

سأعدت جامعة بغداد على نشر هذا الكتاب

الفلسفة الإسلامية

دراسة ونقد

تأليف
الدكتور عارف عبد الحميد

دار العربية

للطباعة والنشر والتوزيع

مساعدت جامعة بغداد على نشر هذا الكتاب

الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد

تأليف
الدكتور عرفان عبد الحميد

دار التربية - بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الشكوك هي الموصلة الى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ،
ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلal !

الامام الغزالي
« ميزان العمل »

الاشهاد

الى روح والديّ ، تحية اجلال واكبار .

المقدمة

رغم ظهور عدد من الدراسات العلمية الموزونة عن الفكر الفلسفي في الاسلام ، فان المجال لا يزال يتسع للرأي والاجتهاد والنقد ، فثمة جوانب عديدة ، ومشاكل مستعصية ، بحاجة الى مزيد من البحث والاختبار .

والصفحات التالية محاولة متواضعة تستهدف تحقيق غرضين :
أولهما ، النظر بحذر وروية الى الاحكام المبصرة والسطحية التي انزلق اليها بعض الباحثين من اصحاب المناهج التاريخية ممن كان همهم تلمس الاشياء والنظائر الخارجية والسطحية بين الدوائر الفكرية المختلفة والخروج من ذلك الى القول بالتأثر ، وهو منهج رغم ما فيه من جدية ، ينطوي على مصادرة واقراط وغلو في التعميم ، كما أن اصحابه — لسبب أو آخر — كانوا ينطلقون من اولية مسلمة عندهم هي : انكار قدرة العقل العربي الاسلامي واستقلاله بالانتاج العقلي ، ويتبنون الى تعميم مفاده : ان كل قضية فكرية في الاسلام اثر ونتيجة لجانب او آخر من جوانب الفكر الاجنبي ، وان الفكر العربي الاسلامي

لم يكن سوى استعارة خارجية صرفة خالية من كل ابداع . لقد فات هؤلاء ان الفكر الانساني في محاولته الوصول الى الحقيقة وتصوره للوجود ، لا يوضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة ، فلا يكفي ظهور فكرة من الافكار في فلسفة ما ، ثم ظهور نفس الفكرة او ما يماثلها في فلسفة اخرى ، للحكم بان الثانية متأثرة بالاولى ، الا اذا وجدت دلائل وقرائن مستمدة من الصلة التاريخية بين الفلسفتين ، وهذا أمر لا تسمح المناهج الظاهرية بطبيعتها من التأكد منه ، هذا اضافة الى أن مؤرخي الحضارات بدأوا يترفون بإمكان قيام أفكار متشابهة في دوائر فكرية متباعدة باستقلال عن بعضها البعض وذلك تبعاً لنظريتهم المعروفة بالنشوء والارتقاء المتشابه :

The theory of Convergent Evolution

وثانيهما : تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يدركها الباحثون من قبل ، فلم يتوافروا على دراستها ، والتأكيد على ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، رغم غربتها النسيبة عن حقائق الاسلام وجوهره ، ورغم اتساعها وهضمتها وتمثلها لعناصر من الثقافات الاجنبية ، فانها ظلت — على الدوام — متصلة بحقائق الاسلام الاساسية بوشائج القربى ومحاولات التوفيق بين الاصول الذاتية فيها والعناصر المستوردة ، وهذه تؤكد الحقيقة السابقة وثبت خطأ تفسير ظواهر الحياة العقلية والروحية في الاسلام ، جملة وتفصيلا ، في ضوء المؤثرات الاجنبية وحدها ، وانغال العوامل الداخلية الذاتية ، التي كانت السبب الاول والمباشر في خلق حركة الفكر القوية والجادة في الاسلام .

ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، بحر عميق الغور ، مترامي

الاطراف ، صعب الارتياح على غير أهله وأبناء لفته ، وما كتب ونشر وحقق ، لا يعدو أن يكون عرضاً لجوانب معينة منه ، ومن ثم فإن الباحث المنصف ، يرى نفسه اليوم في موقف علمي من مسلماته الاحتراس من تقرير الاحكام النهائية والمطلقة ، وضرورة تجاوز دعوى غلاة المستشرقين ممن زعموا ان بحوثهم قد أربت على الكمال ، فدقت كل قضية من قضايا الفكر في الاسلام ، وأحاطت بجميع مشاكله ومسائله ، وتعرفت على مشاهيره وأعلامه ، ومن ثم فقد صار لها الحق في اصدار الاحكام النهائية وتشيت المقاييس الجامدة . انا نأظر اليوم الى كل دعوة من هذا القبيل على اساس انها صحيحة استعلاء وكبرياء على التحقيق العلمي الذي لا تعرف سيرته الوقوف ، بل تعرف مسبقاً بأننا في موقف لا يمكن معه الاحاطة الشاملة وتقرير الاحكام النهائية ، فمعرفتنا بأصول التراث العربي الاسلامي ، لم تصل بعد الى درجة من النضج تسمح بكتابة تاريخ نهائي ، وهي لا زالت تنتظر من يتصدى لنشرها نشرًا علميًا ويدرسها دراسة تحليلية متقنة ويعلق عليها .

وختاماً ، اود ان أقدم بجزيل الشكر والامتنان لزميلي الدكتور جعفر آل ياسين ، رئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب ، على ما تفضل به من توجيه وقد وقراءة لمسودة الكتاب ، كما واشكر جامعة بغداد لتفضلها بتعظيم نشره ، والله اسأل ان يسدد خطانا ويوفقنا لخدمة ثرائنا ، وهو من وراء القصد .

الدكتور

عرفان عبد الحميد

بغداد - مدينة اليرموك

القسم الأول

مفدمات عامة

الفصل الأول

الاصالة في الفكر الفلسفي في الاسلام

اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي - قديما وحديثا - في تقييم أصالة الفكر الفلسفي في الاسلام وتقدير عناصر الابداع والابتكار فيه . فيرى بعضهم أن هذا الفكر مجرد عن كل مزايا التفكير الفلسفي ، فليس عند العرب كآمة ، وعند المسلمين كمتة ، منذهب فلسفي محكم البنيان ، او نظرة عقلية مجردة شاملة للكون والانسان والحياة ، وان ما عرف عنهم من فكر لا يقوى ان يقدم في صورة مذهب فلسفي متماسك بل هو « اقرب الى فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، والغالب عليهم القطرة والطبع » (١) ، وهكذا ، فافكارهم مجزأة مشتة لا يجمعها رباط ، ولا يسري في حناياها معاني التأليف والتسويق والانسجام . قال القاضي صاعد الاندلسي المتوفي سنة ٤٦٢ هـ : « واما علم الفلسفة فلم ينحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هيا طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به ، الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني » (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٥٧/٢ .

(٢) صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، مطبعة دار السعادة ، مصر ، ص . ٧٠ .

واين خلدون الذي يقرر في المقدمة : « بان العلوم العقلية هي طبيعة للانسان من حيث انه ذو فكر ، فهي غير مختصة ببله ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني مذ كان عمران الخليفة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » ، ويرى « أن أكثر من غنى بها من الاجيال هم الامتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام هما فارس والروم ، فكانت اسواق العلوم نافقة لديهم ... فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة في افاقهم وامصارهم » (٣) ، اما بالنسبة للعرب فيذكر « ان ابتداء امرهم كان بالسذاجة والغفلة عن الصنائع » وهو اذ يعلل ذلك يقول : « انهم بطبيعة التوحش الذي فيهم ، اهل اتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر ... انهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة ... فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له » (٤) .

وهذه الدعوة في انكار معاني التفلسف عند العرب ، اتخذت قديما على أيدي الشموعية صورا من الانكار المحض لكل سمات التحضر والتقدم الفكري عند العرب فكانوا يزعمون « انه لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصياها ، ويقع ظالمها وينهي سفيهاها ، ولا كان

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل : ١٣ ، العلوم العقلية واصنافها ، ص : ٤٧٩ (طبعة اوفست - مكتبة المثنى - بغداد) .
(٤) المصدر السابق ، الفصل ، ٢٥ ، ص ٢٦٢ .

لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة» (ه) .

والدعوة ذاتها وجد من يروج لها ويدعو إليها من المعاصرين ، فيقول المرحوم أحمد امين : « العربي لم ينظر الى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليوناني مثلاً . لقد ألقى اليوناني — أول ما تطفئ — نظرة عامة على العالم فسأل نفسه : كيف يبرز هذا العالم الى الوجود ؟ اني أرى هذا العالم جم التغير كثير التقلب ، أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت ؟ وإذا كان فما هو ؟ الماء أم الهواء أم النار ؟ وأرى العالم كله كاشيء الواحد يتصل ببعضه ببعض ، وهو خاضع لقوانين ثابتة فما هذا النظام ، وكيف نشأ ومم وجد ؟ هذه الاسئلة وامثالها وجهها اليوناني الى نفسه فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرية الشاملة . اما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه ، ولا بعد الاسلام ، بل كان يطوف فيما حوله ، فاذا رأى منظرًا أعجبه تحرك له وجاش صدره بالبيت او الايات من الشعر أو الحكمة أو المثل ... اما النظرية الشاملة والتحليل الدقيق لاسسه وعوارضه ، فذلك ما لا يتفق والعقل العربي» (٦) . ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الفلسفة متافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح ان تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية وان تنفذ الى لبائها وانما هي تملقت بظواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح

(ه) انظر في آراء الشعبية والرد عليها عند ابن عبد ربه : العقد

الغريد ، ٨٦/٢ ، الجاحظ : البيان والتبيين ٣ - ١٢٤/٥ .

(٦) أحمد امين : « فجر الاسلام » ، الطبعة السادسة ، ص ٤١-٤٢ .

فلسفة بالمعنى الصحيح «(٧)».

وهذا الانكار لمعاني التفلسف والتجريد والنظرة الشاملة العامة عند العرب المسلمين اقام صرحه في القرن الماضي وأوائل هذا القرن جماعة من غلاة المستشرقين بدافع من العصبية للجنس والدين ، فجعلوا من هذه الافكار دعوى عامة تعتمد على النظرية العرقية التي صارت لا تعترف باستقلال العقل العربي بالاتجاه العقلي وتنظر الى الحضارة الاسلامية كما يقول الاستاذ الدكتور علي سامي النشار بأنها : « حضارة متقبلة لا منتجة آخذة لا معطية ، مقلدة لا مجتهدة ، لا ابتداع ولا خلق بل نقلت اليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوهت ما شوهت ، ولكن لا خلق جديدا ولا أبدع اصيلا » (٨) .

وهكذا يذهب كل من ارنست رينان ، وكريستيان لاسن ، وكوتيه الى تفسير الامر على اساس عرقي قائم على تقسيم البشر الى ساميين وآريين « فالعرب جنس سامي فطروا على غزيرة التوحيد والبساطة ، والعقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق . واما العقل الآري فهو على

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، مجموعة مقالات لكبار المستشرقين ، المقدمة .

(٨) النشار ، الدكتور علي سامي : « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » - المقدمة - ، انظر ايضا : الدكتور محمد البهي : « الجانب الاولي في التفكير الاسلامي » ، ص ١٥ .

العكس من ذلك يؤلف بين الاشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحدا منها الى غيره الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التثقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج» (٩) . ويقول شوميلدرز : « انا لا نستطيع ان نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية ولألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فانا لا نريد شيئا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها

(٩) انظر : الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : « في الفلسفة الإسلامية » ص ٢٦٣ . (فكرة تقسيم الناس الى ساميين وأريين ، هي من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر ، ففي منتصف القرن التاسع عشر الف الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان المتوفي سنة ١٨٩٢ كتابه المشهور « تاريخ اللغات السامية » أكد فيه ان الساميين جنس بشري متميز ، ينحدر من أصل مشترك واحد وأنه أقل مستوى من الجنس الآري في العقلية والتفكير وأنهم يتميزون بتشابه لغاتهم وتركيب عقليتهم التي تتأثر بالفيثيات ، والنظرة الجزئية للأشياء ، والبساطة في التفكير ، مع الميل الى التوحيد ، وقد أكد ان هذه المظاهر العقلية المشتركة ولادة عوامل رسية ، وأيده فيما ذهب اليه بعض العلماء منهم كرستيان لاسن وكوتيه وغيرهم . أما العنصر الآري ، فمن وجهة نظر القائلين بهذه النظرية — هو الاصل لشعوب أوروبا ، وأنه كان يسكن بلاد الافغان وما اليها ثم انحر حوالي ٢٠٠٠ ق.م. الى الشمال الغربي من الهند ، ومعه دين جديد من اديان الشرك هي ديانة الفيديين ، وله كتاب مقدس هو مجموعة مزامير موجهة الى الالهة تسمى « الفيدا » ، وهو اليوم دين الفيدا واللغات الاوربية ، وعلى كل حال فقد اعتقدوا بوجود شعب آري هو الاصل للشعوب الاوربية وبعض الشعوب الاسيوية ، وأنه يتميز في عقلية : بالميل الفطري الى التعدد والتسجيم التأليف ، والقدرة على التحليل والتركيب والربط وغير ذلك مما هو من خصائص العقلية الفلسفية) .

العرب» (١٠) . ويقول رينان « ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائعه الدينية ، اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية» (١١) . ويقول في مكان آخر « ان من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ فلسفة عربية ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية» (١٢) . ويقول دي بور الهولندي : « ظلت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة انتحائية عمادها الاقتباس الصرف مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها ادنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بانتاج

(١) شموبلدرز : « المذاهب الفلسفية عند العرب » (نقلًا عن المذكور : ص ٢٦٣) .

(١١) رينان : « تاريخ اللغات السامية » . ص ١٥ .

(١٢) رينان : « ابن رشد والرشدية » — الترجمة العربية الطبعة الثانية ، ص ١١ . (تراجع رينان عن هذه الدعوة في التنبيه الذي اضافهُ للطبعة الثانية من كتابه فيقول : « ومن الحق البالغ ان يقال من جهة اخرى ان الفلسفة العربية حين اتساعها على اساس نقلي ، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص الى ابداع حقيقي ، وهنا اجدني مستعدا للتسليم في امور ، اي اثني ، عندما عدت الى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين ، وجدت ان القام الذي جعلت لها دون ما تستحق » ، المصدر نفسه ، ص ١٠-١١) .

مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسلطها لها ... ونكاد لا نستطيع ان نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة » ، وهو اذ يردد اقوال ربنان ، ومشايخه يستطرد فيقول : « واذا وجدنا العرب يصلون بين الاشياء المتعددة برباط منطقي او قائم على الاعتبار لخصائص الاشياء لا حين يحصونها احصاء ، او يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح انهم في كل ذلك متأثرون باليونان » (١٣) .

