين .

١ - الالهيات

اولا - واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وافعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفيلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفيلسوف اليوناني منذ نشأته ، ونجد محاولات كثيرة في المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه 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 يتسامل في محاوره « 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 التسكر عند الاثنينية ويستمر التسكر إلى ما لا نهاية . انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بطابعها الرياضي إلى مدرسة الاسكندرية 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 روااسب إلى الفكر الإسلامي وظهرت في فلسفته الفسارابي ، فلسفته إذن هي المركز الذي

صبت فيه يارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة . وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند الاسلاميين . 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 » وذاته وفعله وعن طبيعة الإلهية على وجه العموم ، يقول الفارابي : أن الموجود على ضربين : أحدهما 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 ، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته 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 لا بد من إنتهائها إلى شيء أول (٢) ، لا يكون واجب الوجود بغيره ، بل يكون واجب الوجود بذاته .

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين :

- ١ - ممكن يبقى في حيز الامكان الصرف أى يبقى غير متحقق في الوجود .
- ٢ - ويمكن تحقق و صار 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 للوجود وهكذا تتسلسل المعلولات ، ولا يمكن التسلسل إلى

(١) فيما يختص بالأسول اليونانية لنظرية العقول العشرة ، راجع بحثنا بالفرنسية

ما لا نهاية له ، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود
يكون دائماً بالفعل له الكمال الاسمي لا يخضع للتغيير وهو عقل محض ، وفعل
محض ، وخير محض ، وممقول محض ، وماقل محض . والعقل والماقل 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 مبهج بذاته ، ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هي
شر - كما قال أفلوطين 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 الذي يؤدي إلى معرفة الله وهو
الدليل الانطولوجي الذي وجدناه عند أنسلم ، ونجد ديكارت بعد ذلك يفضل
هذا الطريق في معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلطنا بوجود
واجبين 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 واحداً بالذات ،
ولإذن فالوجود الذي 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 حتى يمكن تعريفه ، أما الأسماء التي نطلقها عليه
وتتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠ .

بالمعائلة ويسمينا الفارابي د بالتمثيل القاصر ، ويعنى 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 ، واذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الاوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فمفقتنا به يجب أن تكون أكل معرفة لأنه أكل موضوع للمعرفة . ولما كان شديد الضياء والاشراق فاننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الاحاطة بذاته وبفعله . اذ أن المادة تقيد أيضا هى الاخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لأنه واحد بسيط أى أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج الى ذات لكى يعلم ، أى الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى لكى تعلمه بل هو مكف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس عليه بذاته سوى جوهره فإنه يعلم ذاته ، وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمة من ذاته لعله بذاته ، والله حق لأنه موجود ، ووجوده أكل وجود . والله حى بل هو الحياة عينها ، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل .

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابي ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للعرض لأدلة اثبات وجود الله .

ثانيا - أدلة اثبات وجود الله :

يذكر الفارابي أن ثمة طريقين للبرهنة على وجود الله : الطريق الاول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لسانها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل ، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الامر اذا سلك هذا الطريق

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى انه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، وهذا هو دليل المحرك الاول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل في معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق في هذا الصدد ذلك لأنه يهجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فانتا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (١) .

أما عن الطريق الثاني فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض ، ويرى الفارابي ان افكار الوجود والوجوب والامكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا انه 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 وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره ، ولا يمكن التسلسل في ارجاع الممكن الى غيره أى في ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضى بنا الى ما لا نهاية وسيمتنع في هذه الحالة وجود الممكن فلا بد اذن من الانتهاء الى شئ واجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذى هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خطأ هذا بدليل الآثار استنادا الى أن كلا منها يطبق فكرة امتناع التسلسل الى ما لا نهاية اذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات الى الخالق مستندا الى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هي 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 في دائرة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخامس بالفلسفة) .

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 « سزيم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ، .

الشرط الاول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين في الاستدلال على وجود الله ، والفارابي يفضل الطريق الثاني .

ثالثا - العقل الالهي او نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابي عقل برىء عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة ، وإذا كان الله واحدا على هذه الصورة فان علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد ، ثم لنا أن نستفسر عن كيفية اتمام هذا الصدور وتشديد العالم في الزمان . نحن 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 ، هذا الكتاب الذي كان له تأثيره الخطير على الفكر الاسلامي ، واذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضروري فاننا نجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية .

يقول الفارابي : ان الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائما . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه فيكنى أن يعلم الله شيئا حتى يكون هذا العلم الالهي تاسيسا وتشبيدا 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 فان عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم في حركة . فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كلاله ، فهو ليس بحاجة اليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائبا بل فعل الصدور تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق .

وقد أوضح لنا الفارابى أنه ما دام الاول واحداً فيجب أن يكون الصادر عنه احدى الذات وهذا الصادر الاول يجب أن يكون مفارقاً معقولاً فلا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامر الا واحد وذلك لأن صدور أكثر من واحد ذات الله ، يعنى تعدد الذات الإلهية اى وجود كثرة في ذاته تعالى وهذا هو وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تسبق تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلى .

كيف اذن ترتب الموجودات ابتداء من الواحد في عملية الفيض ، يصدر الفارابى ستة مراتب للوجود : الاولى يصدر فيها العقل الاول وهذا يمكن الوجود بذاته بالنسبة الى الاول وهو واجب الوجود بالاول .

وتعدد الاعتبارات في علم هذا الصادر الاول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة في الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه يمكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، واذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية في ذات العقل الاول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثير شيء واحد في سائر الوجود فيحصل من العقل الاول لا يجابه بالواحد ، العقل الثانى ، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكناً كنتيجة لانجاهه الى ذاته ، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم أنه من العقل الثاني يحصل عقل ثالث وسماه ثانية هي 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 ، وبمجموع هذه
العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية . أما المرتبة الثالثة فانه يوجد فيها العقل
الفعال (١) الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي روح
القدس أو الروح الامين وهو مجرد عن المادة ، وهمزة الوصل بين العالم العلوي ،
والعالم السفلي وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر .

أما المرتبة الرابعة في الوجود فهي مرتبة النفس ، وعندها يتكرر أفراد
الانسان .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة أي صور الاشياء المادية . أما في
المرتبة السادسة فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الاولى وهي : مرتبة الالهية
ومرتبة عقول الافلاك ، ثم العقل الفعال فهي ليست مادية ، ولا تحمل في اجسام ،
أما المراتب الثلاث الاخيرة وهي : النفس ، والصورة والمادة فهي تحمل في
الاجسام .

أما الاجسام وهي التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي على ستة
أجناس هي :

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسطو الى المسلمين عن طريق
شروح الاسكندر الافروديسي .

الاجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، أجسام النبات والمعادن والعناصر الاربعة ، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي .
ونستخلص من موقفه هذا :

١ - أن الصدور فعل ضروري وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق ، ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أى للايجاد فى الزمان أى الحدوث عن عدم (١) .
والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزل قديم ولو أن الاسلاميين أرادوا ان يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنه على حدوث العالم (٢) ولهذا فقد اتجهوا الى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان ، فعلم الصدور ضرورى قديم اذا دام الواحد جزواذا فياضا فالصدور كذلك يكون دائما مرتبطا بهذه الخصوبة الغنية .

٢ - الامر الثانى أن فعل الصدور هو فعل تلقائى يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكاله الفائض كما تفيض الاشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائى معناه أن الفعل غير ارادى وان الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادى له بل هكذا تلقائيا فيصبح اليجاد مماثلا لعدم اليجاد أى يتساوى الوجود والعدم ، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومدقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات، عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان واراادته مرتبطين أشد الارتباط ، والحال أن الانسان يمكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الاسمى .

٣ - ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الارادى عند الله

(١) الخلق أو الحدوث من عدم ويسميه المدرسيون Creation ex nihili

(٢) المرتبة الاولى فى الوجود هى وجود الواحد .

حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة تجاوزاً لا يحلها بل يتلافها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نجد ذلك عند المتكلمين مثلاً إذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوي الدقيق بل نضع الفعل الإلهي مرادفاً للصدر أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هي نفس صفات الفعل التي يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتي تتضمن معنى الخلق من المدم في الزمان .

٤ - التسلسل ضروري وواجب وكل حلقة في السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها .

٥ - أن الفارابي يستعير من أفلاطون القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الأشياء ومثلها وقد وضع أفلاطون هذه الصور أو مثل أفلاطون في العقل الأول وكذلك فعل الفارابي .

٦ - أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الاسلامية أو المسيحية يحددون بين فعل المعرفة وفعل الابداع فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود ، أو أن المعرفة هي التي تشيد الوجود وهي أصل الكثرة في الوجود إذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أي من اعتباره عاقلاً لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الاستولوجي تصدر وحدات الوجود التي أشرنا إليها في سلسلة الفيض .

٧ - هذا النظام الصادر من الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الإلهي كما هو مظهر لوحدة الذات الإلهية ، فالعلم في نظر الفارابي مرتب بحسب نظام طبيعي حكيم وعادل معاً .

٨ - بينما نجد الفارابي يتكلم عن عشرة عقول في آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير إلى عدد أقل من العشرة في رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك

يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التي أصبحت أساس التخطيط العام للوقف الاسلامي الفلسفي في جلته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الاسلاميين تقوم في جوهرها على نظرية العقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجمل العقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسرى أبا البركات البغدادي فيما يمسد يسخر من الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام لانهم أوردوا هذه النظرية ايرادا بدون سند برهاني ووضعوها وضعا بدون أى تحقيق أو بحث فكانها كالوحي المنزل وكان الاخرى بهيم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلا بأنها وحي فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم .

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هي التي أضاعت هبة فلاسفة الاسلام وجعلت الغزالي يشدد النكير عليهم ويبين تهاقنهم (١) .

(١) يلاحظ أن الغزالي لم يمتنع بنظريات الفلاسفة سواء في قولهم بالصنور (أو بقدم

العالم) وحاول البرهنة على حشوّه .

٣ - النفس

مذهب الفارابي في النفس يشبه - إلى حد ما - مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها ، وأعلها مشرقا هي نفوس السموات والعالم ، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه .

١ - والنفس البشرية عند الفارابي هي ، استكمال أول لجسم طبيعي آتت في حياة بالقوة ، وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس (١) وهي صورة الجسد ، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجدته يتجه اتجاهها أفلاطونيا واضحا من حيث طبيعة النفس ، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جملتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات ادراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهرًا معقولا ، والأمر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم ، وأيضا هي تدرك الاضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن مباينة للمادة . . وأخيرا فإنا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهي تحدث عنده

(١) راجع المؤلفات الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي (النفس عند أرسطو) .

حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهى تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا ، التسليم بخلود النفس ، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر فى كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى ، والفارابى يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة فى البدن ، والنفوس 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 فقد أعرضت عنها ، ومصيرها أيضا كصير النفوس الجاهلة الشقية (١) .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الأعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملى ، ولن يتم لها ذلك الا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التمييز ، وحدوث كل هذا مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن ، وغواياته ، ومن ثم فإن النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تسكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد ، فكيف يستقيم هذا رأى مع ما يذهب إليه الفارابى من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١ .

النفس وجوهرها الروحي ، أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس في مصيرها : الكاملة منها والجاهلة الفاسقة .

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماماً مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأي حاسم بهذا الصدد بما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع . بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفي خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يبلغه الانسان في هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الانسان لا يصبح جوهرأ مفارقاً ، وأن النفوس الانسانية فانية . وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بقاء النفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والافاعي (١) ، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد . غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض النفوس في الشقاء وهي نفوس أهل المدن الفاسقة .

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأي القائل بقاء 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 عرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الفواية وهذه النفوس الفاسقة تخلد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

ج) نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها .

اليه فبقيت بحالتها الميولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .
على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع تساؤل كبير إذا صدق رأى
ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابي العام في قوله
باتصال 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 : النفس قوى متعددة ، منها قوى محرّكة وأخرى مدركة .
أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهى النفس النامية عند أرسطو وتوجد
في النبات والحيوان والانسان على السواء وغايتها حفظ النوع في الوجود ،
وتشتمل القوى المنمية على الغذائية والمربية والمولدة .
والقوى النزوعية أيضاً من القوى المحركة ، وهى إما شهوانية تسمى وراء
الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم (١) .

ب) وأما القوى المدركة في النفس فهى القوى الحساسة وهى تشتمل على
الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن . ومنها كذلك المتخيلة وهى التى
تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيابها عن الحس ، وتسمى المتخيلة في الحيوان
« بالوهم » ، وبه تدرك الشاة عداوة الذئب ، وتسمى عند الانسان بالمفكرة وهى
تولف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما
تحفظ الذاكرة ممطيات الحس الباطن .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ .

وهذه القوى النفسية المتعددة التي أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ، وهي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لايتها لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب .

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهي التي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقه قوتان : قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظري على مراتب : العقل الهولاني والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد .

١ - أما الهولاني أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى النفس مستعدة لإنتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (١) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي والاسكندر الأفروديسي .

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلاً 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 ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة .

٣ - العقل المستفاد : وجبنا تصحيح المعقولات قائمة في العقل بحيث

(١) رسالة العقل للفارابي ص ١٢ .

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 استطاعته أن
يدرك الصور المنفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية ، ولما
كان العقل المستفاد في غنى عن المادة اطلاقاً بعكس الهولاني والعقل بالملكة لهذا
هو 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 لإسياقاً مع المبدأ الارسطي العام القائل بأن كل ماهو 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 الصور » ، ويقصد بذلك أن هذا
العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أي صور الموجودات وهذه هي المثل
الافلاطونية ولكن افلاطون يجعلها قائمة بذاتها ، أما الفارابي فإنه يتابع رأى
أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان افلوطين قد وضعها
في العقل الأول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذي يمكن العقل الانساني من الانتقال من القوة
إلى الفعل فإن المعرفة الانسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني خارج من النفس ،
ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابي للإدراك الحسي وإعتباره أول

(١) رسالة في العقل ص ٢٥ وما بعدهما .

طرق المعرفة ؟ الواقع أننا نجد عند الفارابي مزيجاً من موقفين متعارضين :
الموقف الأول لأرسطو الذي يؤكد أن كل معرفة فإيها مصدرها الأول الإحساس،
أما الموقف الثاني فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفة ، إلا أن عملية
المعرفة ذاتها هي إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابي صراحة تدخل
الفعل الإشراقي في عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضي ذلك . وسنرى
كيف يوضح السهروردي صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقي ، وتدخله في
عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقي أسباب الظهور .

٣ - ملاق

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 يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير (٢) ولكنه ينميها بالفعل والممارسة (٣) . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدنى أى لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردى يتفرع من السلوك الاجتماعى ، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في

(١) فيما يخص بموقف الفارابي الأخلاقى والسياسى راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة « كتاب السياسة » « السياسات المدنية » « تحصيل السعادة » « رسالة في التنبيه على سبيل السعادة » « الملكة الفاضلة » « المبادئ الانسانية » « جوامع كتاب النواميس لأفلاطون » . وفيما يخص بنظرية النبوة راجع : « تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها » « آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ وما بعدها » .

(٢) إشارة الفارابي هنا إلى القوة الفطرية على فعل الخير قد تكون متأثر أفلاطون ، وكذا يمكن ردها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدفة تخرج إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابي يشير بصراحة إلى أنها قوة فطرية وأرسطو يرفض التسليم بمبادئ أى قوى فطرية سابقة على التجربة أو الممارسة .

(٣) يقول الفارابي : « إن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل ، هو الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي نكتسبها الخلق القبيح ، هو الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة ، والحال في التي إنها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال في التي تستفاد بها الصناعات .. (والفعل) الجميل يمكن للإنسان ، أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها وأما بعد حصولها بالفعل ، وهذه الأفعال التي تكون من الأخلاق ، إذا حصلت بأعبائها ، حتى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق ، حصل الأخلاق » التنبيه على سبيل السعادة — طبعة جيمس أباد الدكن ١٣٤٦ هـ ص ٨

المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء .

١ - السعادة كغير الصي وأكمل الغايات :

يقول الفارابي : « السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على أنها كمال ما . . . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لاجتماع مؤثر ، ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكل كل غاية يسمى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته ، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته) ، (١) .

وإذن فكل إنسان يطلب السعادة ، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية ، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها ، ولما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدرا ، وأنها إذا تحققت للإنسان لم يحتاج لغاية أخرى غيرها ، تبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها ، وأنها مكفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان وأكل الخيرات التي يفضلها على غيرها .

فأهو إذن السبيل إلى تحقيقها والأسود التي بها يمكن الوصول إليها ؟ وسنرى كيف يتم تحصيل العادة عن طريق ممارسة الفضائل .

٢ - الفضيلة .

يرى الفارابي أننا نحصل عن السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية . وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهي : الفضائل

(١) م - س - س ٦ وما بعدها .

النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية (١).

أما الأولى فانها تنصب على طلب المبادئ الأولى للمعرفة والعلم بالأشياء علما نظريا فحسب من حيث هي موجودات لا من حيث منفعتها العملية ، وأما الثانية فالمقصود بها - على الأرجح عند الفارابي - علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب (٢). والثالثة وهي الفضائل الأخلاقية مدارها البحث في السلوك الأخلاقي للإنسان .. وأخيرا الفضائل العملية التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة .

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هي أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاما في تحقيق السعادة ، فالفلسفة الأخلاقية هي التي تضع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهي تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية ، لهذا نجد الفارابي يهتم بدراستها وبيان الطرق المؤدية إلى تحصيلها .

ويلاحظ أن المعلم الثاني قد استعار نظرية أرسطو (٣) في تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هي ملائمة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفريط كليهما رذيلة ، والمقصود بالوسط العدل - وهو غير الوسط الحسابي - أنه الذي يحدده مجال الممارسة والعمل ، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم وسط بين التقتير والاسراف ولكنه أقرب إلى الاسراف .

وكذلك يعدد الفارابي - مثله في ذلك مثل أرسطو - أنواع اللذات ويرى أن

(١) تحصيل السعادة ص ٢٢ - ٣١ .

(٢) ص ٠ م - ص ٢٢

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي ، أرسطو ، للذائف ٨ ص ٢١٠ : « الأخلاق » .

لذات الحواس سريعة سهلة المنال ، أما لذات العقل التي تكتسب بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعنى بها الحكمة ، فهي تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الانسان من حيث أنها تمام كالفعله 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 هي فضيلة الانسان بل هي أسمى فضائله المحققة لسعادته .

وإذا كان الفارابي يميز بين ما يحتاج إلى تعليم وما يحتاج إلى تأدب وممارسة فن الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين ما يحتاج إلى التأدب منها . أننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثاني يحاول أن يعمم نظرية أرسطو في الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء كانت نظرية أو عملية فهي في حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر ، وممارسة حتى ترسخ ملكتها في الذهن ، أى أن الفضائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها .

فن الذي يتولى مهمة التعليم والتأديب إذن ؟

يرى الفارابي أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذي يقوم بالمهتمين مما أى بالتعليم والتأديب ، وهو يشير بهذا إلى رئيس المدينة الفاضلة .

وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة ويربط فلسفة الأخلاق بفلسفة السياسة على نحو ما فعل أرسطو كما ذكرنا في موضع سابق .

السياسة

الفارابي كارسطو 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 :

يحذر الفارابي حذو أفلاطون والقديس أغسطين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية ، وهم في هذا الاتجاه انما يعكسون الشعور المرير بما انتهى اليه الواقع الاجتماعي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد ولهذا فهم يخططون « المدن الفاضلة » لتحقيق آمالهم في مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابي بصفة مباشرة بجمهورية أفلاطون وكان معنياً بترجمة آثاره السياسية وتبعتها سواء في نصوصها المباشرة أو في جوامع جالينوس ، وفي رأيه كما سنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الإطلاق .

١ - الانسان 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 تهيء الفرد لنيل السعادة التي هي غاية كل واحد من أفرادهِ .

يقول الفارابي : أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته وحده بانفرادهِ دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسمى له بإنسان أو أناس غيره . . . وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الأنسي والحيوان المدني ، (١) .

٢ - تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع ، إذ الاجتماع ضرورة لا مناص منها لبني البشر . ولكن أي نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الإنسانية ؟

ولكي يجيب الفارابي على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين المجتمعات الكاملة

والمجتمعات الناقصة

(أ) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فزها مجتمعات عظمى وغيرما وسطى وأخرى صغرى ..

والمجتمعات العظمى هي مجموعة الأمم والشعوب التي تقطن المعمور أي المجتمع الإنساني بأسره حيث تجتمع عدة أمم وتتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها ، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ،

(١) تحصيل السعادة ص ١٤ .

أما المجتمعات الوسطى فهي مجتمع كل أمة على حدة .

وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة وللمجتمع المدينة هو أول مراتب
السكالم في الإجتاعات البشرية (١) .

(ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهي تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت .

يقول الفارابي : « وأما الإجتاعات في القرى والمحال والسكك والبيوت ،
فهي الإجتاعات الناقصة . ومنها ما هو أنقص جداً ، وهو الإجتاع المنزلى ،
وهو جزء للإجتاع في السكة ، والإجتاع في السكة هو جزء للإجتاع في المحلة ،
وهذا الإجتاع هو جزء للإجتاع المدني . . . والإجتاعات في المحال والإجتاعات
في القرى ، كلتاهما لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما ان المحال أجزاء للمدينة ،
والقرى خادمة للمدينة ، (٢) .

وإذن فالمدينة هي أول الدرجات في الإجتاع الكامل ، وقد وضع
الفارابي تقسيماته لأنواع الإجتاع لكي يصل إلى الوقوف طويلاً عند مجتمع
المدينة ، وهو مدار البحث في الفلسفة السياسية عند المعلم الثاني ، وليس هذا
أمراً جديداً في هذا المجال ، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للإجتاع
البشرى عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب في الدول الكبيرة والامبراطوريات
القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو في عصر الفارابي فعلى الرغم من إنقسام
دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها كانت تحتل رقعة كبيرة
من الارض وتشتمل على مدن وأقاليم كثيرة ، ولهذا فقد كان التصور السياسي

(١) السياسات المدنية ص ٣٩ .

(٢) م - س ص ٣٩ - ٤٠ .

لمجتمع المدينة غريباً على الفكر الاسلامى .

والامر الثانى أن الفارابى لم يشر الى أهمية الاسرة باعتبارها الخلية الاولى فى المجتمع وأدخلها فى عداد المجتمعات الناقصة فهى جزء من اجتماع السكّة 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 التفاضل عن بحث موضوع الاسرة الى أمرين : الاول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الاسرة فى الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيوعى المعروف ، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن نظام الاجتماع 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 يحجره البحث فى الاجتماع المنزلى أى فى نظام الاسرة الى الخوض فى موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الاسرة الى القبيلة أو العشيرة على نحو ما كان سائراً عند العرب .

٣ - التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها :

إن العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابى هى شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة ، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة وبمجموعة الأمم فاضلة .

، فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها

السعادة في الحقيقية ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة . (١) .

ويتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لمبدأ 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 الى خمسة أقسام رئيسية منها هي :

- ١ - المدينة الجاهلة .
- ٢ - المدينة الفاسقة .
- ٣ - المدينة المبتدلة .
- ٤ - المدينة الضالة .
- ٥ - النوابت (أو مجتمع الجريمة) .

أولا - المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحقق بالإنفجار في ممارسة الملذات الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الأبدان ، وهم بهذا يجهلون السعادة الحقة . . . ويعدد الفارابي سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

- ١ - المدينة الضرورية : ويميش فيها الناس على طلب الضروريات التي تحفظ عليهم حياتهم .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) م . م - ص ٩٠ - ٩٢ ، السياات المدنية ص ٥٩ - ٧٧ .

- ٢ - المدينة البدالة : وهي التي تطلب فيها الثروة لذاتها .
- ٣ - مدينة الخسة والشقرة : ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها .
- ٤ - مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والعظمة والكرامة بالقول والعمل .
- ٥ - مدينة التغلب : وأهلها يسمون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم .
- ٦ - المدينة الجماعية : وهي التي يعيش فيها كل فرد حسب إيشاء ، ولا سلطان فيها لأى فرد على آخر .
- 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 الفعالم . ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحي .

خامسا - النوايت :

وهم أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ويوجدون في المدن الفاضلة ولكنهم يعيشون على تخومها في الوادي ويجب استبعاد الألس منهم أو قتله كالحوانات المتوحشة . . وهو يشير هنا الى مجتمع الجريمة ويشتمل على المجرمين في المدينة وعلى البغاء 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 ، فاذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعه صحيحاً والمدينة مستقرة .

وتترتب وظائف المدينة كما تترتب وظائف الجسم ، فنجد في مقابل القلب - وهو العضو الرئيسي - رئيس المدينة الأعلى ثم تتدرج الوظائف الى أدناها حيث لا نجد بعد ذلك أي رئاسة أو مرتبة . وهذا التدرج في المراتب شبيه بالتدرج في مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالأول لتنتهي الى المادة الأولى والعناصر الأربعة .

ورئيس المدينة يسمو الى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام في المدينة ، جيد 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 العقلي .

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤ .

أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فإنه يكون نبياً .