وتجاه هذه الدعوة القائمة على انكار استقلال العقل العربي بالانتاج العقلي ، فقد حاول نفر من النصفين من المستشرقين ردها ، وبيان ان الفكر الاسلامي لا يخلو من عناصر الابتكار والاصالة . ويقول الاستاذ « دوجا » في معرض رده على ربنان وجوته : « عند هذين العالمين ليست الفلسفة العربية الا تقليدا صرفا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أي انتاج خاص ، وهذه احكام تذهب في البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروهم لمؤلفات ارسطو ، وما اسوق الا شاهدا واحدا : فهل يظن ان عقلا كمقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ؟ وانه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة انتجها الجنس العربي » (١٤) .

١٣ دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، الترجمة العربية ، ص : ٣٤ .

١٤ دوجا : « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » ، باريس ١٨٨٩ ، ص : ١٦ (نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، ص : ١٣ .

وفي الحقيقة فإن هذه الاحكام التعسفية التي صدرت عن طائفة
من الباحثين الغربيين يرجع الى جملة اسباب منها : -

أولا :

ان البعض من هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق ، بل
هم مؤرخة للفكر الفلسفي ومن ثمة فانه من المحتمل ان يفوتهم تقدير
الكثير من عناصر الابتكار والاصالة التي تميز الفكر الاسلامي ، او ان
البعض من هؤلاء فلاسفة حقا ، امثال برتراند راسل ، يتذوقون الفلسفة
ومن السهل عليهم الوقوف على الجوانب الاصلية في أي فكر يؤرخون
له ، وتقدير عناصر الابداع فيه الا انهم غرباء عن التراث الاسلامي ، فلم
يدرسوه دراسة المختص ليقفوا على اصوله وجذوره البعيدة ، ولم
يفقهوا اللغة العربية ليدركوا المعاني الباطنية للنصوص الفلسفية(١٥) .

(١٥) انظر مثلا الحكم الذي يسوقه برتراند رسل في كتابه : « تاريخ
الفلسفة الغربية » ، الطبعة الثامنة ، ص ٤٢٠ ، حيث يقول : (ليس
للفلسفة العربية شان يذكر كفكر اصيل ، فرجالها من امثال : ابن سينا
وابن رشد ليسوا الا اشرارحا في جوهرهم . ومن الممكن القول عموما بأن
الآراء الفلسفية عند العرب ذات الصيغة لعلمية مصدرها ارسطو . اما
مباحثهم في المنطق وما وراء الطبيعة ، فمصدرها الافلاطونية الحديثة .
وفي الطب اقتبسوا معارفهم عن جالينوس ، وفي الرياضيات والفلك من
مصادر يونانية وهندية ، وفي دائرة التجربة الدينية ذات الصيغة الصوفية،
تظهر في مباحثهم اثر عقائد الفرس القديمة بوضوح) . ويقول كولدتسيهر:
(العقيدة والشريعة في الاسلام ، ط : ٢ ص ١٠) « ان نمو الاسلام مصطبغ
نوعا بالا فكار والآراء الفلسفية ، ونظامه الفقهي الدقيق يشعر باثر القانون
الروماني ، ونظامه السياسي كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين يدل
على عمل الافكار والنظريات السياسية الفارسية ، وتصرفه ليس الا تمثلا
لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية » ، ويقول كارل

ثانيا :

ان بعض هؤلاء الباحثين ، نظروا الى الفكر الاسلامي من خلال نظرية العرق والتعصب الديني التي سادت اوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فدرسوا الفلسفة الاسلامية باعتبارها انتاجا عريبا صرفا والعرب عندهم عنصر سامي ، والساميون جنس من البشر لا يقوى على التألف ، لانه فطر على البساطة والميل الى الفصل والتجزئة ، والنظرة التي اساسها المابعدة والتفريق ، لا الربط والجمع بين الاشياء . وقد فات هؤلاء ان الفكر الاسلامي انتاج عقلي ضخم اشتركت في بنائه وتطويره وانماه عناصر شتى من العرب والفرس والروم والهنود والبربر والأتراك ، فالتظرة السائدة اليوم في دراسة الفكر الفلسفي في الاسلام ، هي وجوب البحث عن « فكر اسلامي »

بيكر : (انظر مقالته : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤ وما بعدها) ، « لما كان قد نظر الى الاسلام باعتباره شيئا جديدا كل الجدة ، واعتبر من جهة اخرى ان الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت **اسطورة حضارة العرب** ، تلك الاسطورة التي القت غشاها على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي : ان الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الاصليون ، واستمر مسرحها هو مسرحها » . وعن تأثير القانون الروماني في الفقه الاسلامي يشتط فيزعم : « كان الغرب قد اصبغ قبل الاسلام مهبط الحضارة القديمة الحقيقي ، وكانت الامبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها ، قد انشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في انحاء عدة . ثم ان القانون الروماني رتب ونظم قبل قيام النبي (ص) بدعوته بزمان قليل واثره من بعد في الشريعة الاسلامية واضح في كل مسألة ، حتى انه يكاد يكون لكل مبدء من مبادئها مابقلبه في الفقه الروماني . »

بالمعنى الاصطلاحي الحضاري ، لا عن « فكر عربي » بالمفهوم القومي
العنصري •

ثالثا :

لقد نظر بعض هؤلاء الباحثين الى الفلسفة بالمعنى الضيق
وفهموها انتاجا عقليا ذاتيا مستقلا ، يظهر في صورة مذهب فكري متكالف
منسجم ونظرة كلية شاملة ، اما الاساس اليوم في تحديد الفكر الفلسفي
فقد اتسع مدلوله ، وصار يشمل الحياة العقلية والروحية ، بل وكل
جهد عقلي يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة وفق منهج صحيح قوامه
الاستقصاء والتحري والنقد والنظر • يقول الاستاذ ريتشارد فالتزر :
« الحق اننا كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ازددنا ادراكا بأنه لا يوجد
خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو عطاء شكل جديدة لمواد كانت موجودة
من قبل • والفلسفة الاسلامية مثال متع لهذه العملية التي يقوم عليها
استمرار الحضارة البشرية » (١٦) •

المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام :

لقد انتهت الجهود المتوازية التي بذلها اشباع المدرسة الفلسفية
الاسلامية الحديثة وكذلك بعض المستشرقين المعاصرين بوضع خطوط
عامة لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام تمثل في مجموعها المنهج الجديد
المعتبر ، وأوضح معالم هذا المنهج واصوله :

(١٦) فالديسوا ريتشارد : «الفلسفة الاسلامية ومركزها في الفكر
الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٣٤ .

أ - يكاد ان يكون من الحقائق المسلم بها اليوم بين المشتغلين بالفكر الاسلامي القول بان معرفتنا الحالية بهذا الفكر لا تزال ناقصة مبتورة ، لذا فان الوقت لم يحن بعد - كما يقول الاستاذ فالتزر : « لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة ، فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة وهناك مؤلفات عديدة اهملت قرونا ولم ينتبه لها الباحثون الا حديثا فأخذوا يدرسونها وينشرونها شيئا فشيئا ، ولم يتفق الباحثون على أحسن الطرق لدراسة هذا الموضوع » (١٧) *

ب - لقد تلاشى القول بأن الفلسفة الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسره ، أو كاد ان يتلاشى واصبح في حكم المسلم - كما يقول الاستاذ الاكبر المرحوم مصطفى عبد الرزاق : « بأن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب ارسطو ومفسره . فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ... ثم ان فيها ثمرات من عبريات اهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على اساس من مذهب ارسطو مع تلافي ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب اخرى بالتخريج والابتكار ، وظهرت ايضا في ابحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة » (١٨) * ويقولOLF : « انه من الخطأ أن يظن ان

(١٧) المصدر السابق ، ص : ١٠ .

(١٨) عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٥ .

الفلسفة العربية هي نسخة منقولة عن مذاهب المشائية» ثم يقول «وبهذه المثابة انتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه يوفق بين مقالات متخالفة» (١٩) .

والى هذا الرأي ذهب الاستاذ كاردفو في كتابه المشهور « ابن سينا » فقرر « ان في الفلسفة الاسلامية عناصر افلاطونية وانها تحو منحى التوفيق والاختيار ، فتوفق بين افلاطون وارسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الاسكندرية » (٢٠) .

ويقول الاستاذ فالتزر : « يرجع الفلاسفة العرب جميعا الى اصول ثقافية واحدة ، لم تكن افلاطونية خالصة ، ولا ارسطوطاليسية خالصة ، وانما هي مزيج من هذه وتلك ، وتختلف خطوط الفلاسفة العرب من هذا المزيج بحسب اختلاف امزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية ، فمنهم من أخذ من افلاطون اكثر مما أخذ من ارسطو ، ومنهم من اعتمد على ارسطو اكثر من اعتماده على افلاطون » (٢١) . ويقول الاستاذ الدكتور علي سامي النشار : « لقد اتضح لنا أن هناك تيارا افلاطونيا واضحا في المدرسة الفلسفية الاسلامية ، وان هذا التيار يعادل تماما في قوته تيار الارسطاليسي المشائي . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة

(١٩) وولف : « تاريخ الفلسفة الوسيطة » ، ص : ٢٠٨ (عن مصطفى عبد الرزاق : المصدر السابق ، ص : ٢٥) .

(٢٠) كارادفو : « ابن سينا » : ص : ٨٧ ، ترجمة عادل زعبيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

(٢١) فالتزر : المصدر نفسه ، ص : ٢٧ .

للمتقدمين ومن الملاحظ أن الكندي والغاربي ، هاجما هذا التيار ، واستمر هو قويا فيما بعد أو بمعنى أدق ، هناك مدرسة افلاطونية واضحة في الفكر الاسلامي» (٣٣) .

وهكذا نجد أن المعاصرين اعترفوا رويدا رويدا بالطابع الخاص المميز للفلسفة في الاسلام واعتبروا التسوية بينها وبين اتجاه أو آخر من اتجاهات الفكر القديم ، مسألة تنم عن قلة خبرة وتدل على التبسيط الذي هو مدعاة للتشويه والخلط ، يقول الدكتور مذكور : « أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار توفق بين النقل والعقل ، وتواخي بين الدين والفلسفة ، ذلك لأن فلاسفة الاسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة ، فيعودنا إليها المنطق والبرهان ، كما يهدينا نحوها الوحي والالهام» (٣٣) .

جـ - لقد تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وغلبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى (٣٤) . بل وجد من يقول بقوله الأستاذ بكافيه : « إذا قارنا بين المؤلفات التي

٢٢) انشار (الدكتور علي سامي) : « الاصول الافلاطونية » ، فيدون في العالي الاسلامي * ، ص : ٢٧٢ .
٢٣) الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٩٠ .

٢٤) سنتناول في الفصل الثالث ، بيان اثر القرآن الكريم في اثارة النزعة العقلية في الاسلام وانماها وتطورها .

قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب عرفنا ان هؤلاء ينبغي أن يكونوا أدنى الى الابتداع ، فقد تميزوا بفضل معارفهم التي نسقوها ، فكانوا في القرن الثالث عشر اساتذة أولئك ، عاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكي بما نقلوا من القدماء ، وبما ولدته افكارهم « (٢٥) » .

د - اصبح مصطلح « الفلسفة الاسلامية » شاملا لما يسمى « فلسفة » أو حكمة ولباحث « علم الكلام » ، ولقد اشدت الميل الى اعتبار « التصوف » من شعب هذه الفلسفة ، وترمي الجهود القوية التي يبذلها اتباع المدرسة الاسلامية الحديثة الى اعتبار « علم اصول الفقه » من المباحث الفلسفية ، فهذا العلم — كما يقول الاستاذ عبد الرازق — « ليس ضعيف الصلة بالفلسفة » (٢٦) .

ويرى كل من ريتان ، وهاربروكر ، وريتر : « بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب أن تلتصق في مذاهب فرق المتكلمين » . ومن رأي الدكتور ابراهيم مذكور بأن من الواجب ضم علم الكلام واصول الفقه الى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الاسلام

(٢٥) بكاتبه : « تخطيط عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى » ، ص : ١٦٠ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص : ٢٧ . وبخصوص مدلول « الفلسفة الاسلامية » ، انظر : الدكتور ابراهيم مذكور في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ، ص : ١٧ ، الدكتور احمد قواد الاهواني « معاني الفلسفة » ص : ٢٦ .

« لما فيها من تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية ، تحمل شارة فلسفية ، بل ربما وجد في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » (٢٧) .

ويقول الدكتور النشار في معرض كلامه عن علم الكلام الاسلامي :
« وهذا العلم -- فيما اعتقد انتاج خالص للمسلمين . وما لا شك فيه ان المتكلمين وقد كانوا في وسط فلسفي ، وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ، ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها ، وقد أخذوا منها بعض الافكار الجزئية ، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى عام ٥٠٠ للهجرة اسلاميا بحثا » (٢٨) .

والحق ان المعنيين من القدامى بتاريخ الفكر الاسلامي في الاسلام، قد سبقوا هؤلاء في وجوب اعتبار علم الكلام والتصوف واصول الفقه، من مباحث الفلسفة او الحكمة .

يقول التهانوي : « ثم ان لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه ، اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة . قال المحقق التفتازاني : ان الحكمة هي الثرائع ، وهذا لا يتنافى مع ما ذكروا : من ان السالكين لطريق اهل النظر والاستدلال

(٢٧) الدكتور مذكور : المصدر نفسه ، ص : ١٧ .

(٢٨) النشار ، (الدكتور علي سامي) : المصدر نفسه ، ص : ١٥ .

وطريق أهل الرياضة والمجاهدات ، ان اتبعوا ملة فهم : المتكلمون والصوفيون ، والا فهم المشائيون والاشراقيون . اذ لا يلزم ان لا يكون التكلم والصوفي حكيمًا ، بل غاية ما لزم منه ان لا يكون مشائياً واشراقياً» (٣٩) .

ويقول حاجي خليفة : « الطريق الى هذه المعرفة (يقصد معرفة المبدأ والمعاد) من وجهتين : احدهما طريقة - اهل النظر والاستدلال ، وثانيها - طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون . والسالكون الى الطريقة الثانية : ان وافقوا في رياضتهم احكام الشرع فهم لصوفية ، والا فهم الاشراقيون» (٣٠) .

(٢٩) التهانوي : « كشف اصطلاحات الفنون » ، المقدمة ، ص : ٢٧ (طبعة بيروت ١٩٦٦) .

(٣٠) حاجي خليفة : « كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون » ، ٤٤٣/١ . يقول السهروردي (المطارحات ، الفقرة : ١٤١) : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون ، والمثاليون ورئيسهم ارسطو » . ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة « حكمة الاشراق » عن الاشراقيين : « الاشراق او المعرفة المشرقية ، المقصود بها : الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس ، وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو : ظهور الانوار العقلية ولعانها وقيضاتها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، الترجمة

العربية ، ص : ٣٧) . ويصف السهروردي الاشراقيين بقوله : « أولئك هم الفلاسفة حقاً . ما وقفوا عند العلم الرسمي ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي (انظر : التلويحات العرشية ، ضمن كتاب : « مجموعة في الحكمة المشرقية » ، نشر وتحقيق الأستاذ هنري كوربان ، اسطنبول ، مطبعة المعارف ، سنة : ١٩٤٥ ، ص : ٧٤) . وهذه النصوص تشير إلى جملة أمور منها : (١) أن الاشراق هو مصدر الحكمة المشرقية ، وأنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده ، وهذا الظهور عملية ادراكية للنفس المستعدة للكشف ، فموضوع الكلام هنا إذا ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق العقول الخالصة ، (ب) وأن هناك ترادفاً بين لفظ « اشراقي » و « مشرقي » ، فيمكن فهم الاشراق على أنه حكمة المشرقيين : أي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة ، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض فحسب ، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية ، أي ظهور الأنوار العقلية للنفس بعد تجردها (انظر : هنري كوربان : المصدر نفسه ، ص : ٣٠٩ ، الدكتور محمد علي أبو ريان : « أصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٦٠) ، وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية ، فينما تقوم الأولى على الكشف والدوق الصوفي ، تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية ، يقول قطب الدين الشيرازي (المصدر نفسه) : الاشراقيون لا ينظم أمرهم دون سوانع نورية ، أي لوامع عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة ، التي هي القواعد الاشراقية » . وعن فلسفة الاشراق راجع أيضاً : للينو : « محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية » ، مقال ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » . أما المشائية ، فنسبة إلى أرسطو المشائي الأول ، أما لأن أرسطو كان يلقي محاضراته بين طلابه متخطياً ماثياً ، أو لأن الدراسة كانت تعتمد في معنى الدراسة : « بريباتوس » . وقد نسب القفطي خطأ اللقب إلى افلاطون ، فقال : « كان - أي افلاطون - بعلم الطائفة الفلسفة وهو ماثي ، وسمى الناس فرقته المشائية . انظر : « أخبار العلماء » ص : ١٧) .

الفصل الثاني

اصل الفلسفة وتعريفها عند الاسلاميين

(اصلها واشتقاقها :)

يكاد ينقصد اجماع المؤلفين العرب على ان موضوعات الفلسفة دخيلة على الفكر الاسلامي وهذا امر ظاهر من شيوع وصفها في كتبهم بانها من : علوم الاوائل ، أو : العلوم القديمة ، أو : علوم الاوائل المهجورة ، في مقابلة : علوم العرب أو العلوم المحدثنة أو العلوم الشرعية ، على وجه التخصيص^(١) . وقد استوى هذا التعبير لدى ابن التديم في التمهيد ، وفي الطبقات لابن صاعد الاندلسي ، وكذلك في أخبار الحكماء للزوزني .

واستعمال العرب للفظ « فلسفة » اليونانية ، اشعار في ذاته بأن مصدر الفلسفة غريب عنهم . يقول الفارابي : « اسم الفلسفة يوناني ،

(١) كولد زيهير : «موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل» ، مقالة في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ١٢٣ .

وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه :
 ايثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من (فيلا) ومن (سوفيا) .
 فصيلا : الايثار ، وسوفيا : الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ،
 وهو على مذهب لسانهم : فيلسوفوس ، فان هذا التغير كثير من
 الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم :
 هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره : الحكمة^(٢) .

والمعروف عند مؤرخي الفكر الفلسفي العام ، ان اللفظة لم تكن
 معروفة عند حكماء الشرق « فالفلسفة كمصطلح محدد المعالم ظهر على
 يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل في المعاجم اللغوية حتى عصر
 هومر وهزiod^(٣) » وعندهم ان تلاميذة سقراط من افلاطون وارسطو ،
 كانوا أول من أطلق هذا اللفظ . فقابل افلاطون بين الفيلسوف
 والسوفسطائي ، فالأخير منهما ينتقل من مكان الى آخر يعلم الشباب من
 أجل أجر يتقاضاه ، بينما يلتبس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم
 لغير ما غاية أو منفعة . وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف أوقف
 حياته على البحث عن حقائق الأشياء ونبذ الأخطاء والاهام ، وقارن
 بين نفسه وبين رجال السوفسطائية الذين يدعون — مع جهلهم — العلم

(٢) عيون الانبياء في طبقات الاطباء : ص : ٦٠٤ (نشر وتحقيق الدكتور
 نزار رضا ، بيروت ، ١٩٦٩) .
 (٣) الدكتور جعفر آل ياسين : « فلاسفة يونانيون » ، العصر الاول ،
 بغداد ، ١٩٧١ المقدمة ، ص : ١٣ .
 (٤) الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٧ ، (الطبعة
 الرابعة ، ١٠٧٤) .

بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكيما ، لان الحكمة لا تضاف لغير الالهة ، وانما هو (محب للحكمة) يلتبس بحبه لها معرفة ما يجهله منها^(١) . وقد جاء في ختام محاورة « فيدروس » : ان سقراط أمر فيدروس ان يخبر لسياس برسالة الالهة وفحواها : « ان هوميروس وصولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين ، اذ كانت كتاباتهم تستند الى معرفة الحقيقة فلا ينبغي ان يسموا كذلك ، بل الا ليق ان ينعتوا بلقب أسمى فيرد فيدروس وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم يا سقراط ؟ لا اسميهم حكماء ، لان هذا الاسم عظيم لا يتصف به الا الله وحده ، وانا اسميهم : محبي الحكمة »^(٢) . الا ان من المؤرخين من يرى ان هيراقليس البطني ، تلميذ افلاطون ، قد روى بان فيثاغورس المتوفي سنة ٤٩٧ ق.م. هو أول من استخدم لفظة الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الاشياء » ، وروى عنه شيشرون انه قال : « من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستدله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الاشياء ، اولئك الذين يسمون انفسهم : محبي الحكمة اي الفلاسفة . الا ان هذا الرأي ضعيف ومرده هو « ان ما نعرف من الحقائق عن فلسفة فيثاغورس ضئيلة الى الحد الذي لا يمكن التكهن معه عن المعنى الحقيقي الذي كان يقصده من لفظ : الحكمة »^(٣) .

(٥) افلاطون : « محاورة فيدروس » ، الفقرة : ٢٧٧ ، انظر ايضا : رابوبرت : « مبادئ الفلسفة » ترجمة : احمد أمين ، الطبعة الخامسة ، ص : ٩٥ .

(٦) دائرة المعارف البريطانية : مادة : الفلسفة ، ٨٦٤/١٧ .

على ان الراجح عند مؤرخي الفلسفة القول بأن هيرودتس كان أول من استعمل كلمة « يتفلسف » بالمعنى الاصطلاحي ، فهو يحدثنا بأن كريسوس قال لصولون الحكيم انه (أي صولون) قد جاب كثيرا من الاقطار « يتفلسف » وان الذي دفعه الى ذلك رغبته في المعرفة .
فالعبرة : رغبته في المعرفة ، تبدو وكأنها تعبير عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها (٧) .

وكما اختلفوا في تعيين أول من أطلق لفظ « الفلسفة » ، كذلك اختلف المؤرخون في رد نشأة الفلسفة الى المصدر الذي صدرت عنه بادية ذي بدء . فكثير منهم يتفق في ردها الى اليونان ، اذ الفلسفة في رأيهم « اسلوب » الحياة اكتشفه اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ونموه على مراحل متتابعة حتى خلقوا منه تفسيراً متناسقاً، رائع التوازن للانسان والكون (٨) . وهذا الرأي قديم صدر عن ارسطو نفسه حيث رد نشأة الفلسفة الى اليونان ، وشايعة من المعاصرين ، زيلر (٩)

(٧) كولين : « المدخل الى الفلسفة » ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي . ص : ٨ / الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٤٨ الدكتور جعفر آل ياسين ، المصدر السابق ، ص : ١٣ .

(٨) فالزر : المصدر السابق ، ص : ١١ .

(٩) زيلر : « موجز تاريخ الفلسفة اليونانية » (بالانكليزية) ، لندن : ١٩٣٩ ، ص : ٤ .

ويرث (١٠) وكورنفورد (١١) ورايبروت (١٢) ورسل (١٣) وآخرون .
والى هذا الرأي ذهب أكثر الاسلاميين . يقول الفارابي في معرض
كلامه عن افلاطون وارسطو « كان هذان الحكيمان هما مبدعان
للفلسفة ، ومنشئان لآرائهما وأصولها ، ومتمان لآخريهما وفروعها ،
وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في سيرها وخطيرها ،
وما يصدر عنهما في كل فن هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب
والكدر » (١٤) ويقول الشهرستاني : « فنحن نذكر مذاهب القدماء من
الروم اليونانيين في الترتيب الذي نقل في كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر
سائر الحكماء . فان الاصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم
كالعالم عليهم » (١٥) ويؤكد ابن خلدون ذات المعنى فيقول : « امام
هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حججها ، فيما
بلغنا في هذه الاحقاب هو ارسطو المقدوني ، من اهل مقدونية ،

-
- (١٠) بيريت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » (بالانكليزية)
لندن ، ١٩٤٩ ، ص :
(١١) كورنفورد : « من الدين الى الفلسفة » (بالانكليزية) ، نيويورك ،
١٩٥٧ ، ص :
(١٢) رايبروت : « مبادئ الفلسفة » ، ص : ٩٥ .
(١٣) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » (بالانكليزية) ، الطبعة
الثامنة ، لندن ، ١٩٦٢ ، ص : ٤٤ ، ٢٥ .
(١٤) الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ٨٠ (نشر وتحقيق الدكتور
البر نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩) .
(١٥) الملل والنحل : ٢٥٤/١ .

ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق» (١٦) .

وخلافا لهذا الرأي الذي رد مشايعوه نشأة الفلسفة الى اليونان ، فان ثمة رأي آخر يربط الفلسفة بالشرق القديم ، بشعوب الهند وفارس والعراق ومصر القديمة ، ومن هؤلاء ديوجنس اللايرتي ، « الذي ألف في القرن الثالث قبل الميلاد كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم » (١٧) . ومنهم أمونيوس سكاس ، اول دعاة المذهب الافلاطوني المحدث ، والذي عاش في القرن الثاني الميلادي ، فقد ذهب الى هذا القول الذي شاع في عصره وعرف عنه قوله في افلاطون : « انه موسى يتكلم اليونانية » (١٨) . وهذا الرأي لم يعدم أنصارا بين المعاصرين من مؤرخي الفكر والحضارة ، فقد ذهب اليه كل من : وول ديورانت وجورج سارتون والاستاذ أميل برييه وبول أورسيل ماسون . فيذكر ديورانت : « بان الفريين الذي يزعمون خطأ ان ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ستولاهم الدهشة اذا عرفوا الى أي حد تدين علوم الغرب وأدابه

(١٦) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الرابع والعشرون ، فصل : في ابطال الفلسفة .

(١٧) الدكتور محمد غلاب : « تاريخ الفلسفة الشرقية » ، ص : ١٤ / الدكتور توفيق الطويل ، المصدر السابق ، ص : ٤٧ .

(١٨) الدكتور أمير حلمي مطر : « الفلسفة اليونانية » ، ص : ١٠ .

وفلسفته ... الخ لثراث مصر وبلاد الشرق»^(١٩) . ويقول سارتون :
« أن نور العلم قد انبثق من الشرق ، وما من شك في أن معارفنا
العلمية القديمة — نحن الغربيين — مهما يكن من أمرها ، فانها ترتد
اصلا الى الشرق »^(٢٠) ويقول برييه : « وقد يمكن أن نقول شيء من
التجاوز أن الفلسفة — كما سماها اليونان — لم توجد إلا فيما أثر
عن الاغريق وعنا معشر الاوربيين من علم ، فلا الفلسفة ، حتى ولا
اسمها ، وجدت حقيقة في الهند والصين ، أو من باب أولى في مصر
والممالك الاخرى الاسيوية القديمة ، ولكن اذا عزلنا ذلك الذي أثر
عن هذه الشعوب من معارف وتفكير ، حكمنا على انفسنا بعدم فهم
الفلسفة ، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله ..
وانه من السذاجة أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة
محتومة وتطورا منطقيا للمبقرية اليونانية »^(٢١) ويؤكد هذا الاستاذ
ماسون فيقول : لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بأن
اليونان وروما وشعوب اوربا في العصور الوسطى والحديثة دون
سواهم ارباب التفكير الفلسفي »^(٢٢) . والى هذا الرأي ذهب بعض
الاسلاميين ، فيذكر الغزالي في « المتقذ » بأن الفلاسفة أخذوا قواعد
السياسة من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ويقول القفطي : « اختلف

(١٩) قصة الحضارة : المجلد الاول ، وعنوانه : « تراثنا الشرقي » ،
المقدمة .

(٢٠) تاريخ العلم والانسانية الحديثة ، ص : ٦٥ .

(٢١) بول أورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ص : ١٦ .

علماء الامم في اول من تكلم في الحكمة واركانها من الرياضة والمنطق والطبيعي ، وكل فرقة ذكرت الاول عندها ، وليس ذلك هو الاول على الحقيقة ، ولما آمن الناظرون رأوا ان ذلك كان نبوءة أنزلت على ادريس (النبي) ، وكل الاوائل عند العالم هم نوعا من قول تلاميذه ، أو تلاميذ تلاميذه الاقرب فالاقرب » (٢٣) .

(ب) تعريفها ورسومها :

من أجل فهم عبارات الاسلاميين في تحديد مدلول « الفلسفة » لا بد من استعراض سريع وخاطف لمدلول اللفظ الاصطلاحي عند اليونان القدماء ، لان منهم — كما سنرى — أخذ الاسلاميون تعاريفهم واليهم يرجعون .

لقد حد الفلاسفة اليونان الفلسفة بحدود مختلفة متباينة تتصادى مع نزعاتهم وموضوعات بحثهم واختلاف مناهجهم فيها . فنجد الفلاسفة الطبيعيين منهم ، ممن غلبوا النظر في الطبيعة الخارجية والعالم المادي على النظر في طبيعة الفرد وسلوكه ، كانت الفلسفة تعني « البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات » (٢٤) . وعند ارسطو هي :

(٢٣) الزوزني : « مختصر اخبار العلماء » ، ص : ١ .

(٢٤) يقول فندلبند : « ان علم اليونان خصص حياته الاولى ومالها من قوة شباب لدرس قضايا الطبيعة ، واغفل البحث في اعمال الفكر واكتفى بالبحث الخارجي ، انظر : رابوبرت ، المصدر السابق ، ص : ٩٨ . كولينه : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٢٦٩ / الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٤٧ — وما بعدها .