يقول الفارابي : « فيكون الله عز وجل يوحى إليه (أى إلى الإنسان)
بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ،
يفيضة العقل الفعال إلى عقله المنفصل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته التخيلية
فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفصل حكماً فيلسوفاً و متمقلاً على التمام ، وبما يفيض
منه إلى قوته التخيلية نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات
بوجود يعقل في الإلهي » (١) .

وهذا يعنى أن النبي يستخدم التخيلة وهي من قوى النفس الإنسانية المصورة
للوحي والمنبئة بالمستقبل ، فالنبي إذن هو الذي يتمكن من رؤية أمور الوحي في
حال اليقظة والنوم ، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة
قدسية ممتازة .

٥ - المدينة الفاضلة عند الفارابي (دراسة نقدية) :

لا شك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل
أفلاطوني في الجمهورية (٢) .

١ - فأول ما يقابلنا عن فكرة « الرئيس » حاكم المدينة والصفات التي
نحلمها عليه الفارابي . فهي بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف
وقد أشار المعلم الثاني بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفاً أى ذلك
الشخص الذي وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التي تنطوي على صفق

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ .

(٢) فيما يختص بموقف أفلاطون السياسي في الجمهورية ، راجع كتابنا « تاريخ الفكر
الفلسفي (عند اليونان) الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣ » .

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 في عصره ، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالي أو الأمير للدولة الإسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامي .

٢ - والفكرة الأساسية والثانية التي نجدتها في مدينة الفارابي هي أن علامة المدينة الفاضلة هي شيوع التعاون بين أفرادها . وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هي فكرة العدالة ، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للنرد في 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 مرهونا بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث وقرار التعاون الوثيق بينها ، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل في التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب) ، وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف ، فكان الفارابي قد فهم فكرة العدالة في الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، أو أنه إذ اشاع التعاون بين أفراد المدينة وفئاتها كان ذلك دليلاً على أن المدينة تسودها العدالة التي هي حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة في المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابي للمدن 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 الإسلام أي في عصر النبوة المحمدية ، وعلى هذا فتسكون اضدادها في خلال نفس العصر الإسلامي مدنا تعلم الحق أي قد وصلتها الدعوة

الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت . وربما قصد بالمدينة الفاسقة الإشارة إلى رأى المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعنى أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق ، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم .

والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوى المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند في الحقائق أو باطنية تزعم أن لائمتها صفة التأله ومنهم اخوان الصفا والاسماعيلية وغلاة الشيعة .

وتبقى النوابت : وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطرا على الاجتماع البشرى . وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق ، واللصوص ، والقتلة ومنهم الجشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الاسماعيلية الفاطمية . وكذلك البدو الرحل من الاعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا .

٣ - ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة في الفقرة السابقة ، وليس يعنى هذا انها لا تعد اضداد أيضا للمدينة الفاضلة عند الفارابى . بل لأنها على ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلى السابق على الإسلام لأن عذر أهلها أنهم لا يعرفون شيئا عن دعوة الحق ، والدليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابى وهى المدينة الضرورية ويعدها مدينة غير فاضلة ، يشير إليه أفلاطون فى الجمهورية باسم المجتمع الطبيعى الأول الذى كان موجودا فى العصر الذهبى حيث توجد عدة أمور مجتمعة لا تطلب سوى اشباع حاجاتها الأولية من مأكلا وملبس ومشرب ومسكن . وأفلاطون

يرفع من رتبة هذا المجتمع ويعدّه مجتمعا راقيا بينما يحمله الفارابي مجتمعا غير فاضل لأنه يحفل بمبادئ الدعوة المحمدية ، أي أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور الإسلام .

٤ - ويشير أفلاطون إلى أن هذا النظام الطبيعي الأول قد ولى وانقضى ولم يبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسي للمجتمع وهي على التوالي :
الديموقراطية والأوليغاركية والديموقراطية والطفانيان . وإذا أمعنا النظر في الأنواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فاننا نجد أن :

١ (مدينة الكرامة ومدينة النعاب عند المارابي تقابلان الديموقراطية عند أفلاطون .

ب) ومدينة الحسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الأوليغاركية .

ج) أما المدينة الجماعية فانها تقابل الديموقراطية .

د) وأخيرا مدينة النذالة وهي تقابل الطفانيان .

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 التوفيق السكبري التي وقعوا ضحية لها

فخاطبوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سنرى أيضا عند ابن سينا في

كتبه المشائية .

وكما رأينا عند الفارابي أيضا في آراء أهل المدينة الفاضلة حيث خلط في

موقفه الأخلاقي بين قول أفلاطون بالمبادئ الفطرية ونظرية أرسطو في الفضيلة

العائنه على الاكتساب ، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كعقل

كوني ميتافيزيقي ، وهذه آراء صادرة عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة .

خاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن الفارابي بذل مجهودا كبيرا في فهم كتب أرسطو واستجلاء نصوصه الغامضة ولاسيما كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة) ولكن النصوص المنحولة والتي نسبت خطأ لأرسطو جاءت لتضيف عقبات أخرى لا يمكن تخطيها ، الأمر الذي أدى به إلى الابتعاد عن الخط المذهبي الأرسطي والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون .

ففي الإلهيات نراه يستعير من « الجمهورية » فكرة « إله الخير ، ذي الاشرار المستمر والذي يشبهه بالشمس كأفلاطون ، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور ، وينتهي إلى القول بأن ثمة تقولا كونية عشرة . وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة ، هي الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف أفلاطون الرياضي بصدده المثل الرياضية وارجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية فضلا عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر في ذاتها الحصيصة النهائية لتطور نظرية المثل في مدرسة أفلاطون المتأخرة ، وأن مشكلة « المشاركة » كانت هي العامل المحرك الذي دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة (١) .

ومما لا شك فيه أيضاً أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطوني والبعض الآخر أرسطي ، وكذلك فإن الدليل الذي يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب ويمكن يرد أصلا إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون والتي كانت مدار البحث في محاولة فيلبوس لأفلاطون .

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

ومجد أيضاً أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون وقد حاول الفارابي أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات . أما فيما يختص بالمباحث النفسية فتراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية وهو في تعدادة لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية^(١) . وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشيء عند الفارابي . وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه « واهب الصور » .

على أن جهود الفارابي الخاص إنما يبدو أثره بوضوح في محاولة التوفيق بين الروحي 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 فهماً لفلسفة اليونان ، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخاط الشنيع الذي ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملتفة ، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة التي وصلت إليه ليقم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطونياً الجوهر أرسطياً المظهر ، وتبقى الاصلة هنا موضع المناقشة والنظر ١١ .

(١) راجع كتاب النفس لأرسطو .

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

٥٣٧٠ / ٩٨٠ م - ٥٤٢٨ / ١٠٣٧ م

إذا كان الكندي قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التي توجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحى ، وكان الفارابي هو الذى تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، فإن ابن سينا قد وجد الطريق ممهدا وأسلوب التلفيق والتخير ممترفا به . ولهذا فإنا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجددا فى الفكر الإسلامى بقدر ما كان مفصلا وشارحا لمختصرات الفارابى .

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التي نجدها بصورة محدودة عند الكندي ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابى ، نجدها وقد أخذت تتضح معالمها وتتضح فى رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ، ولستأ نريد فى عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذى يقوم أصلا على استعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تثير جوانب هذه المواقف بما يقتضينا أن نترك للقارىء مجالاً للنظر والتأمل . ولهذا نكتفى بإيراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف بما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لسفر آخر .

١ - حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا فى قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية

الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط في عداد الاسماعيلية ، وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (١) ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الاسماعيلية وقلبه بهيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمي ، أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر . . وكان سنه إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبوعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التي تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكده يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الاطباء من كل حذب ليأخذوا عنه ويسترشدوا بأساليبه في معالجة

(١) راجع البيهقي ص ٢٠ والشهرورزي مخطوط ص ٢٢٤ - راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق نشرة دكتور معصاتي حلمي سنة ١٩٥٤ وفيه يثبت مؤلفه أن ابن سينا أتنا هجري - ومؤلف هذا الكتاب هو علي بن شيخ فضل الله الجيلاني ويتضح من أقوال الجيلاني أن ابن سينا كان من الأخذيين بمذهب الامامية الأثنا عشرية سواء في المسائل الشيعية الاعتقادية كسألة العصمة ومسألة الامامة ومسألة الخلافة ، وكذلك تأثر بأراء الشيعة الاعتقادية في النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التي يحرص لها ابن سينا . وقد أجهل مؤلف الرسالة القول في مذهب ابن سينا حينما سأل أحد الحاضرين في مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الامامية . راجع مقال الدكتور محمد مصطفي حلمي عن « ابن سينا والشيعة » في الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ .

الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سينا في علاجه وشفى السلطان من مرضه العضال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا في نهم على قراءة ما تحويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذى أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسته الأولى لتفهم مشا كل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلا العمل فى النهار والدراسة فى الليل . وكان يرى حلول المشا كل المستعصية فى 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 مصادقة كتاب الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة ، أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هى المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بأقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل فى ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهى مرحلة الانتاج العلمى فانها تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة فى عصر تتنازع الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك فى هذه الأحداث ، وكان ذبوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو

المتأزم أن يخبز لساعات طويلة لتحرير ما أنتج من آثار في عصر فن واضطرابات هو العصر العباسي الثاني الذي تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضا ، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ وسموا حكمهم بالسلطين وتنازل لهم الخليفة العباسي 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 كثيرا لوفاة والده فنادر بخاري إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبي عبد الله الجوزجاني الذي لازمه طوال حياته وكتب جزءا من سيرته ، ثم تعرف أيضا على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقى فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فنادرها إلى همدان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الأمير ثاروا عليه وسجنوه وتدحل الأمير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجته مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيراً لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، 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 هارباً إلى أصفهان فأكرم أميرها وقادته واصطحبه في غزواته وأسفاره .

لم تسكن حياة ابن سينا إذن - غلى مارأينا - تسع بالهدوء الذي يجب

أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابي فترى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو في عمار حياة يغشاها العمل المستمر في ميدان الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من اقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية ، مما كان له أسوأ الأثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفي به سنة ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن في همدان .

٢ - مؤلفاته :

من أم كتب ابن سينا :

(أ) كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات ، الرياضيات . الإلهيات .. وهو في ثمانية عشر مجلدا . وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب ، وقد نشر المدخل وهو مبحث الالفاظ في منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الإلهيات إلى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الانجليزية وترجم مارغوليوث الفن التاسع في الشعر إلى الانجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لمدة مؤلفين (١) .

(ب) كتاب النجاة : وهو مختصر الشفاء وقد طبع في روما مع كتاب القانون في الطب سنة ١٥٩٢ وطبع كذلك في مصر .

(ج) كتاب الاشارات والتلبيحات : وهو يلخص أبواب المنطق في عشرة مناهج ومساائل الحكمة في عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنعه

(١) راجع * مؤلفات ابن سينا * للاب جورج قنواي سنة ١٩٥٠ - ص ١٩ - ٧٩ .

ابن سينا في الحكمة . ويلاحظ أن الانماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفي (١) .

وقد طبع هذا الكتاب في ايدس سنة ١٨٩٣ عن تحقيق علمي للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الانماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثاني من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٢) . وقامت الأنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الاشارات إلى الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسي على الاشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الاشارات مؤخرأ في أجزاء متوالية .

(د) كتاب الحكمة الشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب في التصوف ، وتعرض المستشرق ناليو لهذا الرأي وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين في مقابل فلسفة الغربيين ، وقد ذكر السهروردي الاشرافي أنه لا يسلّم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشراقية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على « كراريس للرئيس أبي علي بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفاً من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردي على زعم ابن سينا هذا بقوله : « أنه لو كان هذا صحيحاً لتضوع ربحها عليه ، يقصد أنه لو كان ابن سينا اشراقياً حقاً لما كانت حياته على ما ذكرنا من طو وانكباب على الملذات ومشاركة في شئون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التي يوردها السهروردي ضد ابن سينا هي أنه لم يذكر الأصل الحضرواني أي الفارسي وهو مصدر الحكمة الاشراقية في نظر السهروردي .

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٢) راجع مهرن : الرسائل الصوفية لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا .

على أن نقد السهروردي أو غيره وكذلك تخريج نللينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية ، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفي الصوفي في الأنماط الأخيرة من الاشارات وفي رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشراقي أفلاطوني سيلتقي مع الاشراقية عند السهروردي بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا .

(هـ) كتاب القانون في الطب : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع في أوروبا سنة ١٥٩٣ كما طبع في الهند وفي بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي .

(و) نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا في : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفي أحكام النجوم وفي 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 الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له ، فإن المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التأسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يمرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب ، واذن فجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون ، فقد كان

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواني - ص ٣٥٤ - ٣٦٩ .

الفارابي - كما ذكرنا - هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحي وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الاسلامي . 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 التي كانت تخرج بها الحياة العقلية الاسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابي أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثاني .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمي له . أما القول بأن هناك مذهباً حقيقياً لابن سينا فإنه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها في مقدمة هذا الكتاب وتم هذه الأقوال عن تسفيه آراء المشائين ومقدمهم فورفوروريوس وأنه - أي ابن سينا - إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين ، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجاني طلب إليه أن يوافق كتاباً في فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهماً لمبادئهم . ومهما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العملية فإن الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللانماط الأخيرة من الاشارات - بقطع النظر عما دار من مناقشات حول كتاب الحكمة المشرقية ، تسمح لنا بأن نقدم فرضاً علياً مثيراً من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاهها عند ابن سينا تستبين معالمه شيئاً فشيئاً بحيث لو أتاحت لابن سينا فرصة من عمر بعيداً عن الصراع السياسي والعمل الطبّي الدائم لتبلورت في كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطوني الذي سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقي .

وقد اكتفى الكثيرون بالإشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه في رسائله

إنما يكمل البناء المشائي لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل
فلك القمر أو العقل الفعال . ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند ابن سينا
تكشف عن إتجاه أفلاطوني واضح ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون
قد خضعت للتأثير الصوفي ، فقد وجدنا أن المعراج القديسي أو سلم الفردوس
عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الأعلى عند أفلاطون .

اقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابي - كما ذكرنا - هو الذي وضع الخطوط النهائية لبناء
المذهب الفلسفي الاسلامي فقد كان على ابن سينا أن يرسم خطاه وأن يعالج نفس
الموضوعات التي عالجها المعلم الثاني ، فنجد ابن سينا يسير على طريقة الفارابي في
احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيماً للعلوم المتعارفة في عصره كما فعل الفارابي مؤثراً
الإهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١ - قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط .

٢ - والقسم الثاني من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هي أولى العلوم باسم الحكمة ، وهي

تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة

بالتنجيم ، وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية

فهي تنقسم إلى قسمين :

١ - قسم هو آلة وهو المنطق . وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور

الموجودة في العالم وقبله .

٢ - وقسم ليس بآلة ينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثاني من الأصول فرعان :

١ - علم نظري : ويسمى إلى معرفة الحق ، وغايته تزكية النفس بالمعرفة . وله أربعة أقسام هي : (العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، والعلم الإلهي ، والعلم الكلي) .

٢ - علم عمل : ويسمى إلى تدبير الخير ، وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام هي (علم الاخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ، النبوة) .

اولا : المنطق

١ - تعريفه :

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً (١) .

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون بمجولة فتصير معلومة ، وإذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق (٢) ، كما يقول ابن سينا ، ناقلاً عن الفارابي ، فإن التصور هو العلم الأول الذي لا يحتاج في حصوله إلى مبادئ وإنما يكتسب بالحد ، أما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الارسطي أو تعريف الفارابي

(١) النجاة ص ٥٠ :

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنواني وآخرين - المقدمة .

للمنطق . والواقع أن ابن سينا لم يضيف شيئاً يذكر (١) إلى المنطق كما نقله الفارابي ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقين الذين يخاطون المنطق بالوجود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

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 وتديبير منزل وأخلاق . وينتهي ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهني أو الخارجي أو بهما معا أو أعان على فهمهما .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزء منها (٢) يقول ابن سينا :
« فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة

(١) تذهب الآونة جواعون المستعمرة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً في حياة ابن سينا العقلية . فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطي قبولاً تاماً إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق بأجمعها ورأى واجباً عليه أن يمحضه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحوثه . فبعد أن وصل إلى النضج الفكري أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشركين وتجدد آثاراً منه في منطق الإشارات ، وأهم مميزاتة إحلال « الإحساس » المستخدم في البحث العلمي والتجربة محل القياس النظري . راجع الكتاب الذهني للمهرجان الأثني لذكرى ابن سينا ، بنداد ١٩٥٢ من ٤١ - ٥٨ . « الجديد في منطق ابن سينا » وملخص هذا البحث من ٢٤١ .

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنواني وآخرين ، المقدسة

منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ،
ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة . ومن تكون الفلسفة
عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه ، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من
الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة (١) .

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 الذاتية ، 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 الالفاظ والمعاني من حيث كليتها وجزئيتها .
- ٢ - بحث المقولات العشر وهي الجوهر والسكم والاضافة والكيف والاین
ومتى والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجد في كتاب « قاطينورياس » ،
لأرسطو .
- ٣ - بحث في العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجد في
كتاب « باري أرمينياس » ، لأرسطو .
- ٤ - بحث في القياس وهو كتاب « أنالوطيقا » ، لأرسطو .
- ٥ - بحث في كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك

(١) م . س - النص ص ١٥ - ١٦ .

في كتاب ، أنالوطيقا الثانية ، أي البرهان لأرسطو .

٦ - الجدل ويدرسه أرسطو في كتاب ، ديالكتيقا ، .

٧ - الأقيسة المغالطة ونجدها في كتاب ، سرفسطيقا ، لأرسطو .

٨ - الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو في كتاب ، ريطوريقا ، .

٩ - وأخيراً الأشعار ويدرسها أرسطو في كتاب ، ديوطيقا ، .

هذه هي أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابي نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر النساطقة الاسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الارسطي إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ . وكان لها تأثير كبير في الدراسات اللغوية عند العرب .

٣ - منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ويذكر في رسالة ، أقسام العلوم العقلية ، أن المنطق هو العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، واقية عن السهو والغلط في البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلاً كاملاً في منطق الشفاء (١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق

فيقول :

، انه لما كان إستكمال الإنسان من جهة ما هو إسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك في موضعه - هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قايلاً

(١) المدخل ص ١٦ الفصل الثالث

المعرفة على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم ويجب أن يكون الإنسان يبتدىء أولاً فيعلم أنه كيف يكون له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وإنظامها في أنفسها ، حتى تنفيذ العلم بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعله . وكما أن الشيء يعلم من وجهين تصور . . وتصديق ، كذلك الشيء يجمل من وجهين . . من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هي أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفاً حقيقة ذات الشيء وكيف يكون حتى يكون دالاً عليه ، فيصبح معلوماً لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهماً لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشيء أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سبباً في أن نجعل الشيء . .

والامر 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 في الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل إنما يرجع ذلك إلى إهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها ، مع ذلك فإن صاحب العلم ، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لئامها لأن صاحب الصناعة إذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصـلاح ، إلا أن يكون

متناهِياً في البلادة . . فصاحب صناعة المنطق يتأق له أن يكون في تأكيد الأمر في تلك المهمات بمراجعات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط (١) .

وإذا فإين سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتمام إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطيء عفواً . ولو قلنا بها وحدها لالفينا العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا هو الذي يعصنا من الخطأ في إدراك المعاني وعدم تصورهما تصوراً صحيحاً ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقي والفرقة بين الذاتى والمرضى ، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ، ويعصنا أيضاً من الخطأ في التصديق والإنتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائق (٢) البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرننا من السفسة التي تؤدي إلى الغلط والمغالطة .

ثانياً : الفلسفة الطبيعية

(العلم الطبيعى)

١ - تعريفه ومبادئه :

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية ، هو الصناعة النظرية التي تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير (٣) .

أى أنها تدرس الأجسام من حيث هي واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون . ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطى

(١) المدخل من ٢٠ .

(٢) مقدمة المدخل من ٥٨ .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة من ٣ .

للعلم الطبيعي من حيث أنه - حسب قول أرسطو - العلم الذي يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة^(١) ويقوم هذا العلم على مبادئ، لا يبرهن عليها الطبيعي بل يرجع في البرهنة عليها إلى العلم الإلهى ، وهذه المبادئ هي المادة والصورة والعدم .

فلكي يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهوى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك إنتقالا من حالة لأخرى ، وهذا الإنتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الإنتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة^(٢) .

وقد أخذ الفارابى بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا . فالأجسام الطبيعية عندها مركبة من مادة هي كالحل أو هي موضوع التغير ، ومن صورة تحمل فيها ، بحيث يكون للجسم الطبيعي مبدأن هما : المادة والصورة . أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى فهى 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 » .

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - ص ٥٠ .

(٢) م . س - س ٥٥ .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) في حالة نسبتها الى الصورة المدومة الموجودة فيها بالقوة ، ويسميا (موضوعا) في حال نسبتها الى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كوضوع ، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنها يخلان في موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر الى هذا الشيء الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى في شيء ما غير الصورة التي يوجد عليها هذا الشيء ، تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر الى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

٢ - الحركة ولواحقها في الاجسام الطبيعية :

١ (الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعي المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعي ، فيتعين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هي تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء . . .

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 التغير ، فكذلك فعل ابن سينا ، وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لانهما يتعلقان بالجواهر ، والتغير الجوهرى يحدث فجأة ، فكذلك أيضا ارتأى ابن سينا ، وبذلك حصر أنواع الحركة في : النقلة أى الحركة المكانية ،

والاستحالة وهي التغير الكيفي والثبو والنقصان وهما تغير كمي .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو في 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 للشيء المتحرك . وهذه العلة المحركة اما أن توجد في الجسم المتحرك واما أن توجد خارجه ، فإذا كانت موجودة في المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركا بذاته ، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين : الأول تحرك فيه علة الحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى ، ويسمى متحركا بالاختيار ، وأما الثاني فإن علة الحركة لا يصح إلا تحرك ويسمى متحركا بالطبع .

وأیضا فإن المتحرك بالطبع اما أن تحركه علة بلا ارادة أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة ، واما أن يكون التحريك بارادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية .

ب (نواحق 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 متملق بالحركة ، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . والزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا ، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدما

(١) النجاة ص ١٠٨ .

لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان ، .

والحركة أيضا كالزمان فما دام الزمان غير محدث زمنيا بحيث لا يمكن الاشارة الى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمنيا بل حدوثا ابداعيا بحيث لا يمكن الاشارة الى تقدم زمانى على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان .

وهكذا نرى ابن سينا يهد السبيل للتدليل على رأيه فى مسألة قدم العالم وحدثه ، مشيرا الى أن تقدم المحدث انما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان .

وفىما يختص بالواحد 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 يكمن فيه الجسم ويكون محيطا به حاويا له مفارقا له عند الحركة ومساويا له ، ولا يمكن أن يحمل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد ، فالتداخل تمتع بين الأجسام ، ويشير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكانا طبيعيا يتحرك اليه 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 ارضان فى عالمين أو ناران فى عالمين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعى واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسما واحدا ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد .

(١) راجع للؤلؤف : تاريخ الفكر الفيلسفى ٢ - ص ٨٤ - ٨٧ .

والاجسام المركبة تتكون من التهام البسائط عن طريق قوى متفاعلة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، ويليه الماء البارد الرطب ، وأخيرا الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد عند النار ، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر . أما ما فوق ذلك فعالم أفلاك حية متنفسه لها طبيعة أثيرية مختلفة توجد فيه أجسام ابداعية تتحرك حركة دورية دائمة .

أما الخلاه : فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق .

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتهاى كأرسطو ، ويرى أن الاجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فانها يجب أن تكون متناهية . إذ أن اللاتهاى معناه اللاتمين ، فاللامتهاى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرأ أو كيفية أو مقوما . فهو إذن يستحيل وجوده في الواقع ، فان القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع ادراكنا للحقيقة الممكن .

ويذكر أرسطو أن اللامتهاى يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبدا ، فهو من نوع القوة التي لا تخرج إلى الفعل أبدا ، ومن ذلك إمكان الاستمرار في قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف ، وكذلك إمكان الاستمرار في اضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

٣- الجسم الطبيعي (شكله وتكوينه والسماه)

يرفض ابن سينا مذهب أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ويقرر أن الاجسام

لا تنحل إلى أجزاء تنهاى أو لا تقناهى ، بل تنحل إلى أجسام نوهية أخرى أبسط منها : فالسيرير مثلاً لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقاً قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر ، بل إنما يرجع السيرير إلى أجزاء هى أجسام المفردة ، وهى قطع الخشب والحديد التى تتركب منها . وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناه وأرجله وأحشاؤه . . الخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعى وحده ينتفى معها القول بتجزئته بالفعل ، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ .

أما من حيث أشكال الأجسام فإن ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلاً طبيعياً خاصاً به وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة ، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة ، وذلك لأن فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابهة إذ ليس إلا فعلاً واحداً .

أما كيف تكوّن الأجسام فإن ابن سينا يذكر أن أنواع المعادن إنما تكون من العناصر الأربعة وهى : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها ، وما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما ترى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخره وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان : أولها النبات ومنه ما له بدر يحمل القوة المولدة ، ومنه ما ليس له بذر . . وللنبات قوة غاذبية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الاعتدال من

المعادن والنباتات ، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى أطف من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجي لا التغير الكيفي أو النوعي ، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحي أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ، فكان ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور في الجسم الطبيعي بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادي ، هذا المبدأ الحيوي هو النفس التي هي صورة الجسم الحي ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو .

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - متجوهرة الذات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء .

النفس

١ - تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويقتضى . ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماماً على تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى « بالنفس » ، وقد رأينا في العلم الطبيعي كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية ، وهذه القوى - كما رأينا - هي التي يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ،

وتسمى هذه القوى (كالات) 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 التي يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التي تصدر عنها أفعالها ،
وكذلك فإن النفس المفارقة (كمال) ، والنفس - التي لا تفارق - كمال بهذا
المعنى (١) .

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعنى أنها التي يصير النوع بها
نوعا ، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيوف
وكالإحساس بالنسبة للإنسان . والنفس كمال أول للجسم . بمعنى أنها كمال للجنس
الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يراد به
تمييزه عن الجسم الصناعي مثل السرير والكرسي والحائط . وكذلك فإنه ليس
أى جسم طبيعي بل هو جسم طبيعي تصدر عنه كالاته الثانية بآلات يستعين بها
في أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذية والنمو . ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا
الجسم الطبيعي بأنه جسم يتغذى وينمو ، وهو يشير بذلك إلى النبات . أما الحيوان
فإن له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة .
وتأتى نفس الإنسان في المرتبة الأخيرة فتتضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما
للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : د بأنها كمال أول لجسم طبيعي
آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ،
ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (٢) .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو في فهم معنى الكمال ، فالكمال عند

(١) الفقا . ص ١٢ .

(٢) النجاة ص ١٥٨ .

أرسطو يصد 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 فإما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (١) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعني أنها صورة بل يعني أنها مفارقة ، فالكمال إذن - بحسب رأيه - هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلي . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن ، أنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها ، ومتى فارقت انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات . ندرك ذواتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضاً فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد حلاوة ذلك بالنسبة للقوة العملية في النفس ، فإنها كلما داومت على الفعل وتصوير الأمور وتمارس المسائل العقلية كلما إزدادت صفةً واكتملت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العملية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالحس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحاني (٢) .

(١) الشفاء ص ١١ .

(٢) تبيين ابن سينا رأي أفلاطون وأفلوطين والفا، ابن في دولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه اتخذ وفقاً لقلقاً فيما يخص بوجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس . فتجده في كتبه المشاهدة يتابع رأي المشائين في القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لإستعمالها ، أي أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن ، ولكننا نراه بعد هذا يشير إلى « القصيدة البيهية » إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أي من العالم العقلي على نحو ما قال أفلاطون .

وربما استطننا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التي تذهب إلى أن النفوس الجبرية إنما تفيض عن النفس الكلية التي تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخيصها وتغايرها 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 أي بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقنين لديه بهذا الصدد : موقف مشائى يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها ، وموقف أفلاطونى لا يكاد يتضح إلا في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصا في رسائله الصوفية فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس منارفة 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 يفضى بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلى . والحق أن هذا الغموض الذى استحسنت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الاسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فنجد السهروردى مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في هياكل النور ، أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم - الزمانى وغيره من أنواع القدم - لقبولها . وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامى 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 تحتاج إلى البدن لكي توجد .

٢ - البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها :

١ - البرهان الطبيعي : ونجد 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 قسرا . وأما الحركة الإرادية فان منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . . والنوع الذي يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل ، أما النوع الذي يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتخليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١) .

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحي من تغذ ونمو وتوليد واحساس وحركة بالإرادة ، على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذراتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذي تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ - البرهان السيكولوجي : يقوم هذا البرهان على اثبات وجود النفس

الإنسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والضحجر والبكاء

(١) رسال في القوى النفسانية ص ٨ .

والحجج وكذلك من إدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً . وستصل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأحوال والأفعال التي يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فالإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهي النفس .

٣ - برهان الاستمرار : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة ومحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة ، وإذن فالنفس موجودة : « تأمل أيها العاقل في أن (أنك) اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً (طول) عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو دائماً في التحلل والانتقاص . . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فان جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

(١) « رسالة في معرفة النفس الباطنة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندي ص ٧ ، ويرى أن « وردى سيورد هذا الدليل في الهيكل وسيجعله دليلاً على روحانية النفس ويجوهرها دون أن يشير إلى ابن سينا . على أن إشارة ابن سينا إلى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » إنما تحتاج إلى مزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندما لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا في طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائي الذي عرضه في « الشفاء » و « النجاة » .

ويتضح من الجزء الثاني من هذا الدليل أن ابن سينا يشير الى التغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغير يدل من شكل الجسم، مع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل انائها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

٤ - برهان وحدة النفس : لما كانت النفس محلاً للمعقولات ، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام ، 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 (١) . إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمى ، يجمع بينها وهو النفس . ففى الانسان إذن يوجد رباط يجمع لسان الإدراك والافعال ، وحينما يشير الانسان الى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك ، فإنه إنما يشير الى موجود وراء البدن أى الى جوهر مغاير للجسم أجزاء البدن .

٥ - برهان الانسان الملق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر : مضمون

(١) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى المائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة (الدكتور محمود فاسم - فى النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٩) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأى الى الأسلوب الأسطورى الذى استخدمه أفلاطون فى محاورته ميدروس وكذلك فى محاورته التكوينية السماء بتياموس . ولكن أفلاطون يؤكد فى وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى أجزاء .. راجع محاورته ميدروس وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

هذا الدليل أن الانسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن ينفل عن ذاته أبداً. فلوفرص أنه معاق في الهواء لا يدرك أجزاء بدنه ، فإنه لا يفصل أبداً عن السمور بوجوده انيته . يقول ابن سينا : « ارجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة ، هل تنفل 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 أجزاءها ولا تتلامس أعضاءها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها ، (١) .

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف 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 نجدهما لدى أرسطو . . ويبقى

(١) راجع « الاشارات » 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 أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هوائياً لا يصادمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل ثبت وجود ذاته ولا يشك 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 .

برهان الرجل الطائر وهو يبدو في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣ - النفس وتعددتها :

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكرر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هي واحدة بانسوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحمل فيها وتكون لها كالتقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخيص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يفي تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحاني بسيط ، والبسيط لا يتجزأ ، حتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزائها ستشابه أي أن الصور التي ستحصل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولكن الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكررة 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 النفس تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده ، إذ هو ليس آلة لها ، وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة ، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدده مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي يخلد أما باقي النفس الناطقة فإنها تفتى بفناء الجسد ، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارجاً عن النفس الإنسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسي لنصوص أرسطو في كتاب النفس كما ذكرنا .

أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز في جزئها الناطق بين ما هو 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 إنما تتعلق وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالية في بدن الحيوان إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لأن الحيوان إنما يشتغل بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره . أما النفس الأخرى الحالية في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١) .

٦ - قوى النفس وأفعالها :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابطة أو المجمع الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشيء ولشئيه ، والنفس هي التي تجمع بين الاحساس والاشتهاء ولا يمكن أن تكون النفس جسماً لأن الجسم لا يكون مجعماً للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر في جسم ، وقد يبتز من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون انتقاص .

(١) الشفاء ص ٢٣١ .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث : النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابي بعده .

وتتدرج (١) القوى وتتداخل صعوداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث : الغذائية ، والمنمية ، والمولدة .

وللنفس الحيوانية (بالاضافة الى قوى النفس النباتية) قوتان : محرّكة ومدركة .

١ () والمحرّكة على لسمين :

١ — محرّكة على أنها باعثة — وهى القوة الشوقية ولها شعبتان : قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢ — ومحرّكة على أنها فاعلة .

ب () اما المدركة فهى ايضا على لسمين :

١ — مدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

(١) الشفاء ص ٢٦٠ .

(٢) فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سينا^٤ راجع : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (في القوى الانسانية وادراكاتها ص ٦١ - ٦٧) - الشفاء ص ٤٠ وما بعدها - وكذلك راجع : عثمان نجاتي (الادراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها - راجع أيضاً (.بحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار (تحقيق ادوارد هـديك - راجع كذلك : Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam

حيث يلخص كارادفو أفعال النفس وقواها عند ابن سينا في جدول يأتى مستوعب . . ونجد أيضاً بمنأ طيباً في النفس وقواها في كتاب الدكتور جهيل صليبا ص ١٨١ .

Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne P. 181

٢ - ومدركة من داخل ، هي الحواس الباطنة : الحس المشترك (فطاسيا) الخيال والمصورة والتمثيلية (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، والوهمية والحافظة الذاكرة .

والنفس الناطقة قوتان : (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة .

وبحسب نظرية أرسطو في القوة وللفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى : عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد (١) وكل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه .

ولا يتم الانتقال من القوة إلى الفعل - حسب نظرية أرسطو في القوة والفعل - إلا بواسطة عقل هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال .

٧ - القوى المدركة وموضوعاتها :

يعرف ابن سينا الإدراك في كتاب المباحثات (٢) بأنه : تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته .، والإدراك الحسي هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس في حال جزئيته أما الإدراك العقلي فهو تمثيل صور

(١) في الاشارات (١٥٤-١٥٥) يقدم ابن سينا العقل المستعاد على العقل بالفعل ، ويدو أن نظرية ابن سينا في النفس وخصوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووطتها لا تختلف كثيرا من حيث المخزى الدهى عن نظرية أرسطو التي عرضها في كتاب النفس - راجع للذياب - تاريخ الفكر العلمى في الجزء الثانى « النفس عند أرسطو » . أما موقف ابن سينا فيما يخص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابى ، مضافا إليها الاتجاه الاوراقى الصوفى كما نجد خيوطه الرئيسية فى الاشارات .

(٢) المباحثات من ١٢٧ فقرة ٣٢ - راجع (أرسطو عند العرب) ترجمة ق. عبدالرحمن بدوى.

المعقولات في العقل. فالإدراك اذن نوعان : حسي وعقلي ، والحسي نوعان : ظاهر وباطن أما العقلي فكله باطن .

الإدراك الحسي :

أولا - الإدراك الحسي الظاهر :

١ - مشكلة الاحساس : موقف ابن سينا بصدد الاحساس وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابي .

فهو يستعرض الحواس الخمس - كما وردت في كتاب النفس - وهي البصر والذوق والشم والسمع والبصر ، ويرتبها من البسيط إلى المركب . فاللس أولاً لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيداً وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالإضافة إلى هذا الوجه . وهذه الحواس الظاهرة هي الأبواب التي تصل إلينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه إلينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبيهها بالمحسوس ، وذلك حسب المبدأ الذي وضعه أرسطو والذي استعاره - معدلاً - من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في المحسوس لما تم أي إدراك حسي (١) . و إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالعقل ، إذ كان الاحساس هو قبول عمارة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) فالاحساس إذن نوع من الإنفعال أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الإنفعال أو القبول نوعاً من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فإن ابن سينا يرى أن عضو الحس لا يفعل إلا عما يخالفه في الكيفية ، فلا يدرك اللس حرارة الملموس إذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللس .

(٢) الهناء ص ٦٣ .

ثمة « تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال (١) ، 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 انزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعا محكما ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس : على تقدير ما ، وتكييف ما (٢) ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة .

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشيء المحسوس - كما يقول ابن سينا متابعا فى ذلك أرسطو - فالبصر مثلا قبل أن يتم الابصار هو موضوع الابصار بالقوة أى المرئى بالقوة ، واللس هو الملموس بالقوة والذوق هو المعلوم بالقوة وهكذا . ويكون الحاس بالفصل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة .

ويتم فعل الاحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس ، غير أن الاحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء - بالنسبة لبعض الحواس - ويحصل بالمماسه بالنسبة لبعضها لآخر .

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجه 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 بالمماسه بل أن سائر الحواس

(١) م . س - س ٦٧ .

(٢) يقول ابن سينا : « أن الحس لا يدرك زيدا » من حيث هو صرف انسان ، بل اساس له ريادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلية فى حقيقة الانسانية لتشارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك يتلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة والامع علائق المادة « رسالة فى القوى الاسانية وادراكاتها - تسع رسائل - ص ٦٢ - ٦٣ .

تحتاج إلى « متوسط » لكي تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس ، ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يمرض للذوق واللمس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى متوسط (١) . وإذا كان الاحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو « موضوعياً » بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأي عامل ذاتي بالتدخل في سير الإدراك إلا أنه مع هذا يشير مشكلة تأتي في الدرجة الثانية بعد الإحساس ، فقد تصحب الإحساس لذه أو ألم ، إذ أن المؤثر الملائم يولد في ذواتنا شعوراً بالإرتياح : أما المؤثر المناهي فانه يولد فيها نفوراً منه . ولكن الشعور بالإرتياح أو بالنفور هو اهتمامه يبقى - سيكولوجي - بمعنى أنه ليس إحساساً صرفاً ، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال المناهي . ولم يعط ابن سينا إلى أن تدخل هذا الإنفعال في عملية الإدراك الحسي إنما مصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبي الواقعي ، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالإرتياح إنما يرجع إلى الهم في الحيوان والمفكرة في الإنسان علم نحوه . وإنما مصاحبة هذا الشعور للإحساس لا تدخل لها في عملية الإحساس .

ب (المحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس .

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ونوع يدرك بالعرض ، والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس لللس والمرئي للبصر . وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون

(١) راجع لهوثاب تاريخ الفكر العائني ج ٢ - أرسطو ص ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

محسوساً بها جميعاً ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار)
أو الحجم .

أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالمرض كقولنا أن هذا
الايض هو لابن دياريس (١) ، فالموضوع المحسوس في هذا القول هو دياريس .
أما «الايض» فهو متعلق عرضاً بالمحسوس ، فنذكره بالعرض أيضاً ، لأن الموضوع
المحسوس قد اتحد «بالايض» عرضاً .

وقد اکتفی ابن سینا بالإشارة إلى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات ،
وأهمل النوع الثالث أي المحسوس بالعرض .

ج) الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك ، وآلات حياة ، فمن حيث أنها
آلات ادراك يعد البصر في المقام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد
اللس أولاً .

وقد ذكرنا أن ابن سینا یکتفی بترتيب الحواس من البسيط إلى المركب أي
من اللس إلى البصر ، بحسب منفعتها ، أي من ناحية أنها آلات حياة .

فاللس : أول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة ، وعضو اللس هو
اللحم العصبي أو اللحم والعصب ، فاللس إذن مواضع متعددة منتشرة في البدن
ويتم الإحساس اللسي باللماسة بدون متوسط أي يتم في الجلد المحيط بالبدن ، وليس
في الأعصاب إذ أنها عنده مجرد قابل للإحساس وموصل له .

(١) نجد نفس المثال الذي يسوقه أرسطو في كلامه عن المحسوسات في كتاب النفس .

واللس ضرورى لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربعة الأولية وهى : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى مدركات اللس . أما سائر الحواس فدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللس ، ولكنه يختلف عنه في أنه يحتاج الى متوسط هو الرطوبة العافية ، . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة .

والشم : وهضوه الزائدتان الحليتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد إليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والأبخرة .

السمع : والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجدار المفروش عايه العصب الحاس للصوت فى الاذن . وليس الصوت أمراً قائماً بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة تموج - فى الهواء أو فى الماء - التى ينتهى أثرها الى الصماخ من الاذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكده 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 آلة السمع ، الا أنه بحسب مبدأ القوة والفعل الارسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتمين القول بأن للصوت وجوداً فى الخارج من حيث انه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب ، ويعرفه ابن سينا بأنه

كيف يتفعل عن الألوان ، (١) . وهو « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه » (٢) . « وعضو البصر هو ملتقى المصبين البصريين » (٣) . « المحسوس الأول للبصر هو اللون ، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار في العتمة الحالكه ، فالنور واسطة الإبصار وهو الذي يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه (٤) . والنور المحسوس كيفية تحدث في الجسم المضيء فتجمله مرئيا . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ في الجسم الشفاف .

ثانيا - الادراك 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 .

والحس المشترك - كما يرى ابن سينا - عضو مستقل فى الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة .

(١) الباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ .

(٢) رسالة فى القوى الإنسانية ص ٦٢ .

(٣) الشفاء ص ١٤٧ .

(٤) الشفاء ص ١٠٢ .

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدتها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلي الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما من لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التي في الخيال والتي يمكن استحضارها في غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما ، ووضع ما (١) .

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أي بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صورا جديدة لم يقابلها الإنسان في الحس ، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة في خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هي مثل ما يراه النائم في نومه والحالم في يقظته (٢) . . . ويسمى ابن سينا هذه القوة

(١) البجاة ص ١٧٠ .

(٢) هذه إشارة إلى مبحث هام عند ابن سينا في « الأحلام والنبوة » ، ونقتطف بعض عباراته في رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٥ حيث يقول : « ولربما حزب الباطن حازب حد في شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى ساطانه ، فحينئذ لا يخلو من وحيين : إما أن يعدل العقل حركته ، ويفشأ غليانه ، وإما أن يعجز عنه ، فيقرب من جواره ، فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى . . . فانه تظهر فيه الصور المتخيلة وتصير شاهدة ، كما يعرض لمن ينظ وباطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويصر أشخاصا . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الطاهر ، فلاح فيه سر من المالكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب . كما بلوح في النوم عند هدوه الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام . . . »

ويذكر ابن سينا في رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الاهواني ، أن المتخيلة تستعمل الصور في الصورة عند رقة الإحساس وقوى العقل ، فتظهر هذه الصور كأنها موحودة في الخارج ، وكأنها حقيقية . وقد تنشأ الرؤية في حالي النوم واليقظة بتأثير سماوي . ويشاهد النائم صورا إلهية عجيبة مرتبة . وأفاويل إلهية مسوومة هي مثل ملك المدركات الوحيية . ذلك أن ساني جميع الأمور السكائنة في العالم ، ماضيها وحاضرها =

الخيالية عند الإنسان - والتي يقول أن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة -
« بالمفكرة » ، ويسمىها عند الحيوان « بالمتخيلة » . . . ولو أن الفارابي يجعلها 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 وصره عن الخيال
الذي يردد الصور المخزونة في هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

الوهم : أو القوة الوهمية ، وهي قدرة تدرك المعاني التي تخرج عن
نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها
أن تكون في مادة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكنا على الشيء الأصفر
بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
الجزئية على وجه جزئي ، فهو وإن كان يقوم على تجريده للصور أشد بما
سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعاني التي
يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحمة
الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بشدى أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان

== ومستقبلها موجودة في علم الله والملائكة العقلية ، وفي أنفس الملائكة السماوية ولا حجاب
بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالمة فإذا تطهرت النفوس البصرية من دس الأفعال
المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطالمة هذه المعاني . (الشفاء ص ١٧٣) .

وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل الفعال بمتخيلة الإنسان في حال النوم فتحدث
رؤيا ، وفي حال اليقظة فتحصل النبوة ، فالنبي بما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال
فتكون قوته العقلية كأنها « كبرت والعقل الفعال نار ، فيشتعل فيها دفعة ، ويجلبها إلى
جوهره . . . وكأنه النفس التي قيل فيها : يكاد زيتها يضيء » ، ولو لم تمسه نار ، نور على
نور . « المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ ب ، راجع : الاشرافى - ابن سينا ص ٦٥ .

من إدراك للنسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترتسم في الذهن معنى النسبة بينهما ، فإذا ظهرت للتخيلة صورة الشيء من خارج تحركت في الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة ، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة ، (١) . .

ولاشك أن إرجاع هذه المعاني التي يدركها الوهم إلى إلهام فائض من الرحمة الإلهية ، إنما يعد انتكاسا للموقف التجريبي الذي يفسر ابن سينا على ضوءه قوى الإحساس . ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقي في سير عملية الإحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال في وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات في النفس . . ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر في هذه المشكلة - التي غفل عنها كثير من الباحثين - على ضوء موقف ابن سينا الأخير في الإشارات وفي الرسائل . ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها ، فيكون الوهم بذاته حاكما ، وبحركاته وأفعاله متخيلا ومتذكرا .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهي خزانة الوهم ، وهي آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة ، فهي حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهي متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هي قوى الإدراك الحيرانية ، والإنسان فضلا عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلي نشرع الآن في بيان تفصيلها .

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها .

الإدراك العقلي :

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان . وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة ، أى أن لها عقلا عليا وآخر نظريا . فالأول أى العلى هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية . وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتشأ من ذلك هيات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العلى الذى يآتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى : فهو قوة غير مادية يتزعم 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 ، بالاضافة 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 . فان القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استعالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة . وهذا يعنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرى من العقل الفعال (٢) .

مراتب العقل النظرى : وللعقل النظرى أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس ، العقل الهولانى ، ويليه فى المرتبة علوا العقل بالملكة ، ويعلو هذا

(٢) م . س - ص ٢٢٢ .

(١) الشفاء س ٢١٩ .

الأخير العقل بالفعل ، وأخيرا العقل المستفاد أرفع مراتب العقل في النطاق
الإنساني .

والعقل الهيولاني : قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل
شخص .

والعقل بالملكة : هو الذي تحصل فيه المقولات الأولى التي هي مبادئ
التصور التي يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : أن المستقيم أقصر مسافة
بين نقطتين ، وأن الكل أعظم من الجزء .

وأما العقل بالفعل : فهو الذي تحصل فيه المقولات الثواني التي تستند في
حصولها على المقولات الأولى .

وأخيرا نجد **العقل المستفاد** : وهو كمال العقل بالفعل ، وتكون فيه المقولات
حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها .

أما العقل الفعال : فليس عقلا إنسانيا بل هو عقل كوني ، وهو العقل
العاشر في سلسلة المقول الصادرة عن الأول ، ولكنه يقوم بدور هام في المعرفة
الإنسانية إذ أنه هو الذي يخرج المقولات من القوة إلى الفعل ، وهو بالنسبة
لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك
يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل فيحصل
فيها العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير
المقولات حاضرة في العقل المستفاد (١) .

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الإنسان وعالم المقول العليا .

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل الملصق » في رسالة اثبات النبوات —

وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقه يستطيع الانسان معرفة الغيب .

هذه إذن هى 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 (١) .

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شىء ، وإلى تخريج وتعليم ، .

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم ، فيعرفون كل شىء من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهولانى تسمى عقلا قدسيا 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 يشتمل حدسا ، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شىء . . . فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية ، (٢) .

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صور الوحي بالإشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع (٣) .

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم

(١) راجع الفصل الخاص بالفارابى حيث يشير المعلم الثانى الى « قوة قدسية » فى معرض كلامه عن النبوة ، دون أن يجعلها مرتبة مميزة من مراتب الادراك .

(٢) النجاة ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) رسالة فى القوى الانسانية ص ٦٦ .

مرحلة الإحساس بنوعيه نجدها تتلقى نوعاً من الإلهام - من مصدر أعلى عقلي - بموازن 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 العقلي وهنا تتجرد صورة المدرك الحسي تماماً عن المادة ولو احقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعلقها النفس مرة بمراتب العقل الأربعة التي أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات في نطاق وضعها الجزئي ، ولكن استمرار فعل التعقل في النفس لا يتم بدون سند خارجي وهو العقل الفعال إذ هو الذي يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكان المعرفة إنما تنتهي إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفي عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريدية والنظرة الروحية المتعالية
فإلى أي حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلاً عن أي مبدأ مفارق خارج النفس ؟ . . .

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجي عن قوى الإدراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعي للأشياء ؟

الحق أن اختلاط الاتجاه الارسطي بالاتجاه الاشرافي في تفسير عملية الإدراك عند ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أي شيء مما ذكره فإن جميع الموجودات التي هي تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها بجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره فلا يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مرقنة

وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزيقي ، ويتمين على كل باحث في مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتبني - كما يفعل سائر مؤرخي الفلسفة الاسلامية - بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله في مراجعة شاملة وفي اطار الموقف الميتافيزيقي العام ، هذا إذا ما أردنا أن نبحث في فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث في الادراك من الناحية السيكولوجية - أي في نطاق الدراسات النفسية - فقد يمكن أن نكتفي بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التعرض لموضعها في فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

الالهيات

١ - موضوع العلم الالهي :

يبحث علم ما بعد الطبيعة - أو الميتافيزيقا - في مبادئ الوجود وعقله وفي العقول المفارقة السكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الأفلاك .

وأول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر (١) فالجواهر 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 وبإيه 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 الأصلية للعلم الإلهي خمسة : ١ - النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة . ٢ - النظر في الأمور والمبادئ ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها . ٣ - النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفردهِ ودبوبيته وامتناع مشاركته موجوده في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته . ٤ - النظر في صفاته . ٥ - النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته . . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وخصائصها ، والتي الذي يتعلق بكل منها في تكميل الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي الجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطاقاتها وقواها ، وهذه الملائكة الواسطة بالسموات ، وحلة العرش ومدبرات الطبيعة وتهيئات ما يتولد في عالم الكون والفساد . ٥ - في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية . . وبيان =

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 تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية ، ويقترّب هذا التعريف من التعريف الأرسطي الذي يقول فيه : « إنه العلم الذي يبحث في الموجود من حيث هو موجود ، فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهي إلى واجب الوجود .