« البحث عن الموجود بما هو موجود ، وسماها الفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهي العلم الطبيعي ونعتها كذلك بالحكمة : لانها تبحث في العلل والمبادئ الاولى اطلاقا ، وسماها ايضا بالعلم الالهي ، لان اهم مباحثها هو المحرك الاول ، باعتباره الموجود الاول والعللة الاولى للوجود . واطلق ارسطو الفلسفة على العلم بأوسع معانيه ، النظري : من طبيعيات ورياضيات والهيئات ، والعلمي : من اخلاق وسياسة واقتصاد . واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق - وهو ما نسميه اليوم بـ « ما بعد الطبيعة » ، الميتافيزيقيا ، علم الموجودات بعلمها الاول ، او علم الوجود بما هو كذلك » (٢٥) .

اما الاسلاميون ، فقد اتبعوا خطى ارسطو في تعريفهم الفلسفة : فالكندي وهو اول فيلسوف في الاسلام (ت/ ٢٤٦ هـ) يعرفها في رسالة له الى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الاولى بقوله : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه : اصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الاولى اعني : علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ،

(٢٥) كوليـه : المدخل الى الفلسفة ، ص : ٢٦٩ / الطويل : اسس الفلسفة ، ص : ٤٧ - وما بعدها ، بحث ارسطو في تقسيم العلوم في كتاب الجدل في المقالة السادسة ، الفصل السادس والثامن ، وفي كتاب : الاخلاق النيقوماقية ، في المقالة السادسة ، الفصل الثاني ، وفي كتاب : ما بعد الطبيعة ، المقالة السادسة الفصل الاول ، انظر : الدكتور حسام محي الدين الالوسي ، تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام ، مجلة الاستاذ ، العدد الخامس عشر ، ١٩٦٦ ، ص ١٥٠٥ .

ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشراف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشراف ، لان علم العلة اشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، اذا نحن احطنا بعلم علة» (٢٦) . وعن الكندي اخذ الفارابي وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة وفروعها مع بعض الاضافات . فالفارابي (ت : ٣٣٩ هـ ، ٩٥٠ م) يعرفها في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بقوله : انها العلم بالموجودات بما هي موجودة وفروعها الى حكمة الاله وطبيعية ورياضية ومنطقية (٢٧) . وعرفها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت : ٤٢٨ هـ - ١٠٨٧ م) بقوله : الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الانسانية ، فالحكمة المتعلقة بالامور التي لنا ان نعلمها وليس لنا ان نعمل بها تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي لنا ان نعملها ونعمل بها تسمى حكمة عملية ، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام : اقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية ... واما

(٢٦) الكندي : كتاب الكندي الى المتصم في الفلسفة الاولى ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص : ٧٧ - وما بعدها .
انظر ايضا : الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « معاني الفلسفة » ، ص : ٤٢ ، عبد الهادي (ابو ريده) : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ، ص : ٩٧ ، ١٩٥ . ورسالة الكندي الاخرى « في حدود الاشياء ورسومها » ص : ١٦٥ وما بعدها .

(٢٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ٨٦ ، انظر ايضا : « احصاء العلوم » تحقيق الدكتور عثمان امين (١٩٤٨) ، ص : ٩١ وما بعدها .

الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية ، وحكمة تتعلق بما من شأنه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالفا للتغير وتسمى حكمة رياضية ، وحكمة تتعلق بما وجوده مستثنى عن مخالطة الغير فلا يخالطها اصلا ، وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة الوجود اليها ، وهي الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية « (٢٨) » . ويعرفها الخوارزمي بقوله : « معنى الفلسفة علم حقائق الاشياء والعمل بها هو اصلح ، وتنقسم قسمين : احدهما الجزء النظري ، والاخر الجزء العملي ، ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله من اجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة » (٢٩) .

الاختلاف بالتسمية :

اختلف المعنيون بتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، في تسمية الفلسفة . فمنهم من يقول (فلسفة عربية) لان رجالها في نظرهم كانوا يكتبون آثارهم بالعربية ، وهم قصدوا من لفظ (العرب) المفهوم الاصطلاحي الحضاري ، فتدخل في تسمية العرب : الفرس والهنود والبربر وغيرهم ، المشاركون في كتب العلم وفي كونهم تبعه الدولة

(٢٨) ابن سينا : « كتاب النجاة » ، طبعة الكردي ، ١٩٢٨ ، القسم الاول ، ص : ٢-٣ ، وايضا ، ابن سينا : « رسالة في الطبيعيات » ، (ضمن نسخ رسائل القسطنطينية ، ١٢٩٨ ، ص : ٢ وما بعدها .

(٢٩) مفاتيح العلوم : ص ٧٩ .

الاسلامية ، وهم ينعون من تسميتها ؛ (اسلامية) لسبيين :

الاول : ان لفظ المسلمين يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة واصحاب ديانات اخرى ممن كان لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة .

الثاني : ان لفظ المسلمين يستلزم البحث عما صنفه اهل الاسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا ، فالارجح ان تتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة من المحدثين وتتخذ لفظ (العرب) بالاصطلاح المذكور أي نسبة الى لغة الكتب لا الى الامة^(٣٠)

اما من يرى انها فلسفة اسلامية فيعتمد على ما جاء في كتب القدماء من تسمية اصحابها لها بالفلسفة الاسلامية ومن تسمية المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين ؛ (فلاسفة الاسلام) . فقد جاء في كتاب الملل والنحل : (المتأخرون من فلاسفة الاسلام مثل يعقوب بن اسحق الكندي وحنين بن اسحق ... الخ ، كذلك وردت عبارة (فلاسفة الاسلام) و (حكماء الاسلام) في مصادر عديدة مثل اخبار العلماء للقفطي ، والمقدمة لابن خلدون ، ومفتاح السعادة ، لطاشق كبرى زادة .

٣٠. نلينو : « علم الفلك عند العرب » ، ج ١/١٦٨١٦ .

ويكاد ان يكون هذا الرأي المختار عند اساتذة الفلسفة الاسلامية المعاصرين من مستشرقين ومسلمين . فيقول الاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرزاق : « نرى ان نسي الفلسفة التي نحن بصدها كما سماها اهلها (فلسفة اسلامية) بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر لدين اصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى في هذه التسمية موضع قد يدعو للتفكير في تبديلها » (٣١) . ويقول الدكتور مذكور : « انا اميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة اسلامية » لاعتبارها واحد هو : ان الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد اثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهلت لها ، واسلامية ايضا في غاياتها واهدافها ، واسلامية اخيرا بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم » (٣٢) . ويقول الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « قيل عن الفلسفة الاسلامية انها عربية ، وليس الامر كذلك ، لان اصحابها انفسهم سموها بالفلسفة الاسلامية ، وسوا الفلاسفة حكماء الاسلام ... اما القول بانها عربية لانها كتبت باللغة العربية فقير صحيح ، لان الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هي صبغتها الاسلامية لا العربية ، بل هناك من كتب في الفلسفة الاسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا » (٣٣) .

(٣١) الدكتور مصطفى عبد الرزاق ، المصدر السابق ، ص : ٢٠ .

(٣٢) الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، المصدر السابق ، ص : ١٥ .

(٣٣) معاني الفلسفة ، ص : ٢٠ .

اما نحن فنرى ان تسمى هذه النزعة الفلسفية التي ظهرت في
 الجهود الاسلامية المختلفة ؛ (الفلسفة في الاسلام) وان يسمى اصحابها
 (الفلاسفة في الاسلام) أو (المتفلسفة في الاسلام)^(٣٤) ، ذلك أن التراث
 الفكري المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم ، قليل
 الصلة بالاسلام كمقيدة ، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته ، اذ على
 الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من أجل
 تقرب الفلسفة اليونانية أو الشرقية التي آمنوا بها واستسلموا لقيادها ،
 تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة والجدة في هذا التراث الفلسفي ،
 نقول رغم تلك الجهود « بقيت هذه الفلسفة غريبة عن التصور
 الاسلامي ، بعيدة عن هذا الدين رغم ما اتسحت به من رداء مستورد ،
 لقد نظر هؤلاء الى الاسلام من خلال الفلسفة اليونانية — كما يقول
 المرحوم محمد اقبال^(٣٥) : « ولو انهم عكسوا الآية لانتهم جهودهم
 بفكر افضل وتراث اقرب الى روح الاسلام وعقيدته في الوجود
 والانسان » .

(٣٤) كذلك سماها الفزالي ، ومن بعده ابن تيمية الحراني ، انظر :
 نهضة الفلاسفة ، ص : ٩٠ ، (طبعة المكتبة الكاثوليكية) ، المنقذ من الضلال ،
 ص : ٩٥ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود) .

Iqbal M. : « The Reconstruction of the Religious Thought in Islam » (٣٥)

الفصل الثالث

دوافع النزعة العقلية في الإسلام

القرآن الكريم ، وآثره في النزعة العقلية

إن القرآن الكريم الذي زعم فيه غلاة المستشرقين « بأنه كتاب يعيق الفكر والنظر ، وأن فيه تناقضا وتدابرا ، وأنه بطبيعته سجن لحرية العقل ، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة »^(١) ، يعكس في حقيقته

(١) غربة التناقض هذه آثارها أسلاف المستشرقين ، يهود المدينة ومشركوا قريش والزنادقة الملاحدة في العصر العباسي ، فما هي بالجديدة في مادتها ، وأن بدت كذلك في صورتها ، قال المفكرون في سبب نزول قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . إن المشركين واليهود قالوا : أترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهأهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ، ما هذا إلا كلام محمد بقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً ، فأنزل الله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » ، وأنزل أيضاً : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » : انظر : الواحدي : « أسباب النزول » ، ص : ١٦١ ، طبعة الطلبي ، ١٩٥٩ ، كذلك : القاضي عبد الجبار المعتزلي : « شرح الأصول الخمسة » ، فصل : شبه الملاحدة في القرآن ، ص : ٥٩٨ . ومنها ادعائهم أن القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه ، انظر أيضاً : الفخر الرازي : التفسير : ٢/٢٢٦ ، حيث يقول : « أعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الإسلام ... » ، وانظر كتابنا : « المستشرقون والإسلام » ص : ١٧ - ١٩ ، حيث أوردنا أقوال المستشرقين عامة في هذه المسألة .

صوراً حية من الاهتمام الشديد بالعقل والفكر عند الإنسان ، تلك الصور التي في مجموعها تشكل حكماً ، يقرب من البديهة العقلية التي تبرر قول من يقرر : انه كتاب يجعل التأمل والنظر ، والاستدلال والنقد ، والتحصين والتقصي والاستبصار ، قواعد منهجية مقررة معروفة .

والحق أن القرآن لعب دوراً أساسياً وجوهرياً في إثارة النزعة العقلية في الإسلام ، وبيان دوره وأثره يعني استعراض جملة العلوم العقلية التي استحدثت وتطورت في الإسلام ، وانما قصدنا في البحث ، بيان صور وانماط ، لنوعية المسائل التي أثارها القرآن الكريم ، مما دعا المتكلمين والفلاسفة أن يصوغوا نظريات وآراء معينة عنها ، صارت تشكل ببيان الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام ، فيما بعد .

أولاً : المنهج الذي يقرره الكتاب العزيز : -

ينهج القرآن الكريم بالإنسان طريقة أساسها التدبر والتبصر ، وقوامها أعمال الفكر والنظر ، ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد والتزمّت الذي لا برهان يدعمه . وفي القرآن الكريم آيات عديدة تدعو جميعاً إلى تحكيم العقل ، وتزديري ازدياء شديداً بالذين لا يحكمون عقولهم في الأمور والأشياء ، من ذلك قوله تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو على بصيرة أنا ومن اتبعني »^(٢) وقوله « وما يعقلها إلا

(٢) يوسف / ١٠٨ .

العالون» (٣) وقوله « انما يخشى الله من عباده العلماء » (٤) وقوله
« قل هل يستوى الاعمى والبصير ، أم هل تستوى الظلمات
والنور » (٥) .

والذين يجحدون نعمة العقل ولا يستعملونه فيما خلق له ومن
أجله ، ويفلون عن آيات الله ، هم موضع التحقير والازدراء ، والله
تعالى يعتب عليهم فيقول : « وكأين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون » (٦) .

وتعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالإنسان الى مستوى أقل من
مستوى الحيوان الاعجم ، ولعل أبلغ الآيات دلالة في هذا الخصوص ،
قوله تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا
يعقلون » (٧) . فهذه الآية تجعل من لا يعقل ما حوله ، ولا يفكر فيما
هو فيه من حال ، ومن هو صم لا يسمع الى ما يجري ، وبكم لا ينطق
بحكم ولا يدلي برأي فيما يشاهد من وقائع وأحداث وقضايا ، أشبه
بالدواب التي لا تعي ولا تفقه من أمرها شيئاً ، بل هو أخس انواع
الدواب وأقلها شأنًا ، اذ المعروف ان من الدواب أنواعا تكيف حسب

.....
(٣) المتكوبت

(٤) فاطر / ٢٨ .

(٥) الرعد / ١٨ .

(٦) يوسف / ١٠٥ .

(٧) الانفال / ٢٢ .

قدراتها لحيطها وتأبى الخضوع السليبي والاقياد الاعى لظروف
البيئة الطبيعية ، فتبصر منافعها ومضارها فتلزم بعض ما تبصره .

والقرآن بعد ذلك كله يكره الجسود على تقليد الآباء والاجداد ،
إذا كانت هذه التقاليد تناهض احكام العقل القاطمة ، ويهزأ بهؤلاء
الجامدين ، ويسخر من الخرافات والاساطير ، ويندد بالقلدين الذين
لا يفكرون الا بمقول غيرهم ويجمدون على القديم المألوف . ثم هو
بعد ذلك كله يتخذ من الجدل العقلي الصارم طريقا للوصول الى
الحقيقة ، هذه حقيقة مقررة ، تكاد تكون معلومة من الدين بالضرورة ،
ومن جهاما أو أنكرها فهو جاهل لحقيقة القرآن الكريم ، وإن شئت
فأتلو قوله تعالى : « وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول
قالوا : حسينا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا
ولا يهتدون »^(٨) . « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما
آلفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »^(٩) ،
« أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى ، أم من يمشي سويا على صراط
مستقيم »^(١٠) . وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما
كان عليه الاسلاف ، كما يقول الدكتور محمد يوسف موسى ، له

(١) الملك / ٢١ .

(٨) المائدة / ١٠٤ .

(٩) البقرة / ١٧٠ .

قيمتها الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقّة القائمة على أساس صحيح»^(١١).

.....

(١١) الدكتور محمد يوسف موسى: «القرآن والفلسفة»، ص: ٥٦، انطلاقاً من قاعدة: إن العقل أساس الدين، فقد بحث المتكلمون في أول واجب على المكلف، واختلفوا في تحديده، فالأكثر، ومنهم أبو الحسن الأشعري، قالوا: إنه معرفة الواجبات الشرعية، وقيل: هو النظر فيها: أي في معرفة الله سبحانه لانه (أي النظر) واجب اتفاقاً، كما مر وهو قبلها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والاستاذ أبي إسحق الأسفراييني، من الأشاعرة. وقيل، هو أول جزء من النظر، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة. وقال القاضي الباقلاني، واختاره ابن فورك وإمام الحرمين الجويني، إنه التقصد من النظر، لأن النظر فعل اختياري مسبق بالتقصد المتقدم على أجزائه. وقال أبو هاشم الجبائي المعتزلي: أول الواجبات الشك (انظر: شرح المواقف، ص: ٦٣) وهذا الذي ذهب إليه الجبائي، أول مبشر لفلسفة الشك من أجل اليقين، اختاره من بعد الإمام الغزالي، بقول الإمام: «من لم يشك لم ينظر»، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والضلالة». (انظر كتابه: ميزان العمل). هذا في أصول الدين، أو العقيدة، أما في الفروع فقد اختلف العلماء في جواز التقليد في الأحكام الشرعية العملية، فذهب جمع إلى عدم الجواز مطلقاً وأوجبوا على المكلف الاجتهاد وتعلم وسائله وأدواته، ومن هؤلاء الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي والشافعي، وابن قيم الجوزية. قال ابن الجوزي: «اعلم إن المقلد على غير ثقة فيما قلده فيه. وفي التقليد إبطال منفعة العقل، لانه إنما خلق للتأمل والتدبير، وقبيح من أعطي شمعة يستضيء بها، أن يطفئها ويمشي في الظلمة (تلبس إبليس - باب تلبسه على امتنا في العقائد والديانات، ص: ٧٩). ويقول ابن القيم: «لا خلاف بين الناس في أن التقليد ليس بعلم، وإن المقلد لا يطلق عليه اسم عالم». انظر كتابه: «أعلام الموقعين: ٤٥/١»، ويقول في موضع آخر: «وقال أهل العلم والنظر، حد العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد علمه، قالوا: والمقلد لا علم له، قال الشافعي - رض - مثل الذي يطلب العلم بلا حجة، كمثّل حاطب ليل يحمل حزمة وفيه

ثانياً :

أثار القرآن الكريم امام العقل الانساني مسائل فلسفية وعلمية واخلاقية كثيرة ومتسوعة ، ودفع العقل المسلم الى أن يتخذ ازاءها مواقف معينة تنطلق وتتسجم مع نظرتة الكلية العامة الشاملة للوجود ، من ذلك الاشارة الى أصل الحياة والوجود والتشأتين الاولى والاخرة ، واتخاذ النشأة الاولى - أي اختراع الحياة وابداعها في المسادة

افعى تلده ، وهو لا يدري ، المصدر نفسه ، ١٧٩ - ١٨١ . انظر ايضا : الشاطبي الاعتصام : ٢٤٨/٢ .

ويقول الشيخ محمد عبده ، في تفسير قوله تعالى : « ومثل الذين كفروا ، كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء ، صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون ، البقرة : ١٧١ » . الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل وهداية هو شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحا بغير فقه ، فهو غير مؤمن ، لانه ليس القصد من الايمان ان يذل الانسان للخير كما يذل الحيوان ، بل القصد منه ، ان يرتقي عقله وتنزكي نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه ، فيعمل الخير لانه يفقه انه الخير النافع الرضي لله ، ويترك الشر لانه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم » ، انظر تفسير المنار ١٤/٢ ، ويقول سيد قطب وهو بصدد تفسير هذه الآية : « الاسلام رسالة التحرر الفكري والانطلاق الشعوري لا تقرر هذا التقليد الجودي ، ولا تقرر محاكاة الآباء والاجداد ، افتراء بالاثم والهوى ، فلا بد من سند ، ولا بد من تدبير وتفكير ، ثم اختيار مبني على الادراك واليقين ، انظر : « في ضلال القرآن » ، ١٧/٢٥ .

الجامدة^(١٣) - دليلا لاثبات النشأة الاخرة او المعاد . والملاحظ على جملة لإيات التي تتضمن الإشارة الى الخلق الاول انها تلتزم طريقة التقرير البديهي التي لا يرى العقل بدا من التسليم بصحتها وصدقها ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا اتم بشر تشرون »^(١٣) وقوله « وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا »^(١٤) وقوله : « والله خلق كل دابة من

(١٢) صاغ الفلاسفة والمتكلمون هذا الدليل القرآني في صورة يرهان عقلي أسموه بدليل الاختراع ، وفي ذلك يقول ابن رشد : « الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها (الى الاقرار بوجود الله) اذا استقرت الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين ، احدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجله ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء والموجودات : مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع . . . وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس ، احدهما ، ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فاننا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . واما السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفسر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخرة للمأمور مخترع من قبل فيه ضرورة . واما الاصل الثاني : فهو ان كل مخترع فله مخترع ، فيصبح من هذين الاصلين : ان للموجود فاعلا مخترعا له . انظر : ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص : ١٤٠ وما بعدها .

(١٣) الروم / ٢٠ .

(١٤) الفرقان / ٥٤ .

ماء» (١٥) ، وقوله : « هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا » (١٦) . ثم يسوق القرآن الكريم هذه القدرة الخالقة المبدعة المخترعة لسر الوجود والحياة دليلا على صدق النشأة الآخرة ، فيقول تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ! قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (١٧) ويقول تعالى : « وقالوا : إذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا . أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم ، وجعل لهم أجلا لا رب فيه ، فأبى الظالمون الا كهورا » (١٨) . وقوله : « أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ، بلى انه على كل شيء قدير » (١٩) .

(١٥) النور / ٤٥ .

(١٦) غافر / ٦٧ .

(١٧) يس / ٧٩ .

(١٨) الاسراء / ٩٨ - ٩٩ .

(١٩) الاحقاف / ٣٣ . صاغ المتكلمون من هذا البيان القرآني دليلا أسموه « بدليل المساواة » ، انظر الفصل الثاني من القسم الثاني حيث يرد شرح الدليل . والظاهر من القرآن الكريم أن المتكرين للبعث والمعاد الجسماني لم يكونوا شرذمة قليلة من العرب ، بل كانوا يشكلون جماعات واسعة من الناس ، بدليل تأكيد القرآن المستمر على قدرة الله على الاعادة والخلق الثاني ، حتى صار - كما يقول الفخر الرازي : « من المتعذر الجمع

ثالثاً :

ويثير القرآن الكريم مسألة فلسفية بحثها الحكماء قديماً وحاضراً، واتخذوا منها طريقاً سلوكه للبرهنة على وجود الله ، أعني ما يشاهد في الطبيعة من النظام والقصد والغاية والانسجام والتقدير ، رغم الاختلاف والتنوع والتنافر الظاهر في جزئياتها طريقاً لاثبات وجود الله،

بين أن القرآن من عند الله وانكار المعاد الجسماني « (انظر كتابه : «الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨) ، ولذا لك أيضاً تصدى الغزالي للفلسفة المتكبرين للبعث الجسماني في كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » بالتشهير والتكفير ، فهذه إحدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها : (انظر التهافت ، المسألة العشرون) . والظاهر من القرآن الكريم أيضاً أن صنفين من العرب انكروا البعث ، صنف لدهرية : الذين انكروا الخالق والبعث والاعادة ، وقالوا بالطبع المحيي ولدهر المفني ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد « وقالوا : ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يظنون » ، الجانية / ٢٤ . وصنف آخر ، افروا بالخلق وابتداء الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : وضرب لنا مثلاً... الآية . وأبرز من يتمثل فيه هذا المذهب رهط من العرب كان منهم : أبي بن خلف ، عدي بن أبي ربيعة . كان أبي بن خلف يأتي النبي - ص - بعظم حائل ، ويقول : يا محمد اترى ان الله يحيي هذا بعد ما قد رم ، فقال له النبي - ص - نعم وبمعثك ويدخلك النار . وجاء مرة عمر بن ربيعة النبي - ص - وقال له : حدثني عن يوم القيامة متى يكون ، وكيف امرها وحالها : فأخبره النبي - ص - بذلك ، فقال له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أؤمن بك ، أو يجمع الله هذه العظام ، فأنزل تعالى : « أوحسب الانسان ان نجيع عظامه ، بلى قادرين على نسوي بنانه » (انظر : الواحدي : « اسباب النزول » : الصفحات : ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٥١ ، أيضاً الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/٢٦٠ ، تحقيق الشيخ احمد فهمي محمد ، ١٩٤٩) .

وإصطلحوا على تسميته بـ«الدليل الغائي»:

(٢٠). «Teleological Argument»

فالتدبر الناظر في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى أنه ركب على نحو معين ويسير وفق قانون مطرد لا يضطرب ولا ينخرم ، يتم عن هدف وحكمة ، ويستهدف غاية معينة مقصودة بذاتها ، ولما كانت الغائية لا تدرك الا على انها فكرة تستلزم عقلا ، فللطبيعة علة هو الله تعالى .
وان شئت فاقرا قوله تعالى : « ألم نجعل الارض مهادا ، والجبال

(٢٠). صاغ الفلاسفة والمتكلمون - فيما بعد - هذا الدليل القرآني في صورة برهان فلسفي اسمه بـ«دليل الغاية» وأقاموه على اصلين : أحدهما : ان جميع المخلوقات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید اذا لا يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق . انظر : ابن رشد : « مناهج الأدلة » ، ص : ١٤٠ ، حيث يقول : « كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس نراه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، او بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الامر في العالم كله فاذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعية ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الامطار والياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الارض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومدير اراده ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع ان العالم مصنوع .

أوتادا وخلقناكم أزواجا» (٣١) وقوله : « تبارك الذي جعل في السماء
بروجا وجعل فيها سراجا وقمرًا منيرًا » (٣٢) وقوله : « ان الله يسلك
السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده ،
انه كان حليما غفورا » (٣٣) وقوله : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا
آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا
عدد السنين والحساب وكل شيء فصلنا تفصيلا » (٣٤) وقوله : « الم
تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن
الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانه وغرايب سود ، ومن الناس
والدواب والأنعام مختلف ألوانه ، كذلك : انما يخشى الله من عباده
العلماء » (٣٥) .

وفي القرآن الكريم اشارات صريحة وواضحة الى « الدليل
الكوني : Cosmological Argument » الذي سلكه الحكماء
طريقا للبرهنة على وجود الله تعالى ، وهو الدليل الذي يبنى على
التغير والتطور والحدوث الحاصل في هذا العالم المادي ، من ذلك
قوله تعالى : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا

(٢١) النبأ / ٨ .

(٢٢) الفرقان / ٦٤ .

(٢٣) فاطر / ٤١ .

(٢٤) الاسراء / ١٢ .

(٢٥) فاطر / ٢٧ .

مذكورا» (٣٦) ، وقوله : « ألم تخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم ، فقدرفنا فنعلم القادرون » (٣٧) . وكذلك فان في القرآن اشارات واضحة الى بيان الدليل الذي أسماه المتكلمون بـ « دليل الجواز » وهو الذي ينبغي على أصليين أحدهما (٣٨) : ان

٢٦) الدهر / ٢٨ .

٢٧) بنى المتكلمون من هذا الاعجاز القرآني دليلهم المشهور بـ « دليل الحثوث » ، وهو ينبغي عندهم على ثلاث مقدمات كبرى ، هي بمنزلة الأصول للدليل ، أحدهما : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، أي لا تخلو منها ، والثانية : ان الاعراض حادثة ، والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، انظر الباقلاني : « كتاب التمهيد » ، ص : ٤٠ ، الجويني : « الارشاد الى قواطع الادلة في الاعتقاد » ، ص : ١٧ ، الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، القطب الاول ، ص : ١٣ .

٢٨) ربط ابن رشد دليل الجواز بإمام الحرمين الجويني ، فقال : « وإما الطريق الثاني (يعني دليل الجواز) فهي التي استنبطها أبو المعالي الجويني في رسالته المعروفة بالنظامية (انظر : ابن رشد - المصدر السابق ص : ١٤٠) . الا ان الدليل أورده من قبله : القاضي الباقلاني والشيخ الرئيس ابن سينا ، بل ان المقدمة الاولى فيه ترجع في صورتها الاولى الى بعض شيوخ المعتزلة وخاصة ابا الهذيل العلاف ، وصالح بن قبه وابي الحسين الصالحي ، الذين « قالوا بجواز أن تكون الأشياء علي غير ما هي » (« مقالات الإسلاميين » ، ص : ٣١١ ، ٤٠٦ ، ٢ / ٢٢٠) . وقد انتقد جمع من الفلاسفة هذا الدليل واعتبروا ان القول به يتضمن : قلب الحقائق ومن ثم فقدان الثقة بالعقل والضروريات . وبصرف النظر عن الصورة الفلسفية والكلامية للدليل ، التي هي مادة الصراع الدائر بين الغزالي وابن رشد وذلك في المسألة السابعة عشر من كتابي : « تهاوت الفلاسفة وتهاوت التهاوت » ، فان الصورة القرآنية للدليل ، لا تتضمن قط القول بانقلاب

العالم يجمع ما فيه جازئ ان يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجازئ مثلا أن يكون اصغر أو أكبر ما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، والثاني ان الجازئ محدث وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجازئين أولى منه بالآخر ، وان شئت فقلو قوله تعالى : « قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة ، من الله غير الله يأتيكم بضياء ، أفلا تسمعون . قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من يأتيكم بليل تسكون فيه ، أفلا تبصرون . ومن رحمته : جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (٣٩) وقوله تعالى : « ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » (٤٠) .

الحقائقي ، كما أدمى خصوم الدليل ، بل الذي ينتهي اليه القرآن الكريم ، وأشار اليه العلم الحديث أيضا هو القول بأن « العوامل الطبيعية لا تجري على سننها المقدرة لها لزاما بحكم العقل ، أو بحكم التفكير المنطقي ، وانما كان يجوز ان تجري على مجراها هذا ، أو على مجرى يساويه ويمثله في حكم العقل والاقيسة المنطقية وانما هي الإرادة الالهية المخصصة للرجحة لهذا النظام » ، وصدق الله اذ يقول : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » ، « ما نرى في خلق الرحمن من تفاوت » ، « أنا كل شيء خلقناه بقدر » ، انظر : العقاد : الانسان في القرآن الكريم ، ص : ١٢٩ / طبعة دار الهلال .

(٢٩)

٣. الفرقان / ٤٥ .

رابعاً :

أثار القرآن الكريم مسائل خلاف جوهرية مع أهل الكتاب والاديان السابقة واتخذ الى اثبات صحة ما ذهب اليه طريق الجدل والتقاش العقلي الموزون الذي يتخذ من الاستبانة الصعبة وسيلة للوصول الى الحقيقة . فقد اثار دعوى الوهية عيسى — عليه السلام — وناقض فرق النصارى المختلفة التي اعتنقت وجهات نظر متباينة بخصوص طبيعة السيد المسيح ، وأبان بأن التثليث لوثمة طرأت على دعوة المسيح الحق ، وان دعوته الحق هي الاقرار بالربوبية والالوهية والتوحيد الكامل المطلق بكل شعبه ، فقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ، وما من اله الا اله واحد ، وان لم ينتهوا عما يقولون ، ليمسن الذين كفروا منهم عذاب عظيم » (٣١) . وقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . وقال المسيح : يا بني اسرائيل اعبدوا الله وبي وربكم ، انه من يشرك بالله ، فقد حرم الله عليه الجنة ، وماواه النار ، وما للظالمين من انصار » (٣٢) ، وقوله تعالى : « واذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله ، قال سبحانك ، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلتة فقد علمته ، تعلم ما في نفسي ، ولا اعلم ما في

(٣١) المائدة / ٧٣ .