٢ - البات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله :

(أ) طريق برهاني عقلي . (ب) وطريق حدسي .

(أ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجود 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 ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ، . . . وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته ، وإما أن يكون بغيره .

== أن الكل المبدع لا تفاوت فيه . . وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة . . فهذه أقسام الفلسفة الأولى ، أعنى العلم الإلهي ويشتمل عليه كتاب ماطافوسيفا أي ما بعد الطبيعة . . . »

أما فروع العلم الإلهي فهي : معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي . . . وعلم المادة (ومعرفة السادتين الروحانية والجسمانية) . . . أقسام العلوم العقلية - نسع رسائل ص ١١٤ - ١١٦ .

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 والمحرقة ، (١) .

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، ويمكن الوجود (٢) .

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلوم على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المنفردة فى وجودها الممكن إلى عليته . وترتقى الملل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه معشوق ، ومعقول . وبذلك ترجع الملل (٣) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو جمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله ، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله ، فن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة ، يمجز عن البرهنة على وجود الله .

(١) النجاة ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وواجب بغيره . . والأول الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله .

(٣) الإشارات ج ٣ ص ٣٠ - وجه النزالى - متبعا الأشاعرة - نقدا شديدا إلى مبدأ العملية عند ابن سينا والفلافة لأن القول به - فى نظر النزالى - معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالى ولا مؤثر إلا الله . . فهو العلة المباشرة للحوادث وللـكائنات . والقول بتسلسل الملل والمعلولات وأن الكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية .

ب) والطريق الثاني لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الإشارات (١) وهو الطريق الحدسي ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقي في البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكزمولوجي ، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسي فيقول : « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدايته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف - أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود - وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . »

أي أن هذا الدليل يأتي على عكس الدليل الكزمولوجي ، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها . ويمتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود ، صورة معدلة من الدليل الانطولوجي وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل في الصيغة التي أوردها بها القديس انسلم ثم ديكرت .

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 في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله . . ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان ، فلهما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .

(١) الإشارات ص ٧٩ .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكال محض ، وحق بكل معاني الحق ، وهو عقل وعقل وهو مقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسمى لعاية ، وهو بذاته عاشق بل وممشوق ولذيد وملئذ (١) .

٤ - الفعل الإلهي (الابداع) : الله والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدماء الفلاسفة - لاسيما أرسطو (٢) - قد قالوا بقديم العالم ، ورأى المتكلمون

(١) راجع الإشارات ج ١ ص ٢٥٥ - راجع أيضا الرسالة النبروزية (تسع رسائل) ص ٣٥ - ١٠ « واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، ونفسي الكلي ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفقود قوامه ، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره ووجوده ، بل ذات ، هو الوجود الخفض والحق الخفض والخير الخفض والعلم الخفض والقدرة الخفض والحياة الخفض ، 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 في مادة أو مخالطة ما بالقوة . أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالة ذاتيا أو فليا » .

(٢) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استنادا إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاوره تيموس ، والواقع أن (الصانع) الذي يشكل موجودات العالم الأرضي محتزيا المثل ، إنما يضع الصور في المادة القديمة chaos ثم أن الصانع الأفلاطوني أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للإله الديني .

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 للأبدية التي يتصنف بها العالم المقول . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في تيموس =

أن القول بقدم العالم يعتبر شركاً . لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديماً مساوقاً للقدم الإلهي . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالي للفلاسفة يدحض أقوالهم في قدم العالم ويبين تهاافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أي بخلقه ، فبدأ بتفسير معاني الإيجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل ، فهي تعنى ، أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن ، أى أن هذه الألفاظ تعنى وجود الأشياء عن عدم ، وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجد لها 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 الإلهي .

والإبداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آلة 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 مادي - خاصاً بالأمور العنصرية الفاسدة ، والاحداث - وهو أن يكون من الشئ وجود

== على النحو الذى ذكرناه ، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى إلى غموس موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمع بالقول بحدوث العالم ، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ ص ١٧٢ .

(١) الاشارات ص ١١٦ .

زمانى - خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فإن الإبداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق - خاص بالعقل (١) .

ولكن القول بالإبداع لا ينهى العقل بقدم العالم . فيكون قديماً قدم الملة الأولى أى الذات الإلهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدهما بالزمان والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكافئ صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية ، والآخران يشتركان فى معنى واحد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر فى تحققه ، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه (٢) .

وإذن فالله 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 للشروع فى الخلق بعد الإمتناع عنه ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الإرادة الإلهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبداه .

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 إيجاده

(١) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .

(٢) الاشارات ج ١ ص ٢٢٩ .

الضرورى عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الأرسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتماً ، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

٥ - العلم الإلهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم . لقد هاجم الغزالي ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلى .

والبحث (١) فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل : هل الله عقل ؟ وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الأقنوم الثانى عند أفلوطين .

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن عقل الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم ، لا يعزب عنه مثقال خرد فى السموات ولا فى الأرض ، (٢) .

(١) راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت الفندى فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ - ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند ابن سينا . . وقد رأينا أن نمرض فى إنجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندى كالملة بصدده مشكلة العلم الإلهى ، وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءاً جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) سورة سبأ آية ٣ .

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التي جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلاطون ، وحاول ابن سينا - من ناحية أخرى - أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء . فكيف يتم عقله للأشياء أو عمله بها ؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها (١) . وكذلك فهو يعلم بنظام الكل . أو نظام الخير الموجود في الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدئيه ونظام العالم في تفاصيله .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟ .

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص أبروقلس - من أن كل ملك نوع قائم بذاته - أما الموجودات السكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فيعلم الله بها «كلى» أى بأنوعها أو لا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التي توجد عنها الأمور الجزئية ، فيعلم ضرورة ماقتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها صفات (٢) . ويؤيد ابن رشد هذا الرأي منكرآ أن يكون علم الله علماً جزئياً لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم (٣) .

(١) النجاة ص ٤٠٤ من مقال الدكتور ثابت الفندي .

(٢) النجاة ص ٢٤٦ .

(٣) الصلة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ف . س .) .

أما محاولة إثبات علمه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه « نظام الكل » وبين تجلي الخير الإلهي للموجودات الذي يذهب إليه في رسالة العشق ، واعتبار ذلك نوعاً من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أي العلم المباشر بها (١) ، هذه المحاولة تعصف بمبدأ أساسي أشار إليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي وجعل الإدراك الحسي ينصب على الجزئي المحسوس أما الإدراك العقلي فإنه ينصب على الكلي المعقول . فالصورة المعقولة تنقسم بالطابع الكلي بعد أن تبتأ من المادة ولو احقها التي كانت سبباً في هيئتها الجزئية .

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئي لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس ، والعقل البريء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئي المادي . فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنساني فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهي أكثر تجرداً ومعقولية من العقل الإنساني ؟ بل أن العقل الإلهي وهو العقل المحض يكون أشدهما خضوعاً لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أي معاني معقولة أي من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة (٢) .

٦ - الفيض وترتيب الموجودات :

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق

(١) م س - م س ١٧٩ .

(٢) وإذن فالرأي الذي ساقه الدكتور ثابت الفندي في مقاله التي أوجزنا طرفاً منها والقائل بسلامة المباشر بالجزئيات ، لا يتفق مع موقف ابن سينا في التفرقة بين الجزئي المحسوس والكلّي المعقول وقصره إدراك العقل على الكلي المعقول دون الجزئي المحسوس .

الإبداع وأن هذا الصدور ليس مادياً ولا زمانياً بل هو كالفيض الذي يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات .

وكذلك يستدير ابن سينا - كما فعل الفارابي - فكرة أفلوطين في إتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكفي أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر . يبدأ الوجود في التسلسل من الواحد فمن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقتضى ذلك اثنيانية في ذات الواحد . وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذي يسمى بالعقل الكلي عند أفوطين . ثم تصدر نفس ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الأربعة . . وبذلك تتكون العوالم الأربعة : **العالم العقل ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة ، والعالم الجسماني** .

فالعالم العقل يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وغالية من القوة وهي عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكثر ، وهي تشاق الأول وتلتذ بالقرب العقلي منه أبد الدهر .

أما العالم النفسى فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابتة . وهذه النفوس هي مدبرات الأجرام الفلكية ، عشاق العالم العقلي وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سماوية في الأجسام ملابسة للمادة ، ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير ، .

وأخيراً نجد **العالم الجسماني** وهو عالم المادة البحتة ، ومبادئه الفعالة هي القوى السماوية . وينقسم هذا العالم إلى أثيرى وعنصرى ، وخاصة الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلق الجوهر عن المضادة ، وتمازج النفوس التهيبة للأشكال المختلفة والأحوال المتغيرة ، وانقسام المادة

من الصورتين المتضادتين أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً^(١) .

ولكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد يمكن بذاته واجب الوجود بغيره وعند ما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلي ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل الكلي يفيض عنه ثالث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلسفي .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو العقل الفطال وهو عقل فلك القمر ، وتحتته عالم العناصر ، عالم الجزئيات الخاضعة للسكون والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل (أى العقل الكلي) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى والثالث أنه يعقل كونه يمكناً بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلي آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل ، إلا أنه في الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى ،^(٢) .

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والاجرام المتعلقة بها — على هذا

(١) الرسالة البيرونية — تسع رسائل م ١٣٥ - ١٣٧ .

(٢) رساله في معرفة النفس الناطقة بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢

النحو — حتى تنتهي هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .
هذه هي نظرية العقول العشرة التي كانت تمد حجر الزاوية في فلسفة المشائين
والتي إستهدف المشاؤون الإسلاميون للنقد الشديد بسببها ، ولم يكن في استطاعتهم
البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هي وحى منزل — كما سيذكر
أبو البركات البغدادي .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هي الأعداد المثالية عند أفلاطون (١)
وهي المثل العليا التي انتهت إليها تعاليم الاكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون
عن مصدر النظرية رغم أن ابن 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 (٢) فنخرج من هذا كله
ذلك البناء التلفيقي الذي أسماه المسلمون بالعقول العشرة . . والذي استخدمه
الصوفية فيما بعد لإتمام عملية التطهر والصعود الروحي إلى جانب الحق ، وذلك
بعد تطويره وتحويله إلى ما أسموه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم
الروحي Scala Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين .

(١) نتناول هذا البحث بالتفصيل في دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية
المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

(٢) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1

التصوف عند ابن سينا

إن دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضى مراجعة مستوعبة للآمات الأخرى من الاشارات ولرمائله الصوفية التي يبلغ عددها الثلاثين . . . واسنا نزمع أن نقدم في هذه المعالجة بحثاً مستفيضاً عن موقف ابن سينا الصوفي . فإننا نرجى ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا . وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً (١) من الباحثين قد خاضوا في هذه المشكلة إلا أن هذه الدراسات لم تصل إلى رأى حاسم في الموضوع .

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابي ممارساً للتجربة الصوفية بل كان دارساً لها فحسب ، وأن كتاباته في التصوف لم تكن سوى استكمال لجزء من أجزاء فلسفته ، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونحمد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفي في الفصول الثلاثة الأخيرة

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 - 67.

Yusuf Karam : La vie spirituelle d'après Ibn Sina, Revue du Caire.
No. 141. p.p. 44 - 55.

Goichon : L'évolution philosophique d'Avicenne, Revue philoso-
phique Juillet - Sept., 1948.

— عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .

— الباحثة الصوفية في فلسفة ابن سينا، مقال الدكتور أبو الملا عفيفي ص ٣٩٩ .

— ٤٤٩ في الكتاب الذمى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ .

من الاشارات : الاول منها في السعادة التي هي اللذة العقلية ، والثاني في مقامات العارفين ، أما الثالث فهو في أسرار الآيات التي تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها في أربعة التمكن من الإمتناع عن الغذاء مدة طويلة - التمكن من الأفعال الشاقة - التمكن من الاخبار عن الغيوب - وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر ، وقد فصل ابن سينا القول في تحليل هذه الخوارق تحليلاً كافياً .

وفي الفصلين الأول والثاني من الاشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية ، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكاملنا ذلك الخير الذي يشتمل عليه المعقول .

وكل قائم فائماً يتوق إلى تميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكماله . فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه بيهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عن الشوائب ، مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يميز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيواني ، (١) .

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن ، وهذا ما يناله العارفون المتأملون لسنى قدس الجبروت . وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها ، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم ، أما نفوس البله الجاهلين فإنها لا تتناسخ - كما يقول الفارابي - بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها ، وليست هذه أبدان إنسانية ولا حيوانية .

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

(١) الاشارات ج ٢ ص ٩١ .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما العابد فهو المواظب على العبادات ، المطيع لأوامر الشرع ، ولما كان الناس في حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لكي يستطيعوا تبادل المنافع في المجتمع فان ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبي ، فالشارع هو الذي يوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين .

أما العارف المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وهو هش بش ، بسام لساء للاحقاد ، جواد بمنزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت . . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب ، بل هي رياضة لهم وإيثار للحق الأول في ذاته ، وعشقاً له . ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفي في الاشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها : تطويع الارادة ، والاعتیاد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق ممرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة ، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبية . ثم تمن له خالصات من نور الحق كأنها بروق تومض اليه . وتسمى عندهم أوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ووجد عليه ، ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمن في الارتياض ، فيرى الحق في كل شيء . . وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فإذا هب الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة بجلاوة محاذياً بها شطر الحق . ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، فكان بعد مترددا . ثم أنه لينيب عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط ، وأن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها ، وهناك بحق الوصول ، (١) .

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الاشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحى بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال (١) فيذكر أن أول درجات العارف هي « الارادة » ويسمى في هذه الحالة « مريداً » ، وأما في المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها ، وذلك بالرياضة النفسية والصوم ، وسماع الألحان الهادئة مع العبارات أو بدونها .. وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن ، وتتجه النفس إلى الحب الإلهي ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال « بالوقت » ، ويزداد حصول الاشراقات له فيحصل إلى « السكينة » ، ثم يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة للالوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله ، وهذا هو حال الوصول أو « الوحدة التامة » . فحين ذلك يرى بعين الإلوهية ويسمع بسمعها ، ويفعل بقدره الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق والحق نفسه . وهذا هو حال « الوقوف » .

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفي 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 نظري فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية . ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد . بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر . وكان موقفه موقف الباحث الذي يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها فيتذوق ريحها عليه وينال منها حظاً .

والواقع أن الاستشهاد بحيات ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة
لهو وإقبال على اللذات الحسية والامتدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة
ذوقية (١) ، أمر قد يكون غير مقنع تماماً ، لا سيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا
قد نشأ في بيئة شيعية اسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف
الشرعية عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على
مدى إخلاص ابن سينا في تجربته الصوفية إستناداً إلى سيرة حياته الواقعية
المولفة في الملذات وإيثار الدنيا وزخرفها .

والأمر الذي يهتما في هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفي
عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشراقية الأفلاطونية التي
سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول . وأن هذا الاتجاه
الإشراقي عند ابن سينا هو الذي يعبر عن مذهبه الخاص الذي أودعه كتاب
الحكمة المشرقية والذي لا نعرف عنه شيئاً كثيراً ، ولكننا نجد صدهاء في رسائله
الصوفية ، وفي الجزء الثاني من الاشارات .

أما فلسفة الشفاء فإنها تلخيص لمذهب المشائين في الحكمة (٢) وقد كانت في
عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

(١) لقد سبق لنا - في موضع سابق - أن قلنا هذا الرأي ككفرض أولى يحتاج
إلى تدليل .

(٢) 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 فلهي يتجاوز
المشائية التقليدية وذلك حتى في كتبه المشائية الخاصة - كالشفاء - .

خاتمة :

لقد اتضح لنا من هذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكل البناء المشائى الذى خطط له الفارابى ، ووضع المذهب « الرسمى » لفلسفة الإسلام فى صورته المكتملة ، وكانت له اجتهادات ظاهرة فى بعض المواضع الجزئية ولا سيما فى كتاباته عن « النفس » .

ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة اشراقية ظهرت واضحة فى رسائله الصغرى وفى بعض المواضع فى كتبه الكبرى التى يانخص فيها آراء المشائين .

الفصل الرابع عشر

أبو حامد الغزالي

٤٥٠هـ / ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ / ١١١١م

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 ابحاثها معالم الطريق الصوفي ، وعمقت مضامين الحياة الروحية في الاسلام ، وكان لهذا كله أكبر الأثر 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 يحق بالاسلام من حطر محقق كنتيجة للغزو الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي المعتمد من جانب الباطنية . فكان لابد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الايمان وتواجه تأمر الباطنية وغلوهم ، وتحديد دور التصوف في نطاق الموقف السني ، وتفند

دعاوى المتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفدت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحدودة وأدت دورها في الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالي الأشعري النقيبه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هي التي هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير في القرن الخامس الهجري فتكون عند مفترق الطرق في الحياة العقلية الإسلامية ، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الإسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالي لم يكن كابن تيمية في تزمته وملاحقته للنظر العقلي في مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة في بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بأثرهم كما سنرى وخصوصاً في نظرية الفيض الأفلوطينية ، لهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة من أن الغزالي قد قضى نهائياً على الفلسفة في المشرق .

حياته :

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م بمدينة بلوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارس الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة من الامام الرضا وقبر هارون الرشيد . واكن المولدمروا المدينة عام ٦١٧هـ وظهرت على انقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري .

• يدل أن تسمية أبي حامد ، بالغزالي ، إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها ، عزالة ، وفي رأي آخر أن هذه التسمية بتشديد الراء ، الغزالي ، نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتق مز غزل الصوف .

• سب الغزالي منذ نعومة أظفاره محباً للعلم متمطشاً للمعرفة ، وكان ذلك

بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه . . . ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد لشاة علمية اسلامية . فعهد 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 أسسها نظام الملك ، فدرس أبو حامد بطوس ثم بحراجان ثم انتقل عام ٤٧٠ هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجويني أمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م . وتراه في هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة .

وبعد وفاة الجويني قصد الغزالي نظام الملك في ممسكوه . فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م فاشتهر أمره وعرفه القاصي والداني ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين .

وقد سنحت له الفرصة حينئذ بالمعكوف على التأليف فرد عن الباطنية والاعماعيلية والفلاسفة . ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالي قد تميزت في بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ولهذا تراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة ، و « تهافت الفلاسفة ، و « فضائح الباطنية ، وفضائل المستظيرية ، .

ثم أقبل الغزالي بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئا بما صنفه أبوطالب المسكي ، 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 التأميم بأن المعرفة العلمية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للايمان وهذه هي المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول اليها بالتعلم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أي بالعمل والمحامده ، وذلك أعسر منالا من العلم النظري .

وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتمز اعتقال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل متردداً بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالها الناس عاكفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة في دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم يلبث أن اشتدت في نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس ماراً ببغداد حيث التقى بأبي بكر بن المغربي .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الأسرة .

وفي هذه الفترة ألف الغزالي أهم كنبه على الإطلاق وهو « أحياء علوم الدين » وفي سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالي إلى نيسابور ، وقام بالتدريس في نظاميتها استجابة لأمر السلطان محمد أحو بركياروق ، الذي تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ وقد وجه الغزالي إليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوي المتدين الذي يستطيع أن يثبت دعائم الإسلام الصحيح ويقضي على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزالي زهاء سنتين في نيسابور ، ولم يلبث أن اعتزل التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام الملك عام ٥٠٠ هـ ، وكان وزيراً على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيراً في مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الثاني سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م وله من العمر أربع وخمسون عاماً .

آثاره (١) :

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها . وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالي على سني عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كراريس .

على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « أحياء علوم الدين » ، فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

وينقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين وبذلك 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 » ، وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الأحياء أربعين كتابا ، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية .

وللغزالي مصنفات في الفقه منها : الوجيز والمستصفي . وله في المنطق والفلسفة مقياس العلم ومحك النظر ، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) . . وله في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، والرسالة القدسية (وهي مختصر للرسالة السابقة وتوجد في الأحياء تحت عنوان « قواعد العقائد ») .

(١) راجع : مؤلفات الغزالي : تأليف عبد الرحمن بدوي .

(٢) راجع : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للناوي - مخطوط - م . م . س ،

وفي الرد على الباطنية . الفسطاس المستقيم . . وفي معتقدات السلف :
جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة في مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة ،
المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين ،
الحمام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة في الوعظ والاعتقاد) .

وللغزالي كتب تقرب 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 أيضا كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضمون به على غير أهله والمضمون الصغير ، ومشكلة الأنوار . .
واسكتنا ترجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالي لما يشتمل عليه من آراء
أفلاطونية محدثة تتعارض مع آراء الغزالي التي أودعها كتاب الأحياء .

ومن أهم الكتب التي ألفها الغزالي تلك التي تسجل تطوره الروحي ،

وتتضمن تاريخا لحياه ودفاعا عن مواقفه مثل : المنقذ من الضلال ، وفيصل

التفرقة بين الاسلام والزندقة ، والاملاء من اشكالات الأحياء .

وللغزالي أيضا : التبر المسبوك ، والتجبير في علم التعبير والرد الجميل لإلهيات

عيسى بهر بيج الانجيل ومعارض القدس .

وقد لسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخي عدم صحة لسبتها إليه .

المنهج عند الغزالي

تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضلال » (١) الذي يعد نوعاً من التاريخ الذاتي الذي يكشف بحق عن التطور العقلي والروحي للحياة الغزالي الخصبة ، لقد بدأ الغزالي كما يبدأ العقليون النقيديون فرفض جميع المعلومات السابقة التي تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتي أرجعها إلى التقليد الذي هو منهج العوام والجاهل التي تقبل ما يمرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة إنطلاقه في طلب المعرفة والتماس اليقين ، والفطرة الأصلية هي حالة الإنسان مجرداً عن العقائد والوراثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلي للغزالي في طلب اليقين فيقول :

١ - رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقل (الاستبصار) :

« ... فقد سألتني أيها الأخ في الدين ، أن أبك إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها . وأحكى لك ما قاسيته في إستخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق (وما استجرات عليه من الإرتفاع عن حضيض التقليد ، إلى بقاع الإستبصار) . »

٢ - الفطرة الأصلية نقطة الارتكاز في منهجه :

« ... وقد كان التعمش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول

(١) مترجمه في استعراض خطوات المنهج إلى كتب الغزالي الأخرى بالإضافة إلى « المنقذ » .

أمرى ، وريمان عمرى: غريزة، وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتى ، لا باختيارى
وحياتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على
قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر،
وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا
على الإسلام .. ، .

٣ - أسلوبه النقدى لى استعراضه للعقائد والمذاهب :

« ... ولم أزل فى عنفوان 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 ، واقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف
إررار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع .
لا يفادر باطنياً أو ظاهرياً أو فلسفياً أو متكلماً أو صوفياً أو متعبداً أو زنديقاً
دون أن يقف على حقيقة أمره .

٤ - مقياس اليقين فى المرحلة التكميلية الأولى:

« ... فقلت فى نفسى : أولاً ، انما مطلوبى العلم بحقائق الأمور (أى
مطلق المعرفة) فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني :
هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبنى معه ريب ، ولا يقارنه
امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من
الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً

(١) أى أنه بدأ بتحرير كتابه « المنقذ » منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس التى
امتدت الى وفاته بعد أربع سنوات .

- من يقلب الحجر ذهباً ، والمصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإني إذا علمت أن المشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذا العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التمتع ، من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني . . وعلى هذا فكان النزالي يستهدف في هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضي كما فعل أفلاطون وديكارت . فالعلم اليقيني في نظره هو الذي يرقى الى مستوى العلم الرياضي في درجة اليقين .

هـ - التشكيك في المحسوسات والمقولات :

« ... ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسو عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات ، والضروريات .. فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكديباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فقله لا ثقة إلا بالعقليات ، التي هي الأوليات .. فقالت المحسوسات بيم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فدأبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل - ل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك ، لا يدل على إستحالته . .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالمتنام .. (فيمكن)
أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون
يقظتك نوما بالإضافة إليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت
بمفلك خيالات لا حاصل لها . . فلعل الحياة الدنيا نوما بالإضافة إلى
الآخرة . . .

٦ - الشك الفلسفي (اللزمة الشكوية الأولى) :

« ... فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك
علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من
تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسألة (وقد سبق له أن شك في الأوليات)
لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما
على السفطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال . .

٧ - الرجوع إلى اليقين . النور الإلهي سند المعرفة المباشرة ومضمونها :

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة
والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موقوفاً بها على أئنيقين . .
ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ،
وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة
البررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . .

٨ - مناقشة مواقف الفرق طلباً للحق على ضوء موقفه الصوفي الأول

(النظرى) :

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحياء ، ويجب
الرصد له (بأن) يعمل في كمال الجسد في الطلب . . (. . .) انحصرت

أصناف الطالبين عندي في أربع فرق : المتكلمون ، والباطنية ، والفلاسفة ،
والصوفية ..

فقلت في نفسي : الحق لا يبدو هذه الأصناف الأربعة ، فهؤلاء هم السالكون
سبل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع
في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة .

(المتكلمون : ان علم الكلام - في نظر الغزالي - ذو منفعة سلبية إذ ان
وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصرة السنة ،
والبرهان في هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلبها المتكلمون من خصومهم واضطرم
الى التسليم بها أما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار .
وينتهي الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام في : المنقذ ،
بقوله :

« فلم يكن الكلام في حق كافيا ، ولا لدائ . . شافيا . . غير أن موقف
الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب الى آخر فراه في : أحياء علوم الدين ،
يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا : « ان أدلته موجودة في القرآن والأخبار ،
وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد ويجر الى الجدل العقيم الذي
يعكر صفاء الإيمان الصحيح . »

وفي « الجام العوام عن علم الكلام ، ينادى في صراحة بضرورة منع الجمهور
غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية في الدين وقضاياها حتى لا يرق
اعتقادهم .

أما في « الاقتصاد في الاعتقاد ، فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة
لديه عن طريق الوعظ والارشاد والأخبار .

ولكنه في الرسالة اللدنية ، يحمل من علم التوحيد أى (الكلام) أشرف العلوم وأجلها وأكملها ، فهو علم ضرورى واجب تخصيصه على جميع العقلاء .. وعلى العموم فقد ظل الفزالي - رغم نقده لعلم الكلام في أكثر من موضع من كتبه - متكلماً أشعرياً ، يدافع عن نفس القضايا التي سبق أن عالجها الأشعري والجويني ولكنه يختلف عنهما في استخدامه للمنطق الأرسطي .

(ب) الفلاسفة : إنتقل الفزالي الى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل الى الحق فانحصرت لديه فرقهم في ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون وقد استحقوا جميعاً - في نظره - وصمة الكفر والالحاد .

فأما الدهريون فقد جهدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجوداً 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 الإنسان ، تبطل ببطلانه فتتعدم ، ولما كان لا يعقل إعادة المعدوم - كما زعموا - فلهدا ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت ، ومن ثم فقد جهدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب .

وأما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسططاليس ، فعل الرغم من أنهم ردوا على سابقهم ، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا .

ولكن الفزالي لم يكفرهم في سائر علومهم ، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة

أقسام : رياضية وطبيعية وإلهية وسياسية وحلقية ، وقد استبعد الغزالي تكفيرهم في الرياضيات والمنطقيات وكذلك في السياسيات والحلقيات إلا أنه إستدرك فذكر أن تصديقهم في هذه المسائل قد يؤدي بالبعض الى تصديق أقوالهم في الإلهيات مثلاً ، إستناداً الى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه ، الأمر 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 الإلهيات .

وقد اتبع الغزالي منهجاً علياً صحيحاً في رده على الفلاسفة ، إذ أنه رتب مسائل الفلاسفة أولاً في مقاصد الفلاسفة ، وعرض الآراء والبراهين 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 لا بعين 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 الفلاسفة في عشرين مسألة وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية (١) .

أما الثلاثة مسائل فهي قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . وبذكر الشهر زورى في زهة الأرواح ، واليهوق في تاريخ حكماء الإسلام ، أن الغزالي اعتمد في رده على الفلاسفة في هذه المسائل

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالي .

على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقديم العالم فان الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . . لا يلائم تصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم في ذلك أدلة منها : إستحالة وجود مرجح لإيجاد العالم في وقت دون آخر ، وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الارادة قديمة واقتضت وجود العالم في الوقت الذى وجد فيه ؟ لا سيما وان إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعنى كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : هذا الدليل - وهو يشير الى تقدم الله على العالم والزمان - إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان معه عالم ، ففي الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها ، وفي الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم ، وفي كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن إقراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند الى القول بقدم المادة . إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لئلا تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها ، فالمادة اذن ولو إنها قديمة إلا أنها مجرد امكان صرف وليست فعلا تاما أو وجودا تاما ، فيكون الامكان اذن وصفا للمادة ومن ثم لا يكون قائما بذاته ، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم يمكن مع تمسكهم بقدمه ،

إستناداً الى قدم المادة . ويرد الغزالي 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 .

والسالة الثانية التي رد فيها الغزالي على الفلاسفة هي انكارهم لمعرفة الله للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة الى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلى إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم في تغيره ، فاذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله محال .

ويرد الغزالي عليهم بقوله : « إن العلم ليس إضافة الى ذات العالم ، فاذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات ، فالإنسان تتكثر معلوماته وتتغير ومع ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله ، بينما لا يصدق على الإنسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوي تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله ؟ . . »

« وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويميزون التغير فيه بينما لا يميزون التغير في علم الله القديم الأزلي ؟ . . »

وأما السالة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة فهي مسألة حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالي على ذلك إلا ما أتى الى ماورد في الشرع ، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الأمر عن طريق العمل . ودال على فساده أدلتهم على إستحالة بعث الأجسام .

ويستند الغزالي الى الشرع وحده في القول بأن الإنسان بنفسه لا يبده

ولكن تحقق معاني الجزاء الأخرى يتطلب بعث الأجسام ، وهنا يشير الغزالي الى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضروري أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس ، بل المهم أن تكون لدى اللسان في المعاد الأخرى أى آلة جسمانية تمكنه من الشعور الحسى بالذائد والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد في التنزيل الحكيم . . . وبذلك نرى الغزالي يتهج نهجاً كلامياً في قبوله لحشر الأجساد ويحمل ذلك موضوع ايمان لاموضوع نظر عقلى .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

ج (الباطنية او التعليمية :

يذكر الغزالي أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه أنه غير واف بكال الفرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات . . . وكانت قد نبقت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحديهم 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 ويثبت أنه الامام الحق الاولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفى هذا المعنى وضع كتاب « المستظهرى » ، فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعوايهم ولا سيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالي لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلاً : « 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 دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء الى امام معصوم لإقرار الحق . . . ويستطرد الغزالي فى رده عليهم قائلاً : « ثم كيف

عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة في العالم شخص واحد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد آله النصارى عيسى وآله الروافض علياً ، .

وينتهي الغزالي من تفنيده لحجج الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات الأربع المشروطة لصحة الإمامة فهي : النجدة والفكاية والورع والعلم ، وقد لا يتوفر العلم في الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم .

ويختتم الغزالي كتابه بالنتيجة التي أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن شرع في وضع هذا المؤلف ، وهي أن الشروط الأربعة الضرورية لصحة الإمامة متحققة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الإمام الواجب طاعته دون الإمام المظالم الذي تدعو له الفاطمية .

ويذكر الغزالي في نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفى اليد عنهم » . أي أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذي جد في طلبه منذ البداية .

د (الصوفية :

« . . . ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخليص القلب من غير الله تعالى ، وتحايته بذكر الله ، وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي — رحمه

الله - وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكمن الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة ، وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً ؟

ثم يستطرد الغزالي فيقول : « إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق . . فإن جميع حركاتهم ، وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . »

وإذن فقد انتهى الغزالي من استعراضه لطريق الصوفية إلى التسليم بأنه أجدر الطرق بالإتباع وأكثرها اتجاهاً إلى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والمعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع في الممارسة العملية للأحوال والمواجيد وهو يقول في هذا المعنى : « فعلت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك . »

٩ - إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي إلى أن إيمانه بوجود الله إنما يرجع إلى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أي أنه لم يكن موضوع برهان عقلي أو تأمل نظري أو حدس صوفي بل هو حصيلة تهريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداً متجمعة كنتيجة

لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم ، يقول في هذا المعنى: « وكان قد حصل معي -- من العلوم التي مارستها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية ، والعقلية -- ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت المحصر تفاصيلها . »

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالي في احياء علوم الدين وفي رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » ؟ فهو يذكر في « الأحياء » ، أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولاً ، ثم أنهم يعرفون ما سواه به تعالى . ويبدو أن الغزالي لم يكن قد وصل بعد الى هذه المرحلة حينما أشار في نص المنقذ المتقدم ذكره الى ايمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل ، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردها تمشياً مع طريقة أهل النظر في عصره .

وأما قوله في رسالة « عجائب المخلوقات . . . » ، بأن الانسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه في « الأحياء » بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به في معرفته بالله فقد اقتضى منه ايمانه بالالوهية ممازاة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص في مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالي في المنقذ بما أورده في كتاباته الأخرى عن ايمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك ، لا يستقيم إلا باكمال سيرته الروحية وانتهائه الى حياة الخلوة والذوق وممارسة الأحوال .

١٠ - الازمة النفسية الثانية ، ومظاهر الانقسام النفسى لتعارض النظر مع

العمل :

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالأعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية الى الله تعالى ، اتجه الى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها ، فأدرك أنه منغمس في العلائق الدنيوية وأنها أهدت به من كل جانب ، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة في طريق الآخرة وكذلك فإن نيته في 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 بتلاقي الأحوال .

وظل الغزالي متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والمكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة ، وبين الاصحاء لشهوات الدنيا التي كانت تتجاذبه سلاسلها الى المقام . فقراه تارة يزم بالسفر ويمزم على الفرار وطوراً يبيت الشيطان في نفسه حب الدنيا والجاه لعريض ، والأمن المكفول .

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة يهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطراب : إذ أقفل الله لى لسانه حق اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزناً فى القلب بطلت معه قوة لهضم وإشتهاء الطعام والشراب ويئس الأنطباء من علاجه وقالوا : هذا أمر نزل لقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن إلهم الملم .

وإذن فقد انتهى هذا التعارض - بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الإرادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح - إلى أزمة نفسية مستعصمة كنتيجة لصراع داخلي عنيف قضى على الاتزان المشهود في الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجبت عنها مظاهر مرضية جسيمة ، منها : عجز اللسان عن الكلام ، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها ، وكان الغزالي يشير بذلك إلى الانقصار التدريجي للإرادة المتجهة إلى المساوكة الصوفية لكي تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعي الإرادة إلى التحرر تدريجياً من ريق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح ، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوة اللسان وتعطيل قوة الهضم ، فكان هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتي لا شعوري تحقيقاً لفرض نفسى مسيطر .

١١ - انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالي ، ثم لما أحسست بعجزى ، وسقطت بالكلىة اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دنا ، وسهل على قلبي الأعراض عن الجاه ، والمال والأولاد والأصحاب . .

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لا شغل له إلا العزلة والخاوة والرياضة والمجاهدة ، واشتغلاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حمله من علم الصوفية . .

١٢ - مدى إخلاص الغزالي في تصوفه :

ويستطرد الغزالي فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس ثم توجه

لأداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال مالبثا أن جذباه إلى الوطن . وهنا نجد نكسة في مسيرة الغزالي الروحية . وعلى الرغم من أنه يذكر أنه آثر العزلة في موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الأحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش ، تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة . لكن مع ذلك لا أقطع طعمي عنها ، فتدقني عنها العوائق وأعود إليها . »

ويتضح من أقوال الغزالي أنه لم يتيسر له المكوف التام على المجاهدة الصوفية أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصين الذين ثبتت أحوالهم واستمكت مواجدهم على أحداث الدنيا وعلائقها ، الأمر الذي يدعو إلى التشكك في حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان « المنقذ » يورخ حياة الغزالي إلى سن الحسین علی وجه التقريب فاننا لانعرف علی وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفي عنده في السنوات الأربع الباقية حتى مماته فربما استطاع الغزالي أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ المملكات النورانية وتمسكها من شفاف القلب .

° ° °

منالشة قواعد المنهج

١ — لقد ميز الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أي بين العقل والاتباع ، وحمل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو

منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الجميع وأن الانسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصا من العقائد والوراثه 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 الغريزة أو الفطرة الخاصة التى تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن ميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقا 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 الأولية قلعا وغير 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 ينتهى إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحدس الصوفى الذى يستند إلى المدد الإلهى النورانى ، فكأن اليقين العقلى المنطقى الذى طالب به الغزالي منذ البداية والذى رفعه 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 مثلا حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الأحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بفتحات المعرفة يعد تفضلا من جناب الحق أى أنه تعالى يخص فريقا من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم ، إذ ، الأحوال مواهب ، كما يقول الصوفية .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالي بل رجوعا إلى ايثار الله - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تنتفي المعرفة القائمة على المنطق العقلي بعد أن قطع المنهج خطواته الاولى للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الاولى وأصبح الذوق معيارا لليقين في سائر المعارف .

٢ - ولكن خروج الغزالي من هذه الازمة الشككية يشير تساؤلا ينتهي إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فاذا كان الغزالي قد شك في معارفه وحتى في معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله ؟ وهنا نجد حلقة مفقودة في دورة الشك الغزالية ، إذ أنه يصرح في موضع آخر من المنقذ أنه انتهى إلى إيمان يقيني بوجود الله بعد طول ممارسته للعارم الشرعية والعوام العقلية ومن شواهد كثيرة لاحصر لها ، أي 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 لآثار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالي إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقيني بوجود الله وهو مصدر النور الذي أرجعه إلى اليقين ؟ أو بمعنى آخر لا تستقيم دورة الشك عند الغزالي بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التي تكون موضوعا لتلقى النور الإلهي ، وهذا ما يحملنا على الشك في صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفي بقدر ما كان

طموحا إلى الناسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية ، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته 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 تفضيل طريق الصوفية ووجد أنه ينطوي على علم وعمل ، وجد أنه قد حصل عليهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولسكنه لم يجد في نفسه أو في سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الإرادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج إلى طول مجاهدة وإيمان في الرياضة والتأمل .

وحيثما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمة تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسى إلا بسند من الله تعالى الذى يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة . فهل نجح الغزالي حقا في تحقيق انطباق العمل على النظر ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به ، والغزالي يشير في هذه المرحلة إلى المصدر الإلهى للمعرفة يجعله سندا للمعرفة الانسانية بينما يكتمل في المرحلة الأولى بالإشارة إلى النور الذى يكون سببا في رجوعه إلى اليقين .

٤ - ونرى أخيرا أن الغزالي لم يستغل منهجه في كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية في إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصا في مسألة حشر الاجسام وقدم 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 الانسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فمن رأى عجائب المخلوقات في السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ، يقول الغزالي في الاحياء : « أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسييره ، ومصرفة بمقتضى تدييره . . . » (١) .

وإلى جوار الفطرة الالسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب في نظره أن تؤمن بما ينطوي عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله . ولكن الغزالي يفضل الطريق المباشر في معرفة الله أى الطريق الصوفي ، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب الشهادة الميانية ، أما المستدلون على الله بأشاره

(١) الاحياء : ج ١ - ص ٩٣ .

فهم العلماء الراسخون ، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجورين كما يقول في « المشكاة » ، وإذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية في معرفة الله على منهج الاستدلال البرهاني إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال .

فن حيث اثبات وجود الله يقول الغزالي : « إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث فإنه لا يستغنى في حدوثه عن السبب » .

أما حدوث العالم - وقد أشرنا إليه في موضوع سابق - فإنه يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون ، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبها لا بد أن يكون حادثا لأن التسلسل في الحركات سيستمر إلى ما لا نهاية وهذا محال ، فالعالم حادث وهذا الدليل يستند في مجمله إلى تسلسل العلل والمعولولات .

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثا 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 متعيز ، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثا ، وقد أبطال القول بذلك ، والله ليس بجسم ولا بعرض ، وهو منزّه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة وعن المقدار ، ولكنه تعالى مرتقى بالآعين 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 مثلا بطريق القمر والإستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة ، ومن ثم فهو يتمسك بالتزيه المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث اثبات الوحدانية فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » (١) .

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثاني إلى مساعده لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ، ويساويه ، ولا ضد له فيتنازعه ويناقضه . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالي من الألوهية بين الموقف السنّي - الذي يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم - وموقف الأفلاطونية المحدثة الذي يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعاً للعالم لا حقيقة له في ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شيء واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحلها أما ما عدا ذلك فهو ظلمة وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السنّي في الأحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالي الأشعري-المتكلم أما الموقف الثاني (-الأفلاطيني) فهو يعرضه في «مشكاة الأنوار» ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالي السنّي المسلم وخصوصاً في إشارته إلى **نظرية المطاع** مما يتضح في صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي (٢) .

(١) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢) نمر هذا الكتاب مؤخراً الأستاذ الدكتور أبو الملا عفيبي ، وقد أشار في مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي ، ولكن المقارنه النصية المباشرة بين المشكاة وإحياء علوم الدين في المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالي ، بل أن الدراسة الفيلولوجية القدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأي (راجع بحثنا المخطوط بالفهرسية عن : « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى العالم الإسلامي ») .

٢ - الصفات الالهية :

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة في الذات ، وثمة صفات إلهية أخرى ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها ، فإله عالم بعلم وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومنتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقول غنى بلا مال ، .

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال أنها غير الله كما أنها ليست الله ، لأن الله ذات وصفات ، وكأن الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل ، (١) .

وإذن فالغزالي يلتزم الموقف الأشعري فيما يختص بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هي : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

أ (فمن حيث العلم يرى الغزالي أن الله محيط بكل شيء . بعلم واحد دائم في الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيراً في ذاته تعالى . ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، أي أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة .

ب (ومن حيث القوة : الله قادر على كل شيء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجهروت ، والخلاق جميعاً مقهورون في قبضته .

(١) احياء علوم الدين : ج ١ .

ج) الاوادة : الله يريد لأفعاله ، ومعنى الإرادة الإلهية عند الفزالي « 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 في غير وقته أي قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء ، حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لعجزوا عن ذلك ،

والإرادة الإلهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها اللاتمة بها على وفق سبق العالم الأزلي ، إذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الإلهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب الوحيد لكل عمل في الجماد ولكل فعل في الحيوان والإنسان كما قال الأشاعرة .

وقد عبر الفزالي في قوة عن المذهب الأشعري حينما انتقد مبدأ السببية وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقتراناً ضرورياً بينهما . والواقع كما يرى الفزالي أن النار مثلاً ليست سبباً

للاحتراق وكذلك الشرب ليس سبباً للرئ بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساوق، 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 الفزالي أن من ثبت عليه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته ، فالله حي .

هـ (السمع والبصر : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهي توجد في المخلوق ، فكيف لا يكون الله سميماً بصيراً بينما يكون المخلوق أو المصنوع أكل وأسنى وأتم منه . فالله إذن سميع بصير .

و (الكلام : الكلام على نوعين : كلام نفسى قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للأصوات .

وكلام الله أزلي 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 الإلهية جميعاً لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها إلا بالإسم 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 ككشفاً كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة ، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة ، ومنها ما يتعلق بغيره بدون كشف ولا تأثير كالسلام .

٣ - الأفعال الالهية :

يرى الغزالي :

أ (أن كل حادث في العالم فهو من فعل الله وخلقته واختراعه ، لاخالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنمهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته .

ب (الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق في عباده دون مراعاة للأصاح ، كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد الغزالي أفعال الله في الأحياء في عشرة أصول تشير في مجموعها إلى أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقته ، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الإكتساب . وهي جميعها مقدرة بقدرته الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بالاكْتِسَاب .

والأفعال الاضطرارية تصدر عن اللسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها، وأما الأفعال الإختيارية 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 والناهي ، والله يستطيع أن يكاف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على إيلاء الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير . وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصاح لعباده ، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة . الله أرسل محمد (صلى الله عليه وسلم) وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته . والقضايا الأربعة الأخيرة تعتبر رداً على المعتزلة .

وإذن فهذه الأصول العشرة التي يشير إليها إنما تجعل من موقف الغزالي موقف مسلم سني أشعري يحارب المعتزلة ويلجأ في سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية .

ثانياً - الصانع :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، واثباته لحدوث العالم تمثيلاً مع الموقف الديني احتراماً مع الوقوع في الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالي قضية حدوث العالم في احياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتدياً المثل أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام .

وقد ذكر الغزالي أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون ، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذي يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع في التنفيذ وفق مخططه ، فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة .

ولكن هذا التصوير الأفلاطوني لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الديني بهذا الصدد ، ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان في العالم احتذاء لصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلي ، فكان الصانع منح العالم صورة الأزلية . وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفطنوا - كما ذكرنا في موضع سابق - إلى الأسلوب الأسطوري الذي التزمه أفلاطون في محاورته تباؤس التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ، ثم أن هذا العالم المحسوس ستحدد مصيره الأنطولوجي بعد

نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للمديم وأنه ظلال وأشباح زائفة ، فكان التسليم بوجود العالم الحسى الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسعى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق .

ونحن نجد عند الغزالي أيضاً موقفاً آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شيء هالك إلا وجهه الكريم . ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلف صفة الوجود الحق عن عالم الخلق ، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنمه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله .

ويبدو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها في الإحياء لا تحمل الطابع الأفلاطوني فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التي استخدمها في قضاياها فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدتها الله وهي : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينها عالم الجبروت . وعالم الملك هو العالم الحسى الجسماني السفلى ، وهو آثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب له ، أما عالم الملكوت فهو العالم الروحاني المعلى العلوى ، وقد أوجده الله بأمره الأزلي وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد في عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فالعالم الملكوت إذن هو العالم العقلي وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن الإشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلي وقد ترمز إلى عالم البرزخ الذي سيمس به السمروردي فيما بعد بعالم المثل العلقية

والذى يرجع فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ما سنرى تفصيلا حينما نعرض للموقف الاشرافى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس ، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل ، وعلى الرغم من أن الغزالى يعرض لنظرية المشائين الاسلامية فى « مصارج القدس » ، ويستخدم مصطلحاتها الاساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة الا أنه لا يستعمل الفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفى باستخدامها فى عرضه لنظريته الافلاطونية عن العالم فى الاحياء ، بما يشير كثيرا 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 أحده الله بأمره ، وليس الأمر الإلهى سوى القدرة الإلهية التى تمارس الفعل عن طريق الارادة من حيث توحد الفعل و ارادة الفعل فى ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القدرة بقوة منتجة بما لا يسمح بوجود تمايز بين الأمر والنيات الإلهية وإنما أشار الغزالى الى « الأمر ، لى يستبعد فكرة الخلق عن طريق المهاسة التى تقتضى اضعاف الصورة المادية والمكانية على الخالق والمخلوق على السواء .

والواحد متقدم على « الأمر ، تقدم ذاتى لا زمانى ، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثا لا قديما ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكأن حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هذا فاننا نجد فى هذه النظرية ابتعادا عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضا إلى عدم التقاء التفسير الافلاطونى لحدوث العالم مع

النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالي بين الموقفين ، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم ، واصراره على القول بالحدوث كما ورد في النصوص الدينية ، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالي هي المسلمات الشرعية ، وهذا هو الأسلوب الذى يلجأ إليه فى كثير من المشاكل التى يستعرضها ، وسواء نجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لا بد من أن يلتقى مع الشرع وأنه فى حالة استمصائه عليه فهو ملازم — صدورا عن قاعدة الايمان — بالالتجاء نهائيا إلى الشرع دون حاجة إلى التماس أى تفسير فى نطاق النظر العقلى .

ثالثا - الانسان :

يشير الغزالي فى الرسالة اللدنية الى أن الله خلق الإنسان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للسكون والفساد والمركب أو المؤلف الترابى الذى لا يتم أمره الا بغيره . أما الشئ الآخر فهو النفس وهى جوهر مفرد منير مدرك فاعل محرك ومنتم للآلات والاجسام .

ولما كان الغزالي قد فسر فعل الخلق بحسب نزعتة 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 من العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد المخلوقات ، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالي إلى تلمسه لنوع من المطابقة — بضرب من المماثلة — بين الذات الإلهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالي — انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة والإنجيل والقرآن — إلى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله ، وذلك من حيث الذات والصفات والأفعال فحسب لا من حيث البدن وقواه .

فن حيث الذات نجد أن الروح الانسى أى الذات الإنسانية قد خلقت على شاكلة الذات الإلهية فهي مثلها - مع الفارق - قائمة بذاتها ليست بمرض ولا بجسم ، وليست جوهرًا متميزًا ومن ثم فلا تحمل فى المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنها . وكذلك ليست داخل البنن والعالم أو خارجها .

وأيضًا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مرید سمیع بصير والله تعالى كذلك .

ومن ناحية الافعال نجد أن الفعل الإنسانى تكون الارادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرئسة فى خزانه التخيل فالارادة تؤثر فى القلب والقلب يؤثر فى الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الاعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق (١) .

وكذلك يتم الفعل الإلهى فى العالم الأكبر ، فلا يحدث الفعل الا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الازل فى اللوح المحفوظ كما ذكرنا .

وعلى ذلك فالتأزى كيف تحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الإلهية ، وقد ورد فى الخبر النبوى الشريف « أن الله تعالى خلق آدم على صورته » .

على أن الغزالي لا يكتفى بتصوير الذات الانسانية حسب الذات الإلهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالانسان فى هذا العالم ليس ذاتًا روحية فحسب ، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجى « لانسان عالم الشهادة » المكون

(١) روض الطالبين ، ص ١٧٧ .

من نفس وبدن والذي يمارس حياته وأفعاله في العالم الحسى وينتظر الجزاء عليها في الدار الآخرة . ولهذا فقد استعار الغزالي الفكرة الهيكلية التي تجعل من الإنسان عالماً أصغر مشابهاً للعالم الأكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محي الدين بن عربي ، فيصبح الوجود الإنساني الصغير سر الوجود العالَمي الكبير .

يرى الغزالي إذن أن الله خلق الإنسان على صورة العالم : « فإله تبارك وتعالى خلق (الإنسان) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه ، (١) .