(٣٢) المائدة / ٧٥ .

نفسك ، انك انت علام الغيوب» (٣٣) .

وأثار القرآن الكريم مسألة « النسخ » التي انكرها اليهود ،
اذ زعموا : « ان الشريعة لا تكون الا واحدة ، وهي ابتدأت بموسى
وتمت به ، فلم يكن قبله شريعة ، الا حدود عقلية واحكام مصلحية ،
فلم يجوزوا النسخ اصلا وقالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لان
النسخ في الامر بدء ، ولا يجوز البدء على الله » (٣٤) ، فناقشهم

(٣٣) المسألة / ١١٦ . يكفي لبيان أهمية احتجاج القرآن الكريم على
بطلان عقيدة التثليث ان نشر هنا الى ان مباحث الصفات الالهية ، وهي
تشكل الجزء الاكبر من مباحث علم الكلام الاسلامي ، لم تكن لتظهر لولا ان
آباء الكنيسة الاول في الشرق صاروا يجادلون في المسألة ويفسفونها على
اساس من مباحث الصفات الالهية . حتى لقد غلب بعض المستشرقين ،
فزعم ان علم الكلام الاسلامي ، جملة وتفصيلا ، ليس الا ثمرة هذا النقاش
الذي دار بين المسلمين والنصارى بشأن عقيدة الخلق والتجهر . انظر
كتابنا : «دراسات في الفرق والمقائد» ، فصل الصفات الالهية : ص ٢٢١ .

(٣٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١ / ١٢٤ . رد النسخ في
الاحكام عقيدة ثابتة وركن أصيل عند اليهود ، ففي المادة التاسعة من
اركان العقيدة الموسوية كما لخصها المتكلم اليهودي ، موسى بن ميعون ،
نقرا : انا اؤمن ايمانا تاما ان هذه الشريعة لا تتغير ، ولا تكون شريعة من
لدى الخالق تبارك اسمه » ، انظر : الدكتور فؤاد حسنين علي « اليهودية
واليهودية المسيحية » ، ص : ١١٤ ، منشورات معهد البحوث والدراسات
العربية ، ١٩٦٨ . ولقد حمل رد اليهود للنسخ علماء المسلمين فيما بعد
على تفصيل المسألة وبحثها ضمن دراساتهم الكلامية والاصولية ، وشرعوا
يميزون بين النسخ في الاحكام ، والبدء في الاوامر ، فأجازوا الاول وبرروه
عقلا ونقلا ، وردوا الثاني وبدعوا القائلين به ، كذلك فان مباحث المعتزلة

القرآن الكريم وقطعهم بقوله تعالى : « ما نسخ من آية أو تنسخها فأتى
 بخير منها أو مثلها » (٣٥) ، وقال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية ،
 والله اعلم بما ينزل » ، قالوا : انما أنت مفسر ، بل أكثرهم لا
 يعلمون » (٣٦) .

كذلك ناقش القرآن الكريم اصحاب الديانات الثنوية من المجوس ،
 كالزردشتية والمناوية ، والمناوية ، وعارض دعواهم بوجود الهين
 خالقين ، أحدهما يخلق الخير ويختص به ، والآخر يخلق الشر ويختص
 به ، وطلب من الانسان ان يفكر وان يستبسط من انتظام أمر العالم
 كله وحدة صانعة ، فتدبر أمر هذا الكون لا يكون لالهين أو أكثر لما

في الحسن والقبح ، وهل هما ذاتيان أم عقليان ، لم تكن سوى نتيجة
 منطقية لباحثهم في النسخ ، انظر : القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول
 الخمسة » ، فصل : الكلام على منع نسخ الشرائع ، ص : ٥٧٧ ، مصطفى
 زيد : « النسخ في القرآن الكريم » ، ص : ٢١ / ط ١ ، ١٩٦٣ ، الرازي :
 التفسير التفسير ، ٢٢٦/٣ .

٣٥) البقرة / ١٠ .

٣٦) النمل / ١٠١ ، ذكر المفسرون في سبب نزولهما ان اليهود
 زعموا ان محمداً - ص - سخر باصحابه ، يأمرهم اليوم ويتهام عنه
 غدا . أو يأتيهم بما هو اهلون عليهم ، وما هو الا مقتر ، أي كاذب مخلق ،
 يقول من تلقاء نفسه فأكذبهم الله تعالى وقال : « بل أكثرهم لا يعلمون »
 ان لله ان يشرع ما يشاء من الاحكام وتبدل البعض البعض : انظر :
 الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١١٦ ، القرطبي : « التفسير » ص :
 ٦١٢ .

يترتب على ذلك من الاختلال فيه ، وإلى هذا المعنى الإشارة في قوله تعالى : « لو كان فيهما الهة الا الله لتسدتا ، فسيحان الله رب العرش عما يصفون » . وقال تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله ، اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » (٣٧) .

خاصة :

وأثار القرآن الكريم مسألة علم الله تعالى وإرادته وقدرته ،

(٣٧) صاغ المتكلمون هذا البيان القرآني المعجز في صورة دليل عقلي اسمه : « **دليل التمتع** » ، وملخصه : « انا لو قدرنا الهين اثنين وفرضنا فرضين ضدين وقدرنا ارادة احدهما لاحد الضين ، وارادة الثاني ، للثاني ، فلا يخلو من امور ثلاثة : (١) اما ان تتفق ارادتهما ، او (٢) لا تنفذ ارادتهما ، او (٣) تنفذ ارادة احدهما دون الآخر . واستحال ان تنفذ ارادتهما ، لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحال ايضا الا تنفذ ارادتهما ، لتمتع الالهين ، وخلو المحل عن كلا الضدين ، فاذا بطل القسمان تعين الثالث : وهو ان تنفذ ارادة احدهما دون الآخر ، فالذي لا تنفذ ارادته ، هو : المطلوب المهور المستكره ، والذي نفذت ارادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء (انظر : الجويني « لمع الأدلة » ص : ٨٦) ، انظر ايضا : الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش الفصل لابن حزم ٢٠/٢٢ وما بعدها . والفرازي بعد تقرير الدليل في صورته العقلية ، أثناء بحثه في التوحيد ، يستطرد قائلا : « ان الآية لا ابين منها في برهان التوحيد ، وأنه لا مزيد على بيان القرآن » ، انظر : الرازي « التفسير » ٢٢/١٥١ ، القاسمي : « محاسن التأويل » ، ص : ٤٢٦١ .

فعارض الفكرة القائلة بأن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات ، وهي الفكرة التي ترجع في أصولها الى المشائي الاول ، ارسطو الذي نفى الارادة والتدبير والعلم الجزئي عن الله ، اذ كان يرى ان الله عقل وعقل ومعقول ، لان موضوع العلم الكامل — في رأيه — لا يكون الا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل الا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ولذاته ، اذ لا يتفق مع المنطق ان يكون موضوع العلم الالهي الاشرف هو علمنا هذا ، لانه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، فيجب تنزيه الاله عن ادراك الناقص ، اما الادراك الالهي الكامل فلا يتعلق الا بأفخم ما في الوجود ، ولا يوجد شيء افخم من نفس الذات الالهية ، فعلم الاله اذا لا يتعلق الا بذاته ، وفي هذا يقول ارسطو : « لا يناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى مرتبة منه في الوجود ، كيف يعلم ما هو منزّه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والقواحش والجزئيات الجنسية ، من غير أن ينقص من صفاته شيء . أما ما في الكون من نظام فعلته — على ما يرى ارسطو — ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من اجزاء المادة ، يحركه نحو الصورة الغائية ، وان هذه الحركات المدفوعة بالمشق ليس للارادة ولا للعلم الالهيّ فيها أي تدبير ، بل هي حركات الية منشؤها الاستعداد

الطبيعي الموجود في اجزاء المادة (٣٨) .

لقد نبه القرآن الكريم الى ان الله تعالى لم يصنع ما صنع ثم يتركه بلا عناية او رعاية او دون علم تام بما يكون منه ، بل انه قد احاط بكل شيء علما ، فقال تعالى : « ألا له الخلق والامر ، تبارك الله رب العالمين » (٣٩) . وقال تعالى : « يدبر الامر يفصل الآيات » (٤٠) ، وقال تعالى : « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه » (٤١) ، وقال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ،

(٣٨) الدكتور محمد غلاب ، « الفلسفة الاغريقية » ، الطبعة الثانية ، ٧٧/٢ - ٧٨ ، ايضا : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ، ص : ٢٧١ ، حيث يقول : « وليس لله عند ارسطو تلك الصفات التي يتصف بها عند المسيحيين ، اذ انه مما ينقص من كماله ان يفكر في شيء الا ما هو كامل ، اعني نفسه ، لا بد ان يكون التفكير الالهي منصبا على نفسه (ما دام هو اكمل الاشياء) وتفكيره هو تفكير في التفكير (١.٧٤ ب) ونحن مضطرون ان نستنتج من هذا : ان الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الازمية » ، انظر مناقشتنا لهذه المسألة في الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب .

(٣٩) الاعراف / ٥٣ .

(٤٠) الرعد / ٢ .

(٤١) السجدة / ٥ .

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» (١٢) .

تلك نماذج لمسائل متنوعة ذكرناها لا على سبيل الحصر ، بل
للتمثيل والاستشهاد ، أثارها القرآن الكريم ودعى العقل الانساني وفق
منهج تأملي صارم ان يتدبرها بالبحث والنظر ، تلك الدعوة التي كانت

(٤٢) الانعام / ٦ . (هذا هو الاصل الثاني من جملة الاصول الثلاثة
التي كثر الغزالي الفلاسفة عليها ، فقال عنهم : « وكذلك يجب تكفير من
قال منهم ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه ، او لا يعلم الا الكليات ، فاما الامور
الجزئية المتعلقة بالاشخاص فلا يعلمها » . انظر : « فيصل التفردة » ،
ص : ١٩٢ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى / ١٩٦١ ، كذلك :
« تهافت الفلاسفة » ص : ٣٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة .
وقد اختلف المتكلمون بعد الغزالي في هذه المسألة . فمنهم من فهم عبارات
التفلسفة في الاسلام كالفارابي وابن سينا ، ومنهم من نزع الى فهم النص
على خلاف ما فهمه الغزالي وشيعته ، مثل الشيرازي ، صاحب المحاكمات ،
والشيخ محمد عبده في شرحه للعقائد العنصرية ، انظر كتاب « محمد
عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » للدكتور سليمان دنيا ، ص : ٢٠٩) .
ومما تجدر الإشارة اليه هو ان التدبير الالهي للوجود امر اقره جمع من
فلاسفة العصر الحديث وعلمائه ، يقول باركلي : « ولقد تراءى لبعض
الفلاسفة - مع اقتناعهم بحكمة الخالق وقدرته مما يتجلى في خلق هذه
الاشياء المناسبة وتدبيرها وايجاد نظام يحكم العالم - انه قد تخلى عن
هذا العالم بجميع اجزائه ومحتوياته ، بعد ان ضمن نظامها وبعث فيها
الحركة ، كما يتخلى الصانع عن الساعة التي صنعها وتركها لتسير من تلقاء
نفسها لمدة محدودة ، هذه اللغة البصرية التي يتحدث بها الله البنا تبرهن
ليس فقط على وجود خالق لهذا الكون ، بل على وجود مدبر له يوالي
عنايته به ، وحاضر حضورا مباشرا وباطنيا فيه ، ولا يعزب عنه اية رغبة
من رغباتنا ، او اية حركة من حركاتنا ، دائب العناية لاقبل فعل من افعالنا ،
ولا تفه مشروع من مشروعاتنا طوال حياتنا كلها » ، انظر الدكتور يحيى
هويدي : باركلي ، ص : ١٦٥ ، سلسلة نواحي الفكر العربي ، الرقم ١٢) .

السبب الاول في خلق حركة فكرية قوية في تاريخ الاسلام ، وبناء على هذا فاننا نذهب مع الدكتور مذكور الى القول : « بانه كيفما كانت الافكار الاجنبية التي سرت الى المسلمين ، فانهم استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ، ويكونوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ ان نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة في ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التي يظن انها لم تهضم ولم تتأقلم ولم تتسجم مع العالم الاسلامي أو ان نستعين بشأن العوامل الداخلية التي امتزجت بها فكانت أوثق اتصالاً وأفضأ أثراً ... وفي وسعنا أن نذهب الى ما هو أبعد من هذا فنقرر انه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون الا وله نقطة بدء اسلامية، بدأ أولاً في ضوء تعاليم الاسلام ، وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث ان سعى وراء غذاء خارجي ومدد اجنبي ، فتما وترعرع وتفرع وتشمب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به » (٤٣) .

(٤٣) « في الفلسفة الإسلامية » ، ص : ١٩٥ - ١٩٦ .

الفصل الرابع

حركة الترجمة ، اسبابها ونتائجها

انتقل التراث الاجنبي ، الفارسي والهندي واليوناني منه على وجه الخصوص الى العالم الاسلامي عن طريقين :

الاول :

الاختلاط المباشر ، الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة ، حيث بدأ الاحتكاك الفكري بين الاسلام كمقيدة وشرعية وفكر ، من جهة ، وبين ما كان سائدا في البلاد المفتوحة من عقائد وآراء وفلسفات مختلفة ومتباينة ، من الجهة الاخرى . وقد اتخذ الاحتكاك الفكري في هذا الدور المبكر صورة مجادلات فردية ومناقشات شفوية بين المسلمين وسائر الامم ممن فتح المسلمون بلادهم . وفي بيان اهمية ذلك يقول كولدزير : « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الاخرى كالمسيحيين ، دخل في هذا التأثير . ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل

عنيف حول القضاء والحرية ، بحكم الاختلاط الشخصي ، وغير هذه
المسئلة من الافكار الفلسفية الاغريقية كأفكار ارسطو ، والافلاطونية
المحدثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوي اكثر من الترجمة
والنقل ، (١) .