فالعالم بأسره إذن وهو العالم الأكبر كالشخص الالهي البشري له زمانه وبدايته ونهايته ، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر ، فالبدن الالهي يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ . هذا بالإضافة إلى أن العناصر الأربعة تتدخل في تكوين جميع أعضائه والالما كان في استطاعة الإنسان أن يحس بهذه العناصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها ، وهنا نجد الغزالي يطبق مبدأ أرسطو الذي ذكره في كتاب النفس وهو (أن الشئ يدرك الشئ) .

أما النفس الإنسانية فهي تشبه العالم الأعلى وهي ذات طبيعة إلهية والالما استطاعت أن تعرف العالم الأعلى والملوكوت 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 الأصلية السليمة التي هي الدين الطبيعي أي الإسلام . وعلى ذلك فإن الغزالي كأفلاطون يرى أن

(١) معراج السالكين ، ص ٢٢ .

النفس ترقى في سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت ان تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف انها غريبة عن هذا العالم وان هبوطها اليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز اليه بالمعصية ولهذا فهي تظل دائماً الشوق والحنين للعودة الى جوار الله .

وكلما ازداد تذكر النفس لاصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت ون عالم الربوبية، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الإلهي يكون سبباً لاستمرار حبسها في العالم الحسى وحجبها عن الوصول الى العالم الأعلى .

(ا) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن :

بعد أن أشرنا الى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الإنساني ، يتبين علينا ان نستعرض بجمل 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 نفس النزعة التخيرية الجامعة التي تشيع في كتاباته ، والتي تتم عن رغبة عارمة في الاحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهب واضح المعالم، غير أنه رغم تمدد المسالك بل وتعارض الآراء التي يوردها أحياناً فان منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذي يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والايان المطلق بمقتاضه : ولهذا فأننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذي عرفه عن طريق مذهب الفارابي وابن سينا ، وتارة اخرى يقبل موقف أفلاطون ويرى انه متفق مع العقيدة وأيضا 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 بمرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة وهنا نراهم يفتني براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كله مسلكاً 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 وللشواهد 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 مدبرة له وأضحى هو آلتها .

ب (خلود النفس ومصيرها :

للغزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس ، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد في (التهاافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستنديين 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 والخبر 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 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 ادران الرذيلة ، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة - والغزالي من بينهم - أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت الى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل الى السعادة ما دام . إعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بلبقاء الموقوت في النار .

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي نفوس البله تلك التي لم تكسب الشوق ولم تحن الى المعارف ، فانها إذا فارقت الابدان وهي غير مكتسبة للذات ، فانها تصير الى سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة في الدار الآخرة .

وأخيراً نجد **الطائفة الثالثة** من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهينات الردية ، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الإصال 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 الى ما سبق من قوى - روحان من القوى : محركة ومدركة ، والمحركة

إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة .. الخ . أما المدركة فهي : إما ظاهرة كالحواس الخمس ، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحفاظة والمنصرقة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالي ، وهو يكتبني في « معراج السالكين » ، بذكر ثلاث قوى باطنية هي : الخيالية والوهمية والمفكرة .

أما النفس الانسانية فإن لديها - بالإضافة إلى ما سبق - قوة ناطقة هي العقل ، وله قوتان أحدهما عملية وهي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهي علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة .

والغزالي يتكلم عن معاني العقل كما أوردها المارابي في رسالة « العقل » ، دون أن يشير إليه ، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفسارابي وابن سينا بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل الهولاني ويليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيراً نجد العقل الفعال وهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب استعدادها لقبول إشراقه .

(د) المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الغزالي أن للمعرفة طريقين :

أولهما طريق الحواس والعقل النظري وثانيهما طريق الذوق والكشف أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس ، وهو تعلم وتحصيل للمعارف الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفي هذا النوع من المعرفة يميز الغزالي استخدام المنطق سواء في الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل إلى

تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فاننا نرى الغزالي في مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق المحاجة المنطقية .

أما الطريق الثاني للمعرفة فهو يأتي من داخل النفس إذ هو تعلم رباني واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى إستجاباً لإشراق العقل ، وهذه هي معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالي بين الوحي والإلهام فالوحي وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلي ، أما الإلهام وهو زينة الأولياء فانه يتولد من اشراق النفس الكلية ، ويسلك الغزالي مسلكاً أفلاطونياً بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود في النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذي يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة اشراق العقل ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم ومن هم يختلفون في قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فان المعرفة الصرفية المباشرة التي يشير اليها الغزالي في المنقذ وفي احياء علوم الدين وفي الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر في نظره أسنى درجات المعرفة على الإطلاق وهي وحدها التي تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلي الأعلى .

نظرة مجملة حول آراء الغزالي

لقد استعرضنا في إيجاز آراء الغزالي ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا في مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم أشعري وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفي يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والإتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة أو مستهصية . وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشريعة .

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين .

وفي معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات في نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية إيمان العوام ، وقد عارض المتكلمين في مشكلة الكفر والإيمان وأشار في « 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 فيتأفزون بما الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق ، ويعد موقفه هذا استمرار لموقف الأشاعرة المعروف بهذا الصدد ، ويتابع الغزالي موقف القشيري لتثبيت دعائم التصوف في محيط الإسلام السني ، 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 والخلاوة والتأمل .

ومهما تكن حقيقة اخلاصه في تصوفه إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجرين 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 - يعد من تلامذة الغزالي ، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن إنتهت ملكية الكتاب اليه بعد وفاة مؤتمنه السابق (١) والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالي رد على الامامية والاسماعيلية .

وأخيراً فاننا نحمد 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 الاكويينى وديكارت وبسكال .

وقد تابعه الشاذلى وتلاميذه وقال الشاذلية - في شمال افريقية - بصراحة انهم يتبعون آراء الغزالي التى استقاها من كتابات أبى طالب المكي .
وأخيراً فاننا نرى أن الغزالي على الرغم من تعثره الواضح فى التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التى يوردها إلا أنه قد أفلح فى استمراضه لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .

(١) المجلة الالامية ، المجلد العشرين ، ص ١١٣ .

الفصل الخامس عشر

أبو البركات البغدادي^(١)

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

١ - حياته وآثاره :

هو أواخر الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ أي بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ هـ) وقبل ميلاد شيخ الإشراف بسنتين (٥٤٩ هـ) ، وقد كان أبو البركات يهودي المعبده ، ثم أسلم قبل تحرير كتابه ، المعترف ، وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات والثالث في ما بعد الطبيعة .

هذا وقد عني بنشره سليمان الندوي بتكليف من دائرة المعارف العثمانية في حيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ - راجع مقدمة هذه النشرة ج ٢ ، ص ٢٣٥ وما بعدها - راجع أيضاً مقال pinès في مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes juives رقم ١٠٢ سنة ١٩٣٨ ، وكذلك مقال Zobel في دائرة المعارف اليهودية ، رلين سنة ١٩٣١ مادة (*Hibat u-llah*) وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبي البركات ، يبدآن آراءه إلى الفكر اليهودي ، ومن ثمة فهما لا يعرفان بصفحة إسلامه ، (راجع أيضاً ابن أبي أصيبعة عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أي دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام في تاريخ الفكر الإسلامي .

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب العدد اثنان عشر سنة ١٩٥٨ وقد آثرنا إعادة نشره توطئاً للدراسة سببها عن مذهب أبي البركات الذي بهد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السمرودي المتول .

٢ - مذهبه ونقده لابن سينا :

لاشك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوعاً عند مفكرى الاسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينوية أن يجد له مكاناً مرموقاً فى وسط يروج بأراء المشائية الاسلامية ولذلك فقد توارت محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام .

وسنحاول فى هذا المذهب أن نعرض أولاً ، لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية ، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية ، ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبى البركات الفلسفى .

بعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف الفلسفى كما نجدتها عند السهروردى (١) ومحيى الدين بن عربى (٢) ، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء ، سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلاسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما نرى فى المنقذ (٣) .

على أن مسلك أبى البركات لم يكن هيناً رغم اتجاهه الجوفكرى فى القرن السادس الهجرى إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف

(١) راجع للمؤلف « أصول الفلسفة الإنشائية عند شهاب الدين السهروردى » فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضاً مقدمة كتاب « هياكل النور للسهروردى ، لمر وتحقيق المؤلف » .

(٢) راجع الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى للأستاذ الدكتور أبوالملاء عفيفى .

(٣) راجع مقالنا عن « الغزالى وديكرات » فى مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة

١٩٤٦ ، حيث نتعرض لموقف الغزالى فى المنقذ من ناحية منهجه الشكلى .

سهلاً أيضاً لأن ابن سينا كما ذكرنا - كان مسيطراً على الفكر الفلسفي ، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم في إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كذب بحقيقة موقفه الفلسفي بقدر ارتباطهما بالظروف والملازمات التي صاحبت ظهوره ، فهو أولاً قد هجر معتقد اليهودى وارتضى الاسلام ديناً ، وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضع نقد للفقهاء الممارسين للنظر الفلسفي على وجه العموم .

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلي ابن تيمية (١) ، الذي دافع (٢) عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه في الخلق والالوهية ، وقد يكون في اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالإضافة إلى ما قد يكون مثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للأباء أو للشيخة .

أما الموقف الثاني فيتمثل في نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبي البركات في الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة في ذات الله (٣) . وهو يعقد فصلاً في كتاب المطارحات (٤) عنوانه « في إبطال قاعدة لابي البركات وفي سبب انطباع الحكمة » يقول فيه :

(١) راجع

Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi a-Din Ahmad ibn Taymiya, Le Caire 1939.

(٢) راجع لابن تيمية « الرد على المذاهب » ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً ضهاج

سنة - ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقدمة « المتبر » ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٣) راجع كتاب « المتبر » ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ « فيكون من أمثال الله تعالى

لقديم الذي هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، بل انزال الغيث وتحريك الرياح » .

(٤) كتاب الغارح والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، طرفة ١٧١ ، ١٧٢

ص ٤٣٥ وما بعدها .

« ومن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها لسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولا حقة . . . فأثبت له (إذن) إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لاتنأى ، وخالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه والإسلامية التي انتقل إليها ، « فلا عقل ولا قرآن ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذا . . . ثم إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحكيمة فكان يجب عليه أن يطالعها أولاً ويضبط معانيها . . . (١) وإنما تأتي لمثل هذا المجنون القدر الإتيان بمثل هذه الهديانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة (٢) . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات) وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الأشياء . وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بمجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالسواس فلا يعذر عليه . »

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة — على ما يقرر صاحب المطارحات — فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذي يعنيننا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أي السهروردي نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب والمعتبر.

(١) المرجع السابق رقم ١٧٢

(٢) هذه العبارة إلى الحكيم أو الإمام القائم — راجع مقدمة كتابات حكمة الإشراق

السهروردي ، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامة بين الطائفة والسهروردي » مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونية سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢ .

في نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلاً عنه .

وثمة ظاهرة أخرى استشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لا بد من أن يبرز مذهب وسيط يهد لظهور الأفلاطونية الكامنة في ابن سينا ، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفيلسفي لظهور التيار الأفلاطوني الإسلامى الواضح عند السهروردي وتلامذته إلى المصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقدي الذي، إن تصر له فقيه حنبلي متزمت وعارضة وتأثر به فيلسوف إشراقي ؟

٣ - مشكلة الألوهية (١) :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخالق والألوهية ، فبينما يضع ابن سينا ، الواحد ، في قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات ، فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو وجوده . وإذن فوجوده هو هدفه من فعله والموجودات كلها صادرة عن وجوده (٢) .

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيولى تعمل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج

(١) راجع كتاب « المتبر » ج ٣ ص ٦٦ - ٦٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

إلى محل (١) وفي هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيمطل القدرة الإلهية ويحمل الله أقل كلاً من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكميات معاً ، وليس في إدراك الله للجزئيات الحاق للجسمية بذاته المتزمنة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات (٢) وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالإستدلال . ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما ندرك المرقى بالعين فلا يحتاج عنها شيء ، فلم لا يكون إدراك الإله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتاج عنه شيء بشيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكها لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حاول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بشكل في بجسد كما قاله الجسمون . (٣)

وإذن فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٤) ويحمل عليه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طوائف الجمنمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكال فائق .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذي يقترب من وجهة النظر السنية

(١) المرجع السابق ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٤) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً . القشة هذا الموضوع و الفصل

الثالث عشر من هذا الكتاب .

إستعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ،
فالمؤلف مثلا يطلق على ، الله ، أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ،
ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالي ،
وسنرى أن فيلسوفاً كالسهروردي يأتي بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته
الإشراقية ، فالله عند أبي البركات وعند الإشراقيين هو نور الأنوار ، (١) وهو
القاهر ، (٢) و الجواد ، (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد : إن العارفين
وخدمهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم
يدركونه إدراكاً مباشراً (٤) وفي رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية
الإلهية هو نور الأنوار ، ولا عجب أن ينطاع (٥) للداعي به (أي بنور
الأنوار) ما في السموات والأرض جميعاً (٦) ويصدر عنه (نور الأنوار)
وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو
مبدأ المبادئ فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الأظهر في
الوجود الأسبق ، واللاحق بالوجود . . . فهو الأظهر في وجوده وإن هو إليه
أقرب والأخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد ، (٧) .

وإذن فهناك نوعان من النور: الأول خفي وهو النور المعقول ويشتمل على
الذوات النورانية كاللوهية والملائكة وسائر الروحانيات أما النوع الثاني من
النور فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشماع الصادر عن الشمس
المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهي ظلام كثيف .

-
- (١) المرجع السابق ١٢٨ ، ١٢٩ .
 - (٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨ .
 - (٣) المرجع السابق ص ١٢٨ .
 - (٤) المرجع السابق ص ١٢٨ .
 - (٥) إشارة إلى نظرية الشماع عند الصوفية .
 - (٦) المرجع السابق ص ١٢٨ .
 - (٧) المرجع السابق ص ١٢٥ .

فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة : فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (١) .

ولا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك مما يمرض له صاحب . المعبر ، 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 منها صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يمرض مذهب في . بنساء الوجود . .

كيف ينشأ الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو ميكانيزم الخلق ، الذي يفسر عمليات الإيجاد وتشيد الوجود ؟

بيدأ أبو البركات أولاً بإستعراض آراء المشائين الإسلاميين في الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظره قد أثبتوا إلهاً واحداً من كل وجه لاكثره فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده (٢) ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٣) ، فأول ما وجد عن الواحد شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لأجل ذاته (٤) .

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥٠ .

ويجمل المؤلف تهصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : « قالوا : (أى المشائين) إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل 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 العلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس العلك الأول المحركة له ، والذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة ، عقل بعد عقل وتتكرر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهي 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 الأفلاك بما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية ، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها . وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالاهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله . (١) .

ويتابع المؤلف - فى موضع آخر - تعريضه بالمشائين وبمقدمهم ابن سينا ، فيرى أنهم يضمنون مبادئ مذهبهم وضمماً دون إيراد براهمين وحجج مقنعة ،

(١) المرجع السابق ص ١٥١ - ١٥٢ .

ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله ،
يهول . « فهدى » . « كفة آه » . دورها كالخبر ، ونصوا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض
ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان . ١-م
عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون
والمتبعمون ، (١) .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى إستعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن
سينا ، أن تناقش النصوص التى أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشأى
بصفة عامة أولية ، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

أولاً : إحساس المؤلف بالإضطراب والإختلاف البين فيما يتعلق بأقوال
المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن
حفاً حصر عقول الأفلاك فى عدد معين ؟ ثم أن العقل الفعال هل هو عقل فلك
القمر المختص فى نفس الوقت بالتنوع الإنسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن
عقل فلك القمر هو وحده المختص بالتنوع الإنسانى ، وهو رب النوع على ما سيقول
به الإشراقيون ؟

ثانياً : لاحظ المؤلف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة فى الأفلاك ،
فجملوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت إختلافات علماء
الهيئة فى أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو
دوهم (٢) Duhem ، وكذلك فإن أميل برييه (٣) E. Brehier يذكر نفس
الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلاطون ، وجدير بالذكر أن تاسوعات
أفلاطون هى المصدر الرئيسى الذى منه المشأون من الإسلاميين مذهبيهم
فى الصدور .

(١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) Duhem : Système du Monde (٢)

Bréhier (F.) : L' Intelligence Chez Plötin (٣)

ثالثا : ينتقد المؤلف المشائين الاسلاميين في أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ، ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبيهم : وأفلوطين لم يحتمل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو .

رابعا : يظهر بما أوردناه من نصير ، والمعتبر ، أنه كانت للشائين سلطة كبيرة على الفكر الاسلامي في ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم في آرائهم مخالف ، بما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوحي هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا عقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلي ؟ وإذا كانت وحيًا فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تنضح لنا صعوبة موقف أبي البركات النقدي في عصر يهجم بالمشائية ويحفل بمفلسفيتها .

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 المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن تسلم بصحة هذا المبدأ الأساسي عندهم ؟ فيرى :

اولا : أن هذا المبدأ صحيح في ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً ، ذلك لأنهم - في نفس الوقت الذي يقولون فيه أن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول - يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن الزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ (١) وكان آخري بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الأول ، ويجعلوا في

(١) المعتبر ج ٣ صفحة ١٥٦ ، حيث يقول « قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ، ولا يبني عليه ما بنوا ، فلم قالوا في المبدأ الأول أنه لا يصدر عنه إلا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة بل من جهة ثقلانه وتصوراته ... » .

الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جملوا في الثاني وهو بالاول اول ، وكأوا يقولون : - عرض قولهم أن الثاني بما يعقل الاول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - أن المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدايته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصل في الوجود معه كان بما يحق له يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عند دعوى مخلوقاته ، فيوجد ثان لاجل أول ، وثالث لاجل ثان كما جاء في خبر الخليفة ، أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلها ولدان . لست أقول أن الرأي هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلى لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلا ، (١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للشائين آراء لو قالوا بها لما قاضوا المبدأ الذي أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجودا واحدا ثم يخلق لهذا الموجود موجودا آخر مع بقاء الواحد الاول سلة أولى لمدين الموجودين دائما . فالرجل قد يشتري عبدا ثم يشتري عبدا آخر لهذا العبد وعبدا ثالثا لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطا بسيدته في نفس الوقت الذي هو مرتبط فيه مع العبد السابق له في الشراء والذي اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الآراء إلى إثبات صحة مبدئهم الصائل بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة في بدء الخليقة . فالمتأثرون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ

(١) المرجع السابق . نفس المرجع .

فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بوجودات أقل في الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً (١) .

ويتساءل أبو البركات قائلاً : . لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوبد . . فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بغيره ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده - موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره ، (٢) فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ، ويقتني فرساً ، ويشترى له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعماً عنه ، والذى عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... (٣) . فمكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتسكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتكون عن العلة الأولى كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أعمال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث وتحريك الرياح (٤) فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبادئه الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الخلة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمناً : الزمنى لأجل الزمنى والمتأخر

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ .

لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كآلات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتنسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائما 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 أشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة 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 لسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور ، (٢) .

فكان صاحب ، المتبر ، يرى الوجود غاصا بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون 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 عليية ضرورية فيما بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما العلة العلوية في اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات يذم الضرورة العلية في التلبيمة ويعلق عمالية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفي هذا الموقف أيضا لقد لجرهية الموجودات ولفكرة

(١) المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الاسلامي .

ثانيا : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حدا للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إتجاها واحدا فقط هو الاتجاه الطولي ، فان (أ) ستصبح علة (ب) و (ب) علة (ج) و (ج) علة (د) . . وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المذالف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على لسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكرر إلا طولا ، حتى تكون أ علة ب ، و ب علة ج و ج علة د . وكذلك إلى المعلول الأخير كاتنا ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولة ، ونحن نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددهما ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا له كاللسان والفرس والسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما ، هو معلول له، (١) يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فإن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات - كغيره من الاسلاميين - لم يتعرض لمناقشات الاكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يخصص طرفا منها

(١) المرجع السابق ص ١٥١ .

ويوجز بعض ما أورده أفلاطون في محاوره ، بارمنيد ، في الهيات الشفاء حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للوضوع في محاوره ، فيليب ، ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم يتقل عن محاورات أفلاطون مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والاعداد في الميتافيزيقا وعلى ذلك فقد جاء تعرض الاسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفكر اليوناني قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥ - نظرية ابي البركات في الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد ابي البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن اتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيدوا بذلك القدرة الإلهية . أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فإنه يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجودا واحدا بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته في بدء الخليقة ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي ، وكما يصدر الموجود الثاني عن الحق الأول أي الله عند المشائين نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضا ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه في الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف : ، فالذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجودا ثانيا

لأجل الأول فهو أيضا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله فهو للأول غاية أولى . وهو الغاية القصوى ، والثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية ، وهي الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فان كل شيء من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شيء ، فاذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعني يوجد مجردا لأجل ذاته وموجودا لأجل الموجود الذي أوجده بذاته . فتسكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه . وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تتبدى الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتناقص إلى نهاية وغير نهاية في الأزلي والزمني ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزمانيات والحوادث والمتغيرات . . . (١) .

وهكذا نرى أن الله يتدخل في الزمان بعد أن كان الفعل الإلهي أزليا خارج الزمان ويتصل فعمله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلا بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف ، فان ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلا فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلا من الشمس وانعكس على حائط آخر (٢) أي أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية

(١) المرجع السابق ص ١٦٣

(٢) المرجع السابق نفس الموضع .

ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالقاهر الحقيقي هنا هو ضوء الشمس والشمس هي العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس في هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيهه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلاطون وقول الاسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهي راجعة كلها إلى وجود الأول دون أي ضرورة عليه وليس لهذه المخلوقات أي أثر في اتجاه الفعل الإلهي فهي لا تصف إلا بالإنفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترّب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلاً بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته 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 ، وهي الرباط الذي يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول ، ، هذه الحاجة هي التي تقتضي صدور الفعل الإلهي وتمنحصر عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب «المعتبر ، تم عن حذره البالغ من الوقوع في شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولي تنازلي ، وينتهي إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات في كل الاتجاهات . فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف في اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي ، كالشمس ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدورا ضروريا بل هو فعل لإرادة صادرة عن

إرادة مطلقة تامة لما معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تنطق به بالمرض .

٦ - النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنتظريية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الإلسانية وقواها (١) . وقد اتبع المؤلف نفس المنهج الذي اتبعه في المبحث الوجودى ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشائون عن عقل هيولانى أو منقل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكة وآخر بالفعل (٢) ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل - وهو واحد غير منقسم - إلى هذه الأقسام ، وكيف يمزجون 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 تحمل الصور المعقولة فى الهيولانى ؟ .

وقالوا أن النفس الناطقة التى هى نفس الإنسان هى عقل هيولانى وعقل

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلاً أنهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل Voies » كما أوردها اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العقل ، 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 المعلى والنظري « المعتبر ج ٣ ص ١٤٩ » والواقع أن هذا النقد فيه حكتير من المبالغة فذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المصنوع للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظري والعقل المعلى (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة الفصول ٥ ، ٦ ، ٧) .

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل الفصالى -

راجع أيضاً المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ج 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. 80.

بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بـصور المعلومات ، وقبل ذلك فهي نفس محرّكة للبدن ، فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .. وما قالوا (أى قدماء اليونان) هكذا . بل قالوا أن للازليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدة هيولى . تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموها كليها هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هى وهى هو فيكون العقل والماقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جداً . . . فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟ (١) وإذا عقل أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولاً ، فهو إلسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ 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 المحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقنم الوجود للحلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلبها وأمرها . فبأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ، ويسمى ذلك عقلا مطلقاً ؟ (٢) .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه المعقول المتعددة ، بل

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) م ٠ ص ٣ ج ٣ ص ١٤٣ .

انهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقرأها التي عبروا عنها بهذه التسميات إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة . الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعّال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائماً .

وقد اصطدم صاحب «المعتبر» بفكرة العقل الفعّال^(١) ، وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة وسرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعّال الذي قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثّل الأفلاطونية . وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب «المعتبر» يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على السكّال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون حاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة السكّال^(٢) ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعّال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع ، لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل . وينتهي بها إلى كمالها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعّال تقديراً وحدساً ولا يجعل ضرورياً لازماً ، بل من طريق الأولى والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء » ،^(٣) .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس

(١) راجع تفصيل النظرية في « النجاة » ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفاء - ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) مقرة ٦٦٠ وأيضاً :

(Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thiery, to IV, 1929-1930 « les sources gréco-arabes de l'augustinisme avannisant » .

(٢) نجد نفس الفكرة عند أفلوطين، راجع التاسوعات (التثاوية الرابعة مقال ٣ فصل ٦

(٣) كتاب المعنبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ مقرة ٦ سطر ١٥ - ٢٠ .

من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتسامح في نفس الوقت
عنا 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 القريبة التي عنها تصدر وجود النفوس الانسانية ، وبحسب ذلك يرونها
واحدة النوع والماهية والطبيعة والفريزة لا تختلف في جواهرها ، وإنما تختلف
في حالاتها المرضية التي تلحقها من جهة الابدان وأمزجتها والتعاليم ، (١) .

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد
أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها
وماهياتها بالتنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ،
ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والتنوع ، ولم يبق
شك في كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحاً شافياً ، هل لكل نفس من النفوس
البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها ، (٢) .