الثاني :

حركة الترجمة : حيث تم عن طريقها وقوف المسلمين بصورة اكمل
وبطريقة افضل على التراث الاجنبي . وكان من نتائج هذا التلقيح
الفكري المنظم المقصود الهادف ، تطور الفكر الفلسفي في الاسلام
ونماه ، وظهرت في افقه آراء وفلسفات ومذاهب لم يكن للمغرب
المسلمين عهد بها . وللوقوف على عمق الاثر الذي تركته حركة الترجمة
في الفكر العربي الاسلامي ، لا بد من الاحاطة بجملة امور ، منها :

اولا : مراكز الثقافة في الشرق الأدنى القديم :

اشهر من عمل على نقل التراث الاجنبي الى الاسلام هم السريان ،
« وهم النصارى الذين كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، احدى اللغات

(١) نقلا عن : الدكتور محمد المهدي : « الجانب الالهي من التفكير
الاسلامي » ، ص : ١٩٠ ، وانظر ايضا : الدكتور علي سامي النشار :
المصدر السابق ، ص : ٣١ .

الآرامية شقيقة اللغة العربية ، فكلتاها سامية . وكانت السريانية لغة العلم والادب لجميع كتاب النصرانية في انطاكية وما حولها للنصارى الغاضعين لدولة الفرس « (٢) » .

لقد قل هؤلاء الثقافة اليونانية من الاسكندرية وانطاكية ونشروها في الشرق وحملوها الى مدارس الرها (Edessa-Ru-hai) ونصيبين وحران وجنديسابور ، وكانت سورية البلاد المتوسطة على الحقيقة وفيها التقت اكبر دولتين في ذلك العهد ، وهما دولة الفرس والروم . ذلك انه لما قضى الامبراطور (ثيودوسيوس) سنة ٣٩١م على مكتبة السيرايوم في الاسكندرية ارتحل عنها معلمو الفلسفة لمدة من الزمان فلم تعد توجد في مصر مدارس فلسفية عامة لان التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته فجعل الحياة صعبة بالنسبة للمعلمين والطلاب الوثنيين الذين ذهبوا الى انطاكية . ثم لما انشقت الكنيسة النسطورية « (٣) » عن الكنيسة الارثوذكسية الشرقية ، اضطر الفلاسفة

(٢) احمد امين : « فجر الاسلام » ، ص : ١٣٠ .

(٣) الكنيسة النسطورية - نسبة الى نسطور (ت : ٤٥١م) في وكان بطريقا للقسطنطينية ، ومكث في هذا المنصب اربع سنين وشهرين ، وكان يرى ان مريم العذراء لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان وهو بذلك يرى ان الاقنوم الثاني وهو الابن ، لم يتجسد وتلده مريم كما يرى غيره من المثلثين ، بل كان يرى ان مريم ولدت الانسان فقط ، ثم اتخذ ذلك

والمعلمون الى الانتقال ثانية خوف الاضطهاد الى الشرق خاصة الى
الرها ونصيبين والمدائن وجنديسابور في خوزستان^(٤) .

اما مدرسة الرها ، التي ضمت اليها طلابا من ايران ومن الشام
على السواء ، فقد افادت من تشجيع ملوك الفرس لها خاصة بعد القرن
الخامس للميلاد على عهد فيروز (٤٤٧ — ٤٨٤) الا انها اخذت

الانسان بعد ولادته بالاقنوم الثاني ، وليس ذلك الاتحاد بالمرج وجعلهما
شيئا واحدا ، او ذلك الاتحاد ليس اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا ،
لان الله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الابن . وهذا التخريج
لا شك يؤدي الى ان المسيح الذي خاطب الناس وحوكم وصلب (في
زعمهم) لم يكن فيه عنصر الهي قط ، فلم يكن الها ولا ابن اله . لذا تقرر
في مجمع (افسوس) الدينني المنعقد سنة ٤٣١م طرده ولعنه وتاكيد ذلك
ثانية في مجمع (خلقدونية) المنعقد سنة ٤٥١ . وقبل الاسلام كانت
المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الاوسط وبلاد فارس للناسطرة ، على
حين كانت المراكز الريفية والبدوية في بلاد الشام وجزيرة العرب وفي مصر
لليعاقة ، وقد بلغ نشاط هذه المذاهب الدينية مبلغا عظيما فكان لليعاقة
١٣٧ ديرا في منطقة دمشق وحران في القرن السادس للميلاد ، ثم اقتدى
بهم النساطرة بعد ذلك (انظر فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية
٢/٣٥) وبعد الفتح الاسلامي تمكن النساطرة من اقامة مراكز دينية
ضخمة ومهمة في نصيبين وجنديسابور ومرو ، ثم انتقلت سنة ٧٧٢م
بطارباك المذهب النسطوري الى بغداد ، انظر :

The Oxford Dictionary of The Christian Church, The Article :
«Nestorianism».

(٤) انظر مقالة — ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد —
ضمن كتاب التراث اليوناني في الفلسفة الاسلامية ، ص : ٤٠ .

بالانحطاط بعد وفاة نسطور سنة ٤٥٧م الى ان أغلق الامبراطور زينون أبوابها سنة ٤٨٩م نهائيا ، بحجة ان معلمها كانوا نسطوريين في آرائهم ، ثم فتحت ثانية في نصيين ، التي أصبحت مركزا زاهرا للادب المرناني المسيحي ، وباتت العاصمة اللاهوتية للكنيسة النسطورية ، وقد نالت مساعدة السامانيين وتأيدهم آنذاك ، لاسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد فارس (٥) . وفي حران القريبة من الرها اتصلت وثية الساميين القديمة بالابحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبين الفيثاغوري والافلاطونية المحدثة ، وهكذا صارت تعاليم حران المنسوبة الى هرمس مصدر للفضوض (Gnosticism) (٦) . وقد اشتهرت حران بقاوة اللغة الآرامية الشائعة

(٥) جورج قنواني ، لويس غارديه : « فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » ترجمة الدكتور صبحي الصالح ، الدكتور فريد جبر : ج ٢ ، ص : ٢٧ .

(٦) **الفنوض** : كلمة يونانية (Gnosis) معناها في الاصل « المعرفة » ، ولكن معناها الاصطلاحي هو « النزعة الى ادراك كنه الاسرار الربانية بواسطة هذا النوع من المعرفة التي طريقها التأمل الباطني والتجربة الذاتية والمجاهدة النفسية والرياضيات الروحية » ، وهو ما يقابل عند الصوفية المسلمين (الكشف) او هو هذا الكشف نفسه . والذي اعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين ، ان صح ان نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا في القرون الاربعة الاولى من ميلاد المسيح عليه السلام ، ومنهم من كان وثنيا ، ومن كان يهوديا او كان مسيحيا ، ومع ذلك فان الفنوض كتيار فكري متميز، يعود تاريخيا الى العصر الذي تصطلح على تسميته : (العصر

الهينستي) والذي بدأ من فتح الاسكندر المقدوني للشرق وانتهى بمصر
 الامبراطور أوغسطس ، اي من سنة ٣٢٦ ق.م. الى ٧٠ ق.م. تقريباً ،
 هذا العصر الذي عرف بطابع حضاري معين امتاز بامتزاج الوان مختلفة من
 التفكير الشرقي خصوصاً الفارسي والسراني منه باللاهوت اليهودي ، وبعض
 المذاهب اليونانية الفلسفية كالافلاطونية والفيثاغورية المتأخرة والرواقية ،
 وكوّن من هذا كله نوعاً من المعرفة الباطنية (Esoteric-Knowledge)
 ومن مذاهب الغنوص الوثنية ، المانوية وصابئة حاران ، ومن اعلام الغنوص
 اليهودي فايلو المتوفي سنة ٥٠ م. وافلوطين المعروف عند العرب بالشيخ
 اليوناني المتوفي سنة ٣٦٩ م. ، ومن مشاهير الغنوصيين النصاري
 باميليدس ، فالنتينوس ، مرقيون ، اوريجون ، وكليمان الاسكندراني .
 ورغم تعدد مذاهب الغنوصية وفرقها ، فان لها ملامح مشتركة تجمعها
 تقريباً ، منها :

١ - القول بالثنائية بين الذات الالهية والعالم المادي ، ثم محاولة اجتياز
 الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالسلطة الالهية
 او القوة الكبرى يصدر عنها العقل الاول ، ومن هذا العقل خرج النوس
 (النفس) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانتروبوس (الانسان الكامل) ويتلوها
 مجموعة كبيرة من الكائنات الروحية او « الايونات » او قوى غير مادية على
 شكل زوجي - اي صدرت زوجاً زوجاً - وهي متضائلة في الالهية
 بالتدرج ، حتى نصل الى المادة ، وهي اصل الشر والسبب الذي من
 اجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق « **التطهر**
الروحي والجهاذة النفسية » ان يعود الى الذات الالهية والاصل الاول
 باطراح الجسد المادي والزهد ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر
 بالايونات حتى يصل الى الذات الالهية .

٢ - ان المعرفة الحقيقية طريقها التأمل الباطني ، والغنوصية بهذا
 تعارض كلا : المعرفة العقلية التي طريقها الاستدلال والبرهان والاقيسة
 المنطقية ، والمعرفة الدينية التي طريق ثبوتها الوحي ، وهي في سبيل

الوصول الى هذا اللون تعتمد اسلوب التأويل الاشاري الموهل في المجازات
في فهم النصوص الدينية .

٣ - تقوم الفنوصية في جوهرها على فكرة التلويح ومبدأ الاختيار والانتخاب
وهكذا تستمد المذاهب الفنوصية معارفها من مصادر شرقية ، كالفكر
الفارسي والسرياني واليهودي والمسيحي ، ومن مصادر يونانية خاصة
كالفيثاغورية والافلاطونية والرواقية وتصر ذلك كله في فكر فلسفي
عجيب لا تكاد تعرف على مصادر الفكر الاصلية فيه الا بعناء وجهد . وقد
ظهرت تعاليم الفنوصية في افق الفكر في الاسلام ، اول الامر ، ممثلة في
فرق الغلاة الذين خلطوا بين التعاليم والآراء والمعتقدات التي وجدوها
المسلمون في الاراضي المفتوحة وتعاليم الدين الاسلامي ، وقد حارب الفقهاء
التكلمة فرق الغلاة ووصوهم بالكفر والزندقة والاحاد ، وذلك لما في
الفكر الغالي من عناصر غريبة تناقض اوليات العقيدة الاسلامية ، مثل
القول : بالحلول (من المسيحية) ، والنشبه (مستمدة من اليهودية)
وتفديس الاعداد (من الفيثاغورية) وتناسخ الارواح (المستمدة من الفكر
الهندي القديم) ونزعة استحلال المحرمات (من المصادر الفارسية
وخاصة الزردكية) والقول بان النبوة دور مستمر وفيض لا ينقطع (من
الفنوصية اليهودية والمسيحية) .

ان الفلوتيار عام وجد له اتباعا في مختلف المدارس الفكرية في الاسلام فكان
في المعتزلة غلاة كالحمارة والحائطية ، الذين قالوا بالحلول ، وكان في
الصوفية غلاة : قالوا بالاتحاد والحلول كالحلاجية ، وكان في الخوارج
غلاة مثل : الميمونية والبريدية ، قالوا باستحلال المحرمات وجواز نسخ
شريعة النبي (ص) بشريعة اخرى . كذلك حاول الفنوص ان يجد لنفسه
مكانا في الحديث النبوي الشريف ، فاخترع الموضوع الحديث المعروف
بـ (حديث العقل) القائل « اول ما خلق الله العقل فقال له : اقبل فاقبل
ثم قال له : ادبر فادبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت
خلقا اكرم على منك ، بك آخذ وبك اعطي ، وبك انيب ، وبك اعاقب » (اورده الفزالي

في الاحياء ، ط ١ / ٨٢) ، والعقل هنا ، هو العقل الاول الكوني الذي هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الالهية كما رأينا قبل قليل . وقد هاجم الامام ابن تيمية هذا الرأي فقال بعد ان اورد مذهب الافلاطونية المحدثة هذا في « الجواهر الروحانية » والملاحدة الذين دخلوا معهم من اتباع بني عبيد (أي الفاطميين ، كاصحاب رسائل اخوان الصفا وغيرهم كملاحدة التصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع : « أول ما خلق الله العقل » (ابن تيمية : « تفسير سورة الاخلاص » ، القاهرة طبعة النعساني ، ١٣٢٣ ، ص : ٥٨) . ويرى بعض المستشرقين امثال كارل بيكر ان الذي دفع المعتزلة لمناصرة العقل ، ودفع المأمون لترجمة علوم اليونان القائمة على العقل ، وايجاد عالم عقلي هو محاولة الوقوف في وجه تيار الفنوصية القائم على المعرفة الباطنية (انظر مقالته بعنوان : « تراث الاوائل في الغرب والشرق » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه : التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ص : ١١) .

هذا وقد استمرت عناصر مختلفة من تعاليم الفنوصية في المذاهب الاسماعيلية المختلفة حتى اليوم ، خاصة التلقيق والاستمداد من المصادر المختلفة ، فنقل رسائل اخوان الصفا في ذلك « وينبغي لآخواننا ابدعهم الله تعالى الا يعادوا علما من العلوم أو بهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب » لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها (رسائل اخوان الصفا ١٠٥/٤) ، وكذلك اعتمدوا أسلوب التأويل الاشاري في صورته المتطرفة النائية، فكانوا يرون ان ظاهر الشريعة انما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفس الضعيفة ، اما العقول القوية ففداؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة وكانوا يزعمون « ان للكتب النبوية تاويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر الفاظها يعرفها الراسخون في العلم » . (الرسالة الثانية والاربعين في الآراء والبيانات ، ٤٦/٤ ، ص : ١٨٩) وغير هذا كثير - راجع كتابنا : « دراسات في الفرق والمعتقدات الاسلامية » ، الفصل الخاص بـ (الغلو) .

فيها لابتعادها عن المؤثرات اليهودية والمسيحية^(٧) . اما مدرسة جنديسابور ، فلها أهمية خاصة باعتبارها مدرسة فارسية طيبة ، وكان عصر ازدهارها الاول في القرن الخامس في أيام الملك انوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) وذلك بفضل علماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس نظريا فحسب ، بل ، كان يدرس عمليا في بیمارستان كبير^(٨) ، كانت نموذجا لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الاسلامي . والى جانب هذه المراكز الرئيسية كانت هناك مدارس في الاديرة تعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق التدريس فيها واسمها بالسريانية (اسكولي) ومنه صنع العرب اللفظ (اسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير ، وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية ولكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية كالنحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك ، وقد اقتصر التعليم

(٧) ماكس مايرهوف ، المصدر اعلاه .

(٨) كلمة فارسية مركبة من لفظتين (بیمار) بمعنى مريض ، و (ستان) بمعنى مكان أو دار ، (أي دار المرضى - المستشفى) .

(٩) مايرهوف - المصدر السابق ، ص : ٥٤ ، أيضا : دي بوير : المصدر السابق ، ص : ١٨ .