يبدو 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 يكفي معلم 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 أمام تحول واضح المعالم في التفكير الفلسفي الاسلامي

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٢ أى أن الجسم هو مبدأ التعرض للنفس وذلك حسب
مذهب أرسطو في النفس .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ - ١٠٣ .

فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جملة المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكرر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لسكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الانسانية ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحي للنفس الانسانية . هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلي ذي البعد الطولي ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضي بالإضافة إلى البعد الطولي ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائي ، وسنرى أن فعل الصدور العرضي وتكرر الوحدات الروحية في مستوى واحد سيؤدي في النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الاشرافيين (١) .

وإذن فالنفس الانسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهي ذلك لأن عللها توجد في هذا العالم الأهلي ، ويرجع لإختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب السكالم إلى شرف عللها ومراتبها في العالم الأعلى (٢) .

ومن النفوس الانسانية ما يستطيع — بفضل الحدس أو الاشراف — أن يدرك الأنوار العالية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التي تعنى بها الباصر الحقيقي من اللسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به ، هو النور الملئكي . والعقل الربوبي ، فانها تقوى بأدراك ما في كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها ، (٣) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون

(١) راجع « حكمة الاشراف » طبعة كوربان فقرة ١٥٤ من ١٤٤ ، الطارحات فقرة

١٥٨ من ٤٥٠ .

(٢) « المعتبر » ج ٣ من ٢١٣ .

(٣) م . م . م ١٦٦ .

حلولها في بدن ، إلا أنها - أي النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من السكال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية^(١).

وإذن فهناك عالم أسمي يشمل جواهر مفارقة عالة مدركة غير متعلقة بالابدان ، هي النفوس الانسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الانسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقي في السلم الروحي إلى أعلى من مستوى علمها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى ، وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها ،^(٢) . فكان النفوس لن تتعد مطلقاً بعلمها ولن تصبح مساوية لعلمها في الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس ترتب في عالم الربوبية حسب شرف علمها ، وأفضل النفوس وأرفعها شرفاً ، ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعمره الملكوت الذين تدخل في زميرتهم ،^(٣) .

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة في 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 العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عنه أفلاطون ، انطلاق النفس من حبسها في الحس الأسر ، وخلصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسمى راجعة إليه تحثاً أضواءه القدسية كي تغد المسير وتسلك الطريق ؟

(١) م . س . ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) م . س . ص ٢١٤ .

(٣) م . س . ص ٢١٣ .

٧ - نظرية أبي البركات في العالم الملائكي :

(أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التي تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف « ملائكة » ،
رغبة منه في أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية ، والملائكة -
حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تواف عالم القدس ، وهي من آثار
الاشراق الإلهي . وهذه الجواهر المارقة لا تترتب في أنواع ولكنها تتمايز فيما
بينها حسب درجة شدتها وكالها الروحاني^(١) وتتميز الملائكة عن النفوس -
وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة - في أنها خالصة المارقة إذ لا توجد أصلا
في مادة كما هو الحال في النفس الانسانية ، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم
أرواحا فإلهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها
ماهيات لا تحتمل الحلول في جسم أو هيئة محسوسة^(٢) .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هي المقول التي يقول بها المشاؤون
ويرتبونها تنازليا ، ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير
المحسوسات وإدراكها^(٣) ، وفي هذا معارضة لموقف ابن سينا الذي لا يرى أن
هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ،
وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يمترض على إدعاء المشائين نفي 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 .

(ب) هل الملائكة هي مثل افلاطون ؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبي البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم

(١) م . س ص ١٥٥ .

(٢) الموضوع السابق .

(٣) م . س ص ١٦٦ .

عقل فوق العالم الحسى ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى « بعالم الملائكة ،
والعالم الربوبى ، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطون 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 الذوات
الروحية مثلا كذلك التى قال بها أفلاطون ؟

يتناول صاحب «المعتبر» هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل
كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثارا لعالم النفس ، أى أن موجودات
عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة فى عالم
العقل أو العالم الإلهى هى مثل أو نماذج وهى كالتقاليب التى يتخذها الصانع
للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون لسخة منه ، « فلذلك قال
أفلاطون بالمثل والتقاليب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات
مثلا واستختمها وهى أم الكتاب (١) .

وفى هذا العالم المثل نحمد نارا لا تحرق ، وأضدادا لا يفسد بعضها البعض
الآخر ، هذه الصور أو المثل هى علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات
تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهى صور فى
الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقه لها ، وكذلك النفس الانسانية لديها صور
الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية
التى هى صورها (٢) .

(١) ٢٠٠ س س ٩٢ .

(٢) ٢٠٠ س س ١٤٤ .

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ - أنه حينما يضع المثل في العقل الإلهي لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد في تاسوعات أفلوطين ، ويمود فيردد موقف المشائين المسلمين بما يشعرونا بالتناقض في موقفه .

٢ - أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مثلاً ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك ، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً ومثلاً للوجودات ، وبذلك تعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالي الأعلى في ذات الله ، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالي الأفلاطوني في العهد المتأخر بعد العرض الأرسطي له . ولكن نصوص «المعتبر» لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ - يبدو أن المذاهب قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - في حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الوجودات المينية التي هي صورها ، أى أن المثل الموجود في الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذي ينطبق عليه .

٤ - ليست هذه المثل - وهي صور في ذات الله - « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودي الخاص بها ، ولها وظائفها التي تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

(ج) الوجود في صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بأن وضع المثل في الذات الإلهية ، إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن

ملا الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث في 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 في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها في المادة ويستبق الأنواع بأفرادها ، وبسمى هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدبر شئون النوع ومرشده وممعله حسب قوانين الطبيعة .

و 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 الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو **حافظ الصورة** في المادة ومستبق الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مظهر بل محقق معـالوم ، فان حافظ الصورة ... واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ... في أنواع النبات والحيوان ... حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية (١).

فـكأننا 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 الایجاد تتخذ الصورة الملائكية كظهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أي دور فعال في عملية

الخلق كما أشار أبروقلس من قبل السياق مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل أن دورها الأساسي هو القيام بالتعليم والارشاد لأفراد النوع المسكفة به ، فهي الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور ، فان أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة ، حافظة الصورة ، وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة في عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلق الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كوني ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها في حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الابداع بالنسبة للحسوسات في عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم ، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وهذا يتحدد معالم المذهب في مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط والحقا القدره الخالقة بالله وحده أمر يتبعده عنه المشائية الإسلامية ويحبذه الموقف السني وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المفضل لموقف أبي البركات الفلسفي ، كيف أنه حاول جاهدا أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تسم بالطابع الأشعري ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التي انتهى إليها التطور الفكري الفاسفي 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 مثلاً 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 أبروقاس الأفلاطوني المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الانسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع - عن غير قصد - في شبك 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 حفظاً للقدرة الإلهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وأرجو 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 الاشرافيين وقلامذتهم .

الفصل السادس عشر

السهروردي الاشراقي^(١)

(٥٥٠ - ٥٨٨ هـ)

تمهيد :

لقد اعتقد الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت في الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالي الشديد لفلسفة 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 مداه في المحيط العقلي الإسلامي رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقي إلى نهايته الحاسمة . هذه النهاية التي أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في الفكر الإسلامي هي المرحلة الاشراقية ، وقد تزعم هذا الاتجاه الاشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول .

(١) راجع للدؤاف : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي المقتول وقد آثرنا أن نقدم هنا سورة موجزة لمذهب الاشراق وأجلنا الإشارة إلى المراجع التي تؤرخ حياة السهروردي إكتفاء بما أوردناه في دراستنا التفصيلية للموضوع ، راجع أيضاً للدؤاف الفقرة النقدية لكتاب هياكل النور وكتاب اللغات لسهروردي .

نشأة السهروردي :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول . ولقد لقب بالمقتول لثلاث أسباب . ولكن أتباعه فسروا كلمة « مقتول » بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد احتاط لقب السهروردي على بعض الكتاب والمؤرخين . فخططوا بيده 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 صرفياً شافعي المذهب له كتاب « عوارف المعارف » وتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردي الاشرافي فإن المراجع لا تذكر بميصلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى ، بل أن الشهرزوري تليده المباشر وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردي بين سنة (٥٤٥ هـ - ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان في عراق المعجم . اتصل في شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه . ومجد الدين الجيلي هذا هو أستاذ الفخر الرازي وكانت بينه وبين السهروردي مناظرات ومساجلات . وتذكر المراجع أن السهروردي الشاب قرأ البصائر التفسيرية في المنطق لابن سهلان الساري على الظهير الفارسي وكان ذلك في مدينة اصفهان التي اصل فيها عن كتب 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 بأمر خربوط عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح الهادية ويرجع (ماسينيون) 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 قضها في حلب حيث اجتمع بفقهاؤها وعدائها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشجيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا معاضد بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين . هذا هو مجمل المحنة التي ألمت بشيخ الاشراف حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم في قلعة حلب أو في مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات في سجنه .. الخ .

ولسكن العماد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراف ، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتليذه شمس الدين بقاعة حلب ، أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقهاء ابن جهميل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فأنها قالا : هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة... وأما لم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت في 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 : فأنه قادر على كل شيء ،

قالوا إلا على خلق نبي فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ ، قالوا : كبرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملة أنه سمي نفسه (التوحيد بالكسبية) . ويتضح من هذا النص أن المشكلة التي أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق بموقفه من الإمامية ، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الإمامة ممكنة دائماً وفي كل عصر لحفظ النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الديني الذي يجعل من النبي محمد حاتم النبيين . وقد اختلفت الروايات في طريقة مقتله ، فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيراً ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف ، وكانت وفاته أو مقتله في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبي أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزوري تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ ، وأخيراً نجد العهد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ .

مذهبه :

يعتبر المذهب الاشراقي في جملة مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه ، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الاشارات ، ويدور المذهب حول فكرة الاشراق ، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإيداعي الأول . وعن هذا المصدر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بارباب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي . يضاف إلى هذا أن السهروردي قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي 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 في أعداد لا حصر لها بل أنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الاشرافية والمشاهدية ، والتي تحدث أيضاً كنتيجة للجهاز العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتي تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها التراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبه .

غير أن تفصيل الفيوضات الاشرافية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صرفية حيث أن ايضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيراً فإن مذهب السهروردي لا بد من أن ينتهي إلى واحدية وجودية نورانية ، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومها قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الاشراف إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفي التلفيقي الذي راجت تعاليمه عند السريان، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التي تشيع في مؤلفات السهروردي فهي ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارئ بالأصل الفارسي للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعرية وكان السهروردي منهم .

الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي

مقدمة عامة :

نحن نعلم أن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية في المشرق إلى أن زال حكم الأمويين في الشام عام ١٣٢ هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها . مستقلة عن الخلافة العباسية في بغداد ، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف ، بلغت فيها الحضارة الإسلامية التي أسهم فيها اليهود والنصارى في هذه البلاد ، إبان القرن الرابع للهجرة شأوا عاليا في مضمار التقدم والازدهار ، فأشبعت حضارة المشرق الإسلامي في غضون القرن الثالث الهجري مع اختلاف في الطابع بين كل من الحضارتين . فبينما كانت الحياة العقلية في المشرق تنضج بتشعب في الفكر وتعمق في المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل ، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لا تكاد تظهر على أديمه أي انحرافات عن صلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأي ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك في الفقه ، وعرف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبي تحرق أمام عيذه حينما وفد إلى بلاد الأندلس ، في عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية .

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة . لهذا فقد كانت الورد تترى من المغرب إلى مناهل الثقافة في بغداد ودمشق والحجاز لكي

تفتقر من العلم الإسلامي في منابه ، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب من الشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب في بادئ الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعي والطب ، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا .

ورغم إنحلال دولة الأمويين في الأندلس في بداية القرن الخامس الهجري وقيام دول الطوائف ، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلي والفكري خلال هذا القرن . فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق ، ثم مؤلفات الفارابي وقانون ابن سينا في الطب .

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفي في الأندلس فتجد تأثير الفلسفة الطبيعية في ابن جبرول ، وأثر إخوان الصفا في باخيا بن باقودا . وقد كانت هذه الحركة اليهودية في نطاق التيار الفلسفي الإسلامي النازح من المشرق الإسلامي ، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودي بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب .

يبدو أنه لم يسهم في بواكير هذه الحركة الفلسفية في الأندلس ، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبي ، وظهر بعده ابن حزم ، وابن باجة وابن السيد البطليوسي وابن طفيل ، على أن ألمع شخصية ظهرت في المغرب الإسلامي هي شخصية أبي الوليد بن رشد الذي كان لها تأثيرها الذي لا يجحد في المغرب الإسلامي والمسيحي على السواء .

١ - ابن مسرة (١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربي لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبا ذوقليس

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحركتي الاعتزال والباطنية وقد توفى أثناء أدائه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره ، فاعتزل في جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفاً على دراسة مذهب أنبا ذوقليس الباطني ، ولكنه اضطر إلى الهرب إلى خارج الأندلس وزار مكة والمدينة واغترف من ثقافة المشرق ثم عاد إلى موطنه وهدد عبد الرحمن الثالث ، ولكنه عاد إلى الاعتكاف في جبال قرطبة وتوفى بها وحوله تلاميذه عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التي عرفت « كتاب التبصرة » الذي يتضمن مذهبه الباطني ، ثم « كتاب الحروف » .

وليس هذه تعاليم أنبا ذوقليس المبكرة بل هي مستمدة من الأنبا ذوقلية الجديدة التي مزجها آراء أنبا ذوقليس الطييمية بالأفكار الفنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد ، وقد أخذ ابن مسرة عن الفنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وأن النفس قد هبطت من عالم إلهي نتيجة للخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذي لا يتحقق بدون مرشد روحي وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة. وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار في إطار مذهب فيوضات مترتبة النزول ، وتنحصر مراتبها في 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 في حقيقة الجوهر الأول فهو عند أفلوطين الواحد ، أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية . وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولي المعقولة التي تعتبر مقوما لعالم المعقولات إلا أنه لا يضيفها إلى الواحد ، الذي يصل به إلى أعلى درجة في التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب . ونجد أن الكثيرين من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهيولي الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرلزي وصدر الدين الشيرازي ومدرسته فيما بعد .

أما الهيولي كجوهر أو فذلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية . وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة ، فهو يميز ويعزى إليه الفضل الأكبر في تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيمًا دقيقاً على بين خمسة أنواع للمادة هل رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة .

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم
الفيوض الذي يحيط بفكرة « الله ، وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع
إلى المصدر الطبيعي الأول لمذهب أنبا ذوقليس ، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية
التي تجسد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتي بفعل الحركة الذاتية ، وكان
أنبا ذوقليس الحقيقي قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما المحبة والكراهية حتى
يتلافى القول بوجود إله خالق . ونجد ابن مسرة يستخدم أيضا هذه الثنائية
الحركية ، رغم اعتقاده بالالوهية تمشيا مع الفكر الباطني والفيوضي بالذات ،
ولهذا نجد تجاوزاً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة
الإسماعيلية . وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقة ، وقلة عدد التلاميذ
والمحيطين به ، وهذا لم يمنع من أن يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر
الصوفي في الأندلس . وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفا في صومعته
بالجبال أو فاراً من الأندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق
كل مشتغل بالفكر الفلسفي أو بالأفكار الباطنية في الأندلس ، ولهذا نجد أتباعه
يؤلفون نظاماً باطنياً سرياً ويحملون على رأسه إماماً كما فعلت الباطنية في المشرق،
ويعد 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 ألتصق بطريقة صوفية تستند
إلى تعاليم ابن مسرة ، وقد تنبذ على ابن العارف تلامذة ثلاث قاموا بتدعيم هذه
الطريقة ونشرها وهم :

أبو بكر الملوركي في غرناطة وابن برجان^(١) في أشبيلية وقد ارتبط
اسمه بابن عربي فيما بعد ، ثم ابن قصى في « الفسار » جنوبي البرتغال

(١) راجع : تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة حسين مؤنس .

غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن فصي
المعروف ، بخلق النملين ، (١) .

٢ - ابن حزم (٢) :

لقد كان ابن حزم ظاهري المذهب في الفقه ، واشتهر بهذا الاتجاه بين
المسلمين ، الا أن الذي يهمننا في هذه الدراسة أمرين والأمر الأول اتجاهه
الافلاطوني في الفلسفة ، أما الأمر 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 نفسها أخرى شبيهة بها تتجاذب
معا وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحي هو الحب وهو يفصل هذا الرأي
استنادا إلى ما ورد بهذا الشأن في « المأدبة » لافلاطون ، 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 اليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضا
جوانب الحياة اللسانية في الاندلس على عصره .

(١) نشره أبو الملائقي في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

(٢) هو أبو محمد علي بن حزم المولود في قرطبة عام ٣٨٣ هـ . القاعر المفكر العقيد
الاسولي الاخلاق ، وكان من أنصار الدولة الاموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيرا للستظهر
وبعد مقتله انصرف إلى العلم وتوفي 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 يصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو في الاديان المقارنة .

أما في كتاب الفصل والنحل وهو في الدين المقارن فقرأه يحمى اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منها إلى اثنين ، وكل دين من هذين الأخيرين إلى فريقين . وهكذا يمضى في تصنيفه مستخدماً منهج القسمة الثنائية الأفلاطونية La Dichotomie الأمر الذي يقطع بتأثيره بأفلاطون ، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة محيطية باعتقادات البشر وأديانهم .

وابن حزم ينتهى في كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تبديل أو تعديل أو محوير ، ومنهم من بدل فيه وحوّر . ويقوم التصديق بحقيقة الدين — بحسب رأى ابن حزم — على أساس : الاقرار بوحدانية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الانبياء والرسول دون تعديل أو تبديل ، فيصان الوحي المنزل نصاً وحرفاً حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية ، إذ هو بداية الطريق الذى يوصل المؤمن إلى السر الإلهى .

٣ - ابن باجة (١) :

عاش ابن باجة في عصر المرابطين ، وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه .

(١) هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وابن باجة ولد في سرقسطة في القرن الخامس الهجرى ، ولنا نعرف تاريخ مولده ، ولكن المصادر تجمع على الإشارة إلى قصر حياته ووفاته عام ٥٣٣ هـ .

وقد كانت حياته مليئة بالالزمات إذ اضطرت إلى الفرار من سرقسطة إلى غرناطة بعد احتلال الهونى الأول لمسط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراکش حيث صار وزيراً في بلاط فاس وظل بها إلى حين وفاته .

وقد عرف من ابن باجة حبه للغة وتذوقه للموسيقى كالفارابى ، وهو بالفعل قد تأثر بالمطام الثانى في حياته وفي مذهبه وقد أشاه ابن طفيل بحق تفكير ابن باجة وامالته الفكرية .

وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البرت الأكبر .
أما آثاره الفلسفية فلم يستطع إتمامها ، وله رسالة في المنطق ورسالة في
النفس ، وأخرى في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة في الوداع ،
وأهم رسائله على الإطلاق رسالة تدبير المتوحد (١) .

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهي :

كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان .

وعلى الرغم من قصر حياته إلا أنه قد أحاط بعلوم عصره إحاطة واسعة
فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهًا يميل
إلى التصوف وإلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والالوهية وتحقيق السعادة
واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربي فيما بعد على هذا
الدرب) نجد ابن باجه يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالي في المشرق
الذي قال بأن العالم العقلي لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة ، فيرى الأنوار الإلهية
ويلتذ بها لذة كبيرة ، ويقول ابن باجه : أن الغزالي حسب الأمر حيننا
ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله في
القلب . بل الحق أن النظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده
الموصل إلى مشاهدة الله ، أما المعرفة الصوفية بما تنطوي عليه من صور حسية
فإنها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله إذ هي تحجب وجه الحقيقة .

(١) مؤلفه ناقص يقف عند الفصل السادس عشر ، وكان منك قد نقر الفصول الأولى

منه ، ولم يلبث أسين بلاسيوس أن كشف عن الجزء الباقي إلى الفصل السادس عشر .

فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الانسان 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 .

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فان الطريق الذي يرسمه الكتاب هو المنهج الذي يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة .

ولكن هذا المنهج ليس منهجاً صرفياً يستخدم فيه المرید أسلوب المجاهدة والتطهير ، بل هو تدبير الاعمال بالعقل ، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان .

ويشير ابن باجة إلى أن تدبير المتوحد (١) يجب أن يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الفاضلة ، وهنا نلمس تأثير الفارابي الواضح في فلسفة ابن باجة . ولم يكن ابن باجة فيلسوفاً نظرياً في فكرته عن الحكومة الفاضلة ، أي لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الافكار القبلية السابقة على التجربة ، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول اصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الامثل ، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشري أي من الفرد ، فتحقيق وجود الفرد أي المتوحد هو الخطوة الأولى في اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئاً بدون أفراده .

وحينما يتحقق وجود الافراد المتوحدين ينشأ بينهم تكافل وتضامن إجتماعي ، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة ،

(١) كلمة المتوحد تشير إلى الفرد كما تشير إلى الجماعة .

إذ ليس لهم من طبيب سوى الله ، وهم كالنباتات التي تنمي التدبير المؤدى إلى غبطة المتوحد ، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنقى الشرور وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذي يلهمهم طريق الحكمة والهداية .

وأما في ظل الحكومات العالية غير الكاملة فعلى المتوحدين أن يتجمعوا في وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة ، وطالما لم تأخذ الجماعة بأرائهم فانهم يظلون غريباء ، في مجتمعاتهم ، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يبشرون بحدوثها ويتحملون في سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية حمسة .

ولكن كيف يصل الفرد إلى مرتبة المتوحد أى إلى مرتبة إلهية؟ إن الإنسان يرقى صعوداً من الجزئى والمحسوس - وهما الموضوع الأول للعقل - لكي يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، والفلسفة ترشده في عملية الصعود ، إذ معرفة الكلى تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراف 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 في رحلة الصعود من أدناها - أى من الصور الهولانية (١) - إلى أعلاها وهي العقل المفارق ، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة ، والعقل حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو ، الهول لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هول وذلك في القول المفارقة .

حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهي :

الصور المعقولة للجسمانيات – التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والمقل – العقل الإنساني في ذاته – العقل الفعال – وينتهي إلى ادراك عقول الافلاك ثم الواحد الأول .

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور ؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد في مادة ويمكن تجريدها عنها ، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد في مادة أصلا .

والصور التي من النوع الأول هي معقولات هيولانية توجد في عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالفعل ، والعقل الفعال هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور في ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها ، فهو هنا يصل إلى إدراك « مثل المثل » وجواهر الجواهر ، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أي « عقل » ، وهذا هو الذي يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال .

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهيولى ، تصبح موضوعات للفكر ، ويصح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهي عقل مستفاد . وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل – وهذا هو الحد الاسمي الذي يمكنها بلوغه – يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل . وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير في الصور المعقولة بدون

تجريدها من مادة ، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث أنه سيكون حاصلًا على مقولات بالفعل خالصة تمامًا من أي تعلق بالهيولى أي ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره .

أما الصورة المعقولة المفارقة التي لم تكن أصلاً في مادة فإنها لا تتبدل وتظل كما هي ويعقلها العقل كما توجد في ذاتها .

وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد . وكل ما هو موجود من صور في هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد في العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان في العقل بالفعل ، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعال .

ونحن نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالي أول لصور المحسسات وذلك في العقل بالفعل ثم مستوى مثالي ثانٍ لهذه الصور في العقل الفعال وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة .

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلي للإنسانية أما المقول الإنساني الجزئية فإنها قانية لا تبقى بعد الموت ، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل ، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب .

وهذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فإنه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنساني

الحق ، وهو على عكس الفعل البهيمى الذى لا غاية مقصودة منه . والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقاً لدواعى العقل ، ويسمى عقله فى جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك إلا باعزال المجتمع ، والعكسوف على تهليم نفسه بنفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة ، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقاً والخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة ، تجمد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور .

o o o

هذه هى جملة آراء ابن باجة نلح فيها تأثير الفارابى ، فى كثير من المواضع ، ويتضح لنا من خلالها كيف أن ابن باجة يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناه العقلية ، وللنظر فى المقولات أى باستخدام الحكمة البحثية ، 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 الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعرى إلى المغرب ، وكان لهم ولع بالفلسفة .

(١) ولد أبو بصير بن عبد الله بن طفيل فى قادس من إقليم غرناطة ، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالاً للحياة العلم والتأمل وكان فى مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة ، ثم لم يلبث أن انتقل الى مراکش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطيباً للخليفة أبى يعقوب يوسف ، وقد لقي ابن رشد وقدمه الى الخليفة فهدى اليه بفرح كتاب أرسطو . وقد تولى ابن طفيل فى مراکش عام ٥٧١ هـ .

وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حى بن يقظان ، ولكن الغرب اللاتين عرفه أولاً من خلال نقد ابن رشد. لكتاب لابن طفيل في النفس (وقد فقد هذا الكتاب) ، حيث يعترض هلى توحيد ابن طفيل بين العقل الهولائى فى الإنسان والقوة الخيالة ، فهو يرى أن الخيالة يمكنها بعد طول الممارسة أن تقبل المقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل آخر غيرها .

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث إهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى 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 الى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود .

وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال الى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج فى مراتب المعرفة حتى تصل الى الكمال المنشود ، أو كان إشراق العقل الفعال يستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد ، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل الى دراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي ، فاذا أضفنا الى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال - كما يقول فلاسفة الاسلام نجد أن الكشف التدريجى للمعرفة ضد حى ، الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك حى ، فى بداية الامر - سينتهى الى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية، فتجلى لى حقيقة معرفته، وان الشريعة تنفوق مع

الحقيقة إذ أن لها مصدرا واحدا ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدتها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعّال أما ابن طفيل فإنه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعي في سميّه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له التور الإلهي وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية .

تفصيل القصة :

تجرى أحداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والتزعات الدنيا ، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال ، واعتقادهم الديني سطحي ساذج ، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية ، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلي ، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتیان احدهما سلامان والآخر أبسال تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي وبتغلبها على الشهوات . وكلن الأول ذا نزعة عملية فنجدّه يساير العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثاني فإنه يزرع نواة عقلية صوفية ويعتزل مجتمع الجزيرة ، ويولى وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها مقر من السكان . وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجرى عليها أحداث القصة ، في هذه الجزيرة يسكن حى - بن

يقظان ، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة ، وقد يكون قد
التقى به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة ، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر
الطبيعية ، وقد تكفلت به ظبية فأرضته ، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين
الكائنات من نبات وحيوان والسان . ثم أخذ يدرج في مدارج المعرفة ، فتعلم
بنفسه كيف يكنى حاجاته المادية وقد كافح حتى حتى خرج من الطور الحيواني
الأول ثم اتبعت لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو
يمضي في حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه
وملبسه ويحاول تصحيح حركاته ، ويقتصر في أدله على ما يقيم الأود فلا يسرف
في الغذاء أو في أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته في سبعة مراحل كل منها سبع
سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلاً خالصاً فتكون روحه مرتبطة
بالعالم العلوي ، وتكون غايته أن يلتمس الواحد في كل شيء ، وأن يشهد الحضرة
الإلهية ، هيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلي الإلهي شاملاً ويكون عمره
قد أشرف على الحسين ، وحينئذ ك يحدث اللقاء بينه وبين أسال الذي هجر
الجزيرة الأولى ليعتكف في الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس وقد كان
تفاهمهما صعباً في بداية الأمر ولكن أسال فهم لغة حتى ، وقد اكتشفا أن العقيدة
الدينية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد إنتهى إليها حتى وعرفها بدقة أكثر
كالا بهداية العقل الفعال ، وعرف أسال أن العقيدة ما هي إلا رمز للحقيقة
الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم
الإجتماعية ، وانه لكي تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل
المرمى ، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة
على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو
المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم .

وتمضى القصة فنجد حى يصحب أسال فى رحلة إلى الجزيرة المحاورة لى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة ، ولكن حى لاحظ أنه كلما آمن فى ممره الفلنى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالمداوة ، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية ، لى يستكفا لميادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت . وقد أدركا بالتجربة أن بهتمهم البصر لا أمل فى شفائه من الجهل والسطحية، وان الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين بمن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما اذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبى محمد 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 الملاسفة المتصوفين .

• • •

ما الذى يقصده ابن طفيل من قصته ؟

لقد قال البمض أنه يقصد من وراثها إستعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحى ، وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحى وأصول العقيدة .

ويرى البمض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والمقل ، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يبران عن حقيقة واحدة ، فالدين يصورها بصورة حسية والمقل يكتشفها ويصوغها فى قالب عقلى .

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تمارساً بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من

شرح الفيلسوف للعقيدة ، ولكن الواقع انه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وان التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الادراك عند كل من العامة والفلاسفة .

وعلى أية حال فان هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار اليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلي ومخاطره ، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له . وهذا لا يقدر في الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها انه في الوقت الذى يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم ، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحي بمقولهم وبهداية العقل الفعال .

وأخيراً فاننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهروردى بهذا الصدد .

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة ، واستخدامه التأويل بهذا الصدد ، هذه المحاولة سيتردد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصراً له ، وكان ابن رشد ممجبا بابن طفيل ، ولكنه لم يشاركه نزعة الصوفية الافلاطونية ، وسار في طريق تخلص الارسطية من الشوائب الافلاطونية كما سنرى .

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي (تابع)

أبو الوليد بن رشد (١)

التسارح الأكبر

(٥٢٠ / ٥٩٥ - 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

(١) استقينا ما أوردناه من ابن رشد من المصادر التالية :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة . الطبعة الثالثة ١٩٥٤ م ص ٢٩٤ .
- تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جنتاكت بالثيا ، ترجمة حسين مؤنس م ٣٥٣ 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 نواين الفكر العربي) .
- تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخوري - الجزء الثاني .
- مقال ابن رشد : كارادفو (دائرة المعارف الإسلامية) .

- Munk, Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Ernest Renan : Averroès et l'Averroïsme, Paris 1900.
- Gauthier : (L.) Iben Rochd, Paris, 1900.
- Quadri : La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès, traduit par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الإسلامية في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا ، وقد ولى منصب قاضي القضاة في الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة في الفلسفة وفي الفقه وفي الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد إذن في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يروج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منها بتصيب كبير ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة . وكان من بين أساتذته في هذه العلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبي جعفر هارون .

وسمى به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومجاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، 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 أكل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب أسماه « التيسير » ، 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 ١١٦٩ م وهو الذى خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراكش . وكان أبو يعقوب محبا للعلم والعلماء ، ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل

قد أشاد في مجلسه بذكر ابن رشد وميزاته العلمية ، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه .
وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ انصرافه إلى
الدرس والمطالعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا في اشبيلية عام ١١٦٩ م ،
ثم عينه سنة ١٧٧١ م قاضيا في قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢ م وعينه طبيبا
خاصا له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة .

وفي خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبي يعقوب ، عكف ابن رشد على
تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، وتوصل إلى تلخيصها - إلى حد ما - من
شواذب الأفلاطونية المحدثة . ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد
أن شكاه إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور
والذي خلف أباه دأبا يعقوب ، في الحكم عام ١١٨٤ م . ولكن ارتفاع منزلة
أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي
دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م .
وقد اختلفت الروايات في طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتباره
بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها ،
واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ،
وصرحوا باللجنة على من يقرأها . فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع
تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت ، ما عدا كتب
الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحيات ابن رشد. لولا بقية تقدير لهذا
الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى
الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى ايسانة .

وحقيقة الامر أن ابا يوسف - وكان في حرب الفولس التاسع ملك قشتالة -
أحس بحاجته 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 الأحوال - أن أخلى سراح ابن رشد،
وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسطوا لدى الخليفة
للإفراج عن الفيلسوف ، فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش ، حيث توفي
سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنتان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل
جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

آثاره :

أولاً - مؤلفاته الفلسفية والكلامية التي وضعها بنفسه :

- ١ - تهافت التهافت .
- ٢ - المقدمات في الفلسفة وهو في اثنتي عشرة مقالة معظمها في المنطق .
- ٣ - مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق .
- ٤ - رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .
- ٥ - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .
- ٦ - السكشاف عن مناهج الأدلة ، عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها
بحسب التأويل من الشبه المريفة والبدع المضلة .

ثانياً - مؤلفاته في الفقه والفلك والطب :

- ١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

- ٢ - رسالة عن حركة الفلك . .
- ٣ - كتاب عن استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة . .
- ٤ - مختصر لكتاب المجسطي ، ولدينا ترجمة عربية له .
- ٥ - كتاب الكليات .
- ٦ - وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا في الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

الثالث - شروحه على مؤلفات أرسطو :

- ١ - وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .
 - ٢ - وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحا للأورجانون ، ومعه كتاب إيساغوجي لفرفورديوس وشروحا لكتاب الكون والفساد ، و الآثار الملوية ، و الأخلاق الى نيقوماخوس .
 - ٣ - ولا ابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .
- وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب الحيوان ، وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما في العربية فلم يبق منها إلا القليل .
- ولا ابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية ، سماه «جوامع سياسة أفلاطون» .

بجهوده الفلسفي :

لا يريد أن نعرض بالتفصيل لجهود ابن رشد الفلسفي - وقد نتصدى

لهذا العمل في موضع آخر - ولكننا نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لعمله في هذا المجال .

١ - ابن رشد وأرسطو كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامي ويتقدم مدارسه ، لأن هذا العلم - في نظره - يحاول أن يثبت أشياء يتمذر لإثباتها عن طريق مناجاة . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطي وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماماً من أرسطو الحقيقي ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يعرضها في سياق شروحه ومؤلفاته .

٢ - التوفيق بين الفلسفة والدين - على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين . يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقبة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يمحصر في أهل البرهان أي الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميهم على ضوء العقل ، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل ، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك

أيضا براهين الفارابي وابن سينا القائمة على معني الوجود والإمكان .
وينتهي ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة ، فالملاقة بينهما
كالملاقة بين النظرية والتطبيق ، فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى
دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والاعمال
حتى تتحقق سعادتهم في المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم
والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علما بل يوجههم إلى
إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

٣ - الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث
العالم - على رأى الغزالي - والقول بقدمه عند المشائين . ولكنه أظهر في محاولته
هذه ابتعادا عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقترابا ظاهرا من الموقف المشائي،
فهو يرى أن العالم في 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 الطبيعي من الصورة والهيولى - كما يقول أرسطو -
ولا انفصال لإحدهما عن الأخرى إلا في الذهن ، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون
لأن قوله بالصورة العيانية المثالية .

وتنظم الموجودات في مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية في
مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية
متفاوتة المراتب أيضا ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل .

وتؤلف الصور جميعا من الذات الإلهية . وهي الصورة الأولى للعالم -

إلى الصورة الهيولانية - وهي أدنى الصور - سلسلة واحدة متصلة بعضها
فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذي يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم
حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلي إذ أن العالم غير حادث أو ممكن
بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، وله محرك أزلي هو موجود ومنشئ
نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع .

والله عاقل ومعقول مما ، ووجوده عين وحدته ، إذ الوجود والوحدة فيه
ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكلليات ولا الجزئيات فذاته منزهة
عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الإلهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به . والله
هو المبدأ والصورة الأولى ، والغاية لكل شيء ، وهو نظام العالم ، وملتهى
جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ، وهي
عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال . ولكل منها فلكه 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 في النوع الإنساني .

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلا بدأت مرتبة
الصور العقلية المخالطة للمادة وهي النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد كما
هي عند أرسطو متعلقة بيديها تعلق الصورة بالهيولى . ولكن هذه النفوس
الجزئية غير خالدة فهي تفتى بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل
الهيولاني يرى ابن رشد على العكس منه - والسياق مع ثامثيوس - وقد جعل
من هذا العقل جوهرًا أزليًا فوق طور النفس لا يمتريه الفناء فناء شأنه في ذلك

شأن المقول المفارقة والعقل الفعال . وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهولاني عند أرسطو بما يسييه بالعقل المنفعل الذي يعتبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد في الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل الهولاني القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب التمثل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقليين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلي . وكيف تتحقق الأزلية والمفارقة والتلود لعقل هيلواني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيرا عن الموقف الأرسطي كما بسطه المحل الأول في كتاب النفس .

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد في 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 الإنسانية والعقل الفعال ؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة ؟ لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد .

ويرى ابن رشد أن الاتصال يمكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقتين : طريق الإدراك العقلي ، وطرق الحدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية ، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال يمكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض ، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان ، وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

٥ - خاتمة : كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي وقد تأثر بأرائه القديس توما الاكوييني ، ولشأت رشدية لاتينية تمصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه .

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودي باروخ اسبنوزا في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكي تلتقى مع دواعي النظر العقلي - لاسيا في مقاله في اللاهوت والسياسة - إنما ترجع في جملتها الى مجهود ابن رشد وأثره في هذا المجال .

الفهارس والمراجع

١ - المراجع والمصادر .

٢ - فهرست العام .

٢ - المراجع والمصادر :

(١) المراجع العربية :

اولا - مراجع القسم الاول (١)

- أبو ريذة (عبد الهادي) : النظام وآراء الفيلسفة والدينية القاهرة
أحمد أمين : فجر الاسلام القاهرة
ضحى الاسلام القاهرة
ظهور الاسلام القاهرة
الاسفرائينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين القاهرة ١٩٥٥
الاشعري (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين القاهرة
الابانة عن أصول الديانة القاهرة
استحسان الخوض فى علم الكلام
أورسل (بول ماسون) : الفيلسفة فى الشرق (الترجمة العربية)
أولبرى : مسالك الثقافة الاغريقية
إلى العالم الاسلامى (الترجمة العربية)
الايحى (عبد الرحمن) : المواقف فى علم الكلام
ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الفتاوى
منهاج السنة (لشرة الدكتور رشاد سالم)
ابن الجوزى : تلبس ابليس
ابن حزم : الفصل
ابن خلدون : المقدمة (لشرة على عبد الواحد وافي)
القاهرة ١٩٦٢
ابن خلكان : وفيات الاعيان

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة فى هوامش الكتاب .

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال
القاهرة
الكشف عن مناهج الأدلة : القاهرة
ابن عبد ربه : العقد الفريد : القاهرة ١٩٢٨
ابن عساكر : تبیین كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري
ابن قيم الجوزية : شفاء الظليل
ابن المرتضى (المنزلى) : المنية والامل
بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية
(ترجمة) القاهرة
الافلاطونية المحدثة عند العرب (تحقيق) القاهرة
أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة
المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة
الاراء الطبعية لفلوטר خس (تحقيق) القاهرة
البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق : القاهرة ١٩٤٨
عبد القاهر بن طاهر : أصول الدين : القاهرة ١٩٢٨
بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام
(ترجمة عبد الهادى أبوريدة) القاهرة
بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب
اليونان والهنود
(ترجمة عبد الهادى أبوريدة) القاهرة
البيهقى : تنمة صوان الحكمة
التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقائد النسقية
التهاونى (محمد على
الفاروقى) : كشف اصطلاحات الفنون : القاهرة ١٩٦٣
حار الله (زهدى) : المعتزلة : القاهرة ١٩٤٧
الخرجانى : التعريفات

- جوند تسبيرو : العقيدة والشريعة في الاسلام
(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)
كتاب الارشاد
- المجوينى (أبو المعالى
المجوينى امام الحرمين) : الشامل في أصول الدين
حاجى خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)
الخونسيرى : روضة الجنات
- الخياط (أبو الحسين
عبد الرحيم) : كتاب الانتصار (طبعة نيبرج) القاهرة ٢٦
الدميرى : كتاب الحيوان
الذهبي : ميزان الاعتدال
الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
(وعليه شرح نصير الدين الطوسى)
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
- الرسنى : مختصر الفرق بين الفرق
السبكي : طبقات الشافعية
السيوطى : صون المنطق والكلام
الشهر ستانى : الملل والنحل
نهاية الاقدام
- الشيرازى (صدر الدين
— ملا صدرا) : الاسفار الاربعة في مجلدين (طبع حجر طهران)
صاعد الاندلسى : طبقات الامم
عبد الجبار (القاضى) : المغنى (فى عدة اجزاء)
المحيط بالتكاليف
شرح الاصول الخمسة
- عبد الحلیم محمود : التفكير الفاسق في الاسلام القاهرة

- الفزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
الرد على الباطنية
الجامع العوام عن علم الكلام
- القفطي (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ
الكاشي : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ
- الكليفي : أصول الكافي
- المجلسي (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات
- المقنسي (أبو طاهر) : البدء والتاريخ
- المقريزي : الخطط القاهرة ١٢٧٠ هـ
- المطلي (أبو الحسن) : التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع
القاهرة ١٩٤٩
- ميلي (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

- نادر (البير نصري) : المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون
- نلاينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب
- النويختي (الحسن)
- بن موسى (: فرق الشيعة

(ب) للتراجع الأجنبية :

- Armstrong : The structure of the Intelligible World In the philosophy of Plotinus.
- Bréhier (E.) : l'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli : E.R.E - art. Dualiam (Peralau).
- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland (H.) : Essai sur les Mo'tazilites, 1906.
- Gandillec (De) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L.) : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Gauthier : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Guenon : Hist., de la philosophie Indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and ahisms, 1935.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1908.
- 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. Critique de l'école philosophie d'Alexandrie.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1945.
- Wensnick (A.) : Moslim Creed, 1932.

لانيا — مراجع القسم الثاني :

(١) المراجع العربية (١) :

- أحمد أمين : ضحى الإسلام
أميل جنثايلث بالنيشيا : تاريخ الفكر الأندلسي (ترجمة حسين مؤنس)
الاب جورج فنواي : مؤلفات ابن سينا
حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية
دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة محمد عبد الهادي
أبو ريده)
د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
عباس محمود : الفارابي
عباس محمود العقاد : ابن رشد (نوابع الفكر العربي)
عبدان نجاتي : الإدراك الحسن عند ابن سينا
د. محمد البهي : الجانب الإلهي في الفكر الإسلامي
د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشرافية
د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (ج ١ ، ج ٢)
د. محمد علي أبو ريان : هياكل النور
د. محمد علي أبو ريان : لمحات في 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 في سياق نص الكتاب ، كذلك لم ندرج في هذا المهرست كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم (أى النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام) واكتفينا بإيرادها في صفحات هذا البحث .

ب) المراجع الأخرى :

- Armstrong : the structure of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus.
- Carra de Vaux : Les penseurs de l'Islam.
- Gardet (L.) : La philosophie mystique chez Avicenne.
- Gauthier (L.) : Ibn Rochd Paris 1900.
- Gilson (E.) : Les sources greco - arabes de l'Augustinisme Avicennésant, Archives doctrinales ... de Moyen Age.
- Gobineau (A.) : La philosophie et les Religions dans 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 Musulmane.
- Munk : Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Palacios Asín : Abenmassara E. I.
- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe Médiéval des origines à Averroès, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.
- Renan (E.) : Averroès et l'Averroïsme, Paris 1900.
- Saliba (Dj) : La Metaphysique d'Avicenne.

٢ - القهر سنت

ج-٥	الاهتمام
د-فكر	مقدمة الطبعة الرابعة
ه-و	مقدمة الطبعة الثانية
ز-ح	تصدير

القسم الأول

المقدمات العامة وعلم الكلام

١ - مقدمات عامة في الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

صفحة	الموضوع
٣	مشكلة الفلسفة الإسلامية
٣	مقدمة عامة
٦	الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفي الانساني
١٤	آراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية
١٨	آراء الاسلاميين المحدثين في أصالة الفلسفة الإسلامية
٢٢	كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين
٢٦	التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية
٢٩	مجموعات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني

٣٥	الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام
----	--

الفصل الثالث

صفحة	الموضوع
٤٥	الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام
٥٠	الاجتهاد بالرأى والقياس
٥٢	الإجماع
٥٥	موقف القرآن من الفلسفة
٥٧	عصر بني أمية

الفصل الرابع

٦١	الحياة العقلية في العصر العباسي
	الثقافات الأجنبية :
٦١	١ — اليونانية
٧٢	٢ — المسيحية
٧٣	٣ — الفنوصية
٧٥	٤ — الفارسية
٨٠	٥ — الهندية

الفصل الخامس

٨٧	حركة الترجمة والنقل
٧٩	حركة النقل في العصر الأموي
٨٩	حركة النقل في العصر العباسي
٨٩	المرحلة الأولى
٩٣	المرحلة الثانية
١٠٢	المرحلة الثالثة
١٠٤	مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

٢ - الفرق الإسلامية : وعلم الكلام الفصل السادس

صفحة	الموضوع
١١٥	نشأة الفرق الإسلامية
١١٦	الخلافت في عهد الرسول والصحابة
١١٦	(أ) الجدل حول العقائد
١١٨	(ب) الخلافت في الفروع
١١٩	أولا : الاختلاف في الامامة
	تفصيل الخلاف التاريخي حول الإمامة (١٢١) - صفين والتحكيم
	(١٢٢) - نشأة الحرورية (١٢٢)
١٢٣	الخوارج
١٢٣	المرجئة
١٢٤	الشيعة
١٢٥	أصول الشيعة وعقائدهم
١٢٩	معتدلة الشيعة
١٢٩	- أولا : الزيدية
١٣٥	- ثانيا : الاثنا عشرية
١٦٩	غلاة الشيعة
١٧٠	- أولا : غلاة الشيعة المتقدمين
١٧٦	- ثانيا : الاسماعيلية

صفحة	الموضوع
٢٠٥	فرق اسماعيلية :
	القرامطة (٢٠٧) - الخنثاشون (٢١٤) - الدرور (٢١٧)
٢٣٨	ثانيا : الاختلاف في الأصول
	(انظر جداول بيانية عن أئمة الشيعة والإسماعيلية (٢٢٩ - ٢٤٠ ط))
	[مراجع ومصادر عن حركة التشيع (٢٤٠ د - ٢٤٠ ط)]

الفصل السابع

٢٤١	علم الكلام
٢٤٤	مناهج المتكلمين وأساساتهم
٢٤٦	نشأة علم الكلام
٢٥٣	موضوع علم الكلام

الفصل الثامن

٢٥٧	أدوار علم الكلام ومواقفه (١)
٢٥٧	١ - الدور الأول : عصر بني أمية
٢٥٨	١ - الجبرية
٢٦٠	٢ - القدرية
٢٦٢	٣ - المشبهة

الفصل التاسع

٢٦٥	أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)
٢٦٥	المعتزلة

صفحة	الموضوع
٢٦٥	أصل التسمية
٢٧١	الأصول الخمسة
٢٧٣	طبقات المعتزلة
٢٨٤	الطبقة الأولى
٢٨٠	الطبقة الثانية
٢٨٨	ابراهيم بن سيار النظام
٢٩٢	بشر بن المعتز
٢٩٦	معمر بن عباد السلمي
٢٩٨	ثمارة بن أشرس النميري
٢٩٨	الطبقة الثالثة
٣٠٠	أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
٣٠٥	٣ - الدور الثاني : العصر العباسي
٣٠٥	١ - المرحلة الأولى
٣٢٠	١ - المرحلة الثانية

الفصل العاشر

٣١١	أذوار علم الكلام ومواقفه (٣)
٣١١	الأشاعرة
٣١٤	منهب الأشاعرة
٣٢٤	٣ - المرحلة الثالثة

صفحة	الموضوع
٣٢٦	٣ - الدور الثالث :
٣٢٧	تعقيب : بين السلف والأشعرية

القسم الثاني

الفلسفة الإسلامية

٣٣٩	الفصل الحادى عشر
٣٣٩	الكندى /
٣٤٠	آثاره الفلسفية
	فلسفة الكندى :
٣٤٥	١ - العلم الإلهى
٣٤٦	٢ - الفلسفة الطبيعية
٣٤٩	٣ - النفس

الفصل الثانى عشر.

٣٥٣	الفارابى /
٣٥٤	نشأته
٣٥٧	آثاره ومؤلفاته
٣٥٨	فلسفته :
٣٥٨	١ - الإلهيات
٣٧٣	٢ - النفس
٣٨٠	٣ - الأخلاق
٣٨٤	٤ - السياسة

صفحة	الموضوع
٣٩٧	شيخ الرئيس ابن سينا
٣٩٧ .	حياته وشخصيته
٤٠١	مؤلفاته
٤٠٣	مذهب ابن سينا الفلسفي
	أقسام الفلسفة عند ابن سينا :
٤٠٦	١ - المنطق
٤١١	٢ - الفلسفة الطبيعية
٤١٨	٣ - النفس
٤٤٥	٤ - الإلهيات
٤٥٨	(التصوف عند ابن سينا

الفصل الرابع عشر

٥٦٥	أبو حامد الغزالي
٤٦٦	حياته
٤٦٩	آثاره
٤٦٩	المنهج عند الغزالي
٤٧١	مناقشة قواعد المنهج
	آراء الغزالي الفلسفية :
٤٩٠	١ - الله والنفس والعالم
٥٠٨	٢ - نظرة مجملة حول آراء الغزالي

الفصل الخامس عشر

صفحة	الموضوع
٥١٠	أبو البركات البغدادي
٥١١	حياته وآثاره
٥١٢	مذهبه ونقده لابن سينا
٥١٥	مشكلة الألومية
٥١٨	نقد مذهب الصدور عند ابن سينا
٥٢٦	نظريته في الخلق المتعدد الأبعاد
٥٢٩	النفس الانسانية وقواها
٥٣٥	نظريته في العالم الملائكي

الفصل السادس عشر

٥٤١	السهروردي الاشراقي
٥٤٢	نشأته
٥٤٤	مذهبه

الفصل السابع عشر

٥٤٧	الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي
	مقدمة عامة
٥٤٧	١ - ابن مسرة
٥٥١	٢ - ابن حزم
٥٥٢	٣ - ابن باجة
٥٥٨	٤ - ابن طفيل

الفصل الثامن عشر
الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي (تابع)

صفحة	الموضوع
٥٦٥	الوليد بن رشد
٥٦٥	أشانه وسيرته
٥٦٨	آثاره
٥٦٩	شروحه على مؤلفات أرسطو
٥٦٩	معهوده الفاسي
٥٧٤	
٥٧٥	ب) للراجع الافرنجية
٥٧٦	لها : مراجع القسم الثاني
٥٧٧	أ) للراجع العربية
٥٧٨	ب) للراجع الافرنجية
٥٧٨ - ٥٩٥	٢ - الفهرست العام

طبع على مطابع
رواي الامانات
المصافرة . اسكندرية