الفلسفي في جوهره على بعض اجزاء المنطق الارسطوطاليسي^(٩) .
 ذلك ان النصرانية لما سادت في المنطقة وصارت العقيدة الرسمية
 للدولة^(١٠) ، تشاور الاساقفة في ما يترك من الفلسفة وما ييطل ، فأرأوا
 ان يعلم من كتب المنطق ولا يعلم ما بعدها لانهم رأوا ان في ذلك ضررا
 على النصرانية وان فيما اطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته
 دينهم^(١١) ، لذلك ايضا نرى ان اول ما نقل الى العربية هو المنطق ،
 ولعل السبب في هذا هو محاولة المسلمين فهم المنهج الذي يستخدمه
 علماء المسيحية في جدلهم^(١٢) .

لقد بدأت حركة الترجمة من اليونانية الى اللغة العربية في العصر
 العباسي الاول حوالي سنة ١٣٣هـ - ٨٠٠م واستمرت حتى حوالي ٣٣٤هـ
 - ١٠٠٠م ، وكان جميع المترجمين باستثناء افراد معدودين من النصارى ،
 كان بعضهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، اما غالبيتهم فكانوا نساطرة

(٩) انظر مايرهوف : المصدر اعلاه .

(١٠) الدكتور عمر فروخ : « العرب والفلسفة اليونانية » ص : ١١ .

(١٢) الدكتور علي سامي النشار : « نشأة التفكير الفلسفي في
 الاسلام » ، ص : ٣٢ ، دي بوير ، المصدر السابق ، ص : ٢٢ .

أو يعاقبة^(١٣) ، وكانوا غالبا ينقلون عن نسخ سريانية ، وأحيانا عن الأصل اليوناني مباشرة . لقد خدم هؤلاء السريان العلم والفلسفة بما ترجموا ، وكانوا ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين كالمنطق والطب والرياضيات ، أما الآلهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والمعتقد المسيحية^(١٤) . والذي يجب الانتباه اليه هو ان هؤلاء النقلة ينبغي الا يعدوا كما يقول دي بوير^(١٥) ، من جملة الفلاسفة ذوي الشأن اذ كان ينذر ان يقبل احدهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان في كل الاحوال تقريبا يعمل طاعة لخليفة أو وزير أو رجل عظيم .

١٢) البعاقبة - اتباع يعقوب البردعي . وهم الذين يقولون بان المسيح ذو طبيعة واحدة (Mono-Physite) قد امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان ، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت ، ونسبة المذهب الى يعقوب البردعي لانه من أنشط دعاة . وهم فرعان رئيسيان ، لكل قسم رئاسة دينية خاصة به ، فرئيس الآسيويين بطريارك السريان ، ورئيس الأفريقيين بطريارك القبط وبقيم في القاهرة ويتبعه سكان الحبشة ، انظر :

«The Oxford Dictionary of The Christian Church», The Article: Monophysitism, p. 918.

١٤) انظر : فالنر : « الفلسفة الإسلامية » ، ص : ٢٢

١٥) المصدر السابق : ص : ٢٥ ، انظر أيضا : محمد البهي « الجانب الإلهي » ، ص : ١٩٠ وما بعدها .

ثانيا : اسباب حركة الترجمة واشهر المترجمين :

ان الاسباب التي حملت المسلمين على ترجمة التراث الاجنبي ليست واحدة ، بل هي كثيرة ومعقدة وليس من السهل احصاؤها ، ومن الممكن الاشارة الى بعض الاسباب ومن بينها :-

١ - كان للجدل الديني والتناظر العقائدي بين المسلمين من جهة وغيرهم من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من الجهة الاخرى دوره في تشجيع حركة الترجمة ، فقد الجأهم هذا الاشتباك في الجدل الى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يطاروا الطرف الآخر ، وهم اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم انهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التي في مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لاساليب الحجاج والمجادلة^(١٦) .

٢ - تربط بعض المصادر الحركة برغبة بعض الخلفاء وباسباب خاصة بهم ، من ذلك ما ذكروه من أن بداية الترجمة كانت اشارة من الامير الاموي خالد بن يزيد الذي اعتزل السياسة واشتغل بالكيمياء وطلب ان تترجم له بعض مؤلفاته ، وما ذكروه من أن السبب وراء هذه الحركة الفكرية الضخمة ما اصاب المنصور من مرض خطير سبب اعتلال

(١٦) انظر : الدكتور محمد البهي : المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

عصارات معدته فاشير اليه باستدعاء الطبيب النمطوري جرجيس بن
بخت يشوع ، رئيس الاكاديمية في جنديسبور ومستشفاه^(١٧) .

٣ - انتشار الحركة العقلية بزعامة المعتزلة ، ومحاولة هذه
المدرسة اقامة العقيدة الدينية على اساس من الاستدلال والنظر
العقلي ، وتشكيل جبهة عقلية - بالتعاون مع الدولة - تستمد اصولها
من الفلسفة اليونانية ، وذلك لمقاومة المذاهب الغنوصية ، التي لا تعترف
بالمعرفة الدينية والعقلية على حد سواء^(١٨) . وقد ربط المؤرخون هذه
المحاولة بالمأمون لما اشتهر به من رغبة في العلم ، او لما كان يتحله من
مذهب الاعتزال .

يقول صاعد الاندلسي : « لما أفضت الخلافة الى المأمون ، تم ما
بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخرجه من
معادنه بفضل همة الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فدخل ملوك
الروم وأنحضهم وسألهم صلتهم بما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا اليه بما

(١٧) اوليري : المصدر السابق : ص : ٢٠٠ .

ثالثا : اشهر المترجمين :

(١٨) بيكر (كارل) « تراث الاوائل في الغرب والشرق » ، ضمن
كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة عبد الرحمن
بدوي ، ص : ١٨ .

حضرهم من كتب افلاطون وارسطو وبقرات ٠٠٠ وغيرهم من الفلاسفة ،
 فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلّفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على
 غاية ما يمكن ، ثم حث الناس على قراءتها ورغبهم في تعلمها « (١٩) .
 ويقول ابن خلدون : « جاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة
 بما كان ينتحله (اي الاعتزال) فانبعث لهذه العلوم حرصا وأوقف
 الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين واتساعها بالخط
 العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظار
 من أهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية انظارهم
 فيها » (٢٠) . ويذكر ابن النديم ، وعنه نقل القنطري وابن ابي اصيبعة :
 « بأن السبب الذي دعا المأمون الى نقل فلسفة ارسطو انه رأى في المنام
 كأن رجلا ابيض اللون مشربا بالحرة مقرون الحاجب اجلح الرأس
 اشهل العينين حسن السمائل جالسا على سريره ، قال له المأمون : من
 انت . قال : انا ارسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : ايها
 الحكيم ، أسألك . قال : اسأل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند
 العقل ، قلت : ثم ماذا . قال : ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا ؟
 قاله : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال ثم (لا ثم) قلت

(١٩) صاعد الاندلسي : « طبقات الامم » ، ص : ٩٨ ، القنطري :
 « اخبار العلماء » ، ص : ٣١ .

(٢٠) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الثالث عشر ، « في العلوم
 العقلية » ، ص : ٤٧٩ ، طبعة اوقست - مكتبة المتنبي .

زدني ، قال : عليك بالتوحيد ، فكان هذا المنام من أوكّد الاسباب
في اخراج الكتب وترجمتها» (٢١) .

ثالثا : أشهر المترجمين :

لقد أشرنا الى ان القائمين على الترجمة كانوا من أبناء الامم التي
فتح العرب المسلمون بلادهم ، وبإستثناء القليل منهم ، فإن غالبيتهم
كانوا من السريان النصارى ، فكان منهم (يعقوب الرهاوي) المتوفي
سنة ٧٠٨م والذي ترجم بعض الكتب اليونانية في الالهيات واشتغل
الى جانب ذلك بالفلسفة « وأفتى بجواز قيام القسس النصارى بتعليم
ابناء المسلمين » (٢٢) ، ومنهم : (يوحنا بن ماسويه) وهو مسيحي
المذهب سرياني ومن مشاهير أطباء مدرسة جنديسابور ، هاجر
الى بغداد في أول القرن الثالث للهجرة وهناك أقام يمارسانا وجعله
الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ رئيسا لبيت الحكمة . وقد تتلمذ عليه
حنين بن اسحق لمدة من الزمن وتوفي ببغداد سنة ٢٤٣/٨٥٧م .
ومنذ هذا التاريخ بدأت مدرسة الطب في جنديسابور تفقد أهميتها لان
كبار الاطباء والاساتذة فيها ذهبوا الى قصور خلفاء بني العباس في

(٢١) ابن التديم : « الفهرست » ، ص : ٢٤٣ ، الزوزني : « تاريخ
الحكام » ، ص : ٢٩ .

(٢٢) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ٢١

بغداد وسامراء (٢٣) . ومنهم : (أبو زيد حنين بن اسحق العبادي) وهو عربي نصراني ولد سنة ١٩٤ هـ . كان عالما بلسان العرب فصيحاً باللسان اليوناني جداً ، بارعا في اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانين . يقول عنه ابن أبي أصيبعة : « كان عالما باللغات الأربع غريبها ومستعملها : العربية والسريانية واليونانية والفارسية ، ونقله في غاية الجودة » (٢٤) . ويعتبر حنين أشهر جميع قلة الكتب الاغريقية العلمية الى العربية ، وهو زعيم المترجمين العرب والريان بلا منازع . درس في اول عهده ببغداد ثم رحل الى الاسكندرية وعاد مزودا بكل ثمار المعرفة التي كانت شائعة في وقته واثقن اللغة اليونانية وقد اتهمت اليه رئاسة بيت الحكمة بعد وفاة يوحنا بن ماسويه وبعد تجديد التوكل لها ثانية بعد ربع قرن من تأسيسها (٢٥) . وقد وضع حنين مقياسا جديدا للترجمة فصار النقلة يترجمون من اليونانية الى السريانية والعربية بعد قيامهم بتحقيق النص الذي يعتزمون ترجمته تحقيقا لغويا . « وكانت طريقة حنين في نقد النصوص قدأ لغويا - والتي شرحها هو بتفصيل - ترتفع الى مستوى طرق البحث

(٢٢) ابن جنبل : « طبقات الاطباء والحكماء » ، ص : ٦٥ ، ابن النديم : الفهرست ، ص : ٢٩٥ ، ابن أبي أصيبعة : « عون الانباء » : ١٢٣/٢ .

(٢٤) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : ١٧٥/٢ .

(٢٥) ابن جنبل : المصدر السابق : ص : ٦٨ ، القفطي ، المصدر السابق ، ص : ١٧١ .

المعاصرة» (٢٦) . لقد ترجم حنين الى العربية الشيء الكثير . ومن الملائم ان يذكر في اول الامر نقل التوراة الى العربية قهلا عن الترجمة السبعينية ، وترجم الى السريانية : عبارات ارسطو وقسما من التحليلات وكتاب الكون والفساد وكتاب النفس والجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، وكثيرا من الشروح وكتبا من جالينوس وبقراط ، وايساغوجي فرغوريوس ، وخلاصة فلسفة ارسطو لنيقولائوس . كما ترجم من كتب الفلسفة : كتاب السياسة وكتاب طيماؤس لافلاطون ، وشرح ثامسطيوس للجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ، والمقولات والطبيعيات والاخلاق لارسطو (٢٧) . ومنهم (اسحق بن حنين) الذي كان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها . وقد وجه اهتماما خاصا بمؤلفات ارسطو ، وترجماته تعتبر في الذروة العليا من الدقة والامانة وتكشف عن الدرجة العليا التي بلغها اسحق في فهم ارسطو فهما حقيقيا . وقد نقل اسحق الى العربية : سوفسطي افلاطون ، وما بعد الطبيعة لارسطو ، ورسالة النفس ، وكتاب العبارات ورسالة الكون والفساد ، وذلك مع شروح كثيرة للاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ،

(٢٦) فالزر (ويتشارد) : المصدر السابق ، ص ٢٤ .

(٢٧) كرادفو : ابن سينا ، ص : ٦٧ - ٦٨ (ترجمه الى العربية عادل زعتر) ، اسماعيل مظهر : « تاثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية » ، ص : ٥٨ (ضمن كتاب : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية - هدية المقطف السنوية ، ١٩٣٨) .

وأمونيوس سكاس ، مؤسس الافلاطونية المحدثة^(٢٨) . ومنهم
 (ثابت بن قرّة الصابئي المتوفي سنة ٢٨٨ هـ) الذي ترجم عددا كبيرا
 من الكتب العقلية والرياضية . وقد بدأ ثابت حياته في حران حيث
 زاول مهنة الصرافة ، وكان ذا منزلة كبيرة لدى المعتضد ، واتسع بما
 ناله فأقام جمعية صابئية ببغداد . وقد عدّه المؤرخون فيلسوفا قبل
 كل شيء . ولؤلؤاته الهندسية — كما يقول كرادفو — والتي نعرف
 بعضها ، مكانا مهما في تاريخ الرياضيات . وكان عارفا باللغات
 العربية والسريانية واليونانية ، وأما ما يتعلق بالفلسفة ، فقد ترجم
 قسما من تفسير برقلس على وصايا فيثاغورس الذهبية ، كما ترجم
 كتاب الجوامع لجالينوس ، وبحث في المقولات والتحليلات الأولى
 والعبارة لارسطو ، وأصلح رسالة في الحجة المنسوبة الى سقراط ،
 ورسالة أطرف من هذا في حل رموز كتاب السياسة لافلاطون ، كما
 وأصلح كثيرا من ترجمات اسحق بن حنين الفلسفية^(٢٩) . ومنهم
 (قسطا بن لوقا) وهو سرياني نصراني من بعلبك ، عاش وأزدهر في

(٢٨) الفهرست ، ص : ٢٨٥ ، الروزني : « تاريخ الحكماء » ، ص : ٨ ،
 بتحقيق يوليوس ليبيرت ، لايبزك : ١٩٠٣ ، (وهو مختصر كتاب أخبار
 العلماء بأخبار الحكماء للقفطي) ، قارن : كرادفو — المصدر السابق ،
 ص : ٦٨ ، اسماعيل مظهر — المصدر السابق ، ص : ٢٩ .

(٢٩) ابن جلجل — المصدر السابق ، ص : ٧٥ ، مساعد الاندلسي :
 « طبقات الامم » ، ص : ٣٧ ، قارن : كرادفو ، المصدر السابق ، ص : ٧٦ .

عصر المعتمد وذهب الى بلاد اليونان حيث حصل على كثير من الكتب وقد نال شهرة عظيمة كعالم ومترجم ، فقام بترجمة الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، وترجم الى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منقولة ، وترجم شرح الاسكندر الافروديسي وشرح يوحنا النحوي على السماع الطبيعي لارسطو ، وبعض شرح الاسكندر على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وكتاب آراء الفلاسفة في الطبيعيات المنسوب الى فلوطرخس^(٣٠) . ومنهم (ابو بشر متى بن يونس القنائي ٨٣٢٩ - ٩٤٠ م) الذي انتهت اليه ريادة المنطقيين في عهده ، تسبب اليه ترجمة : افالوطيقا الثانية والبوطيقا لارسطو ، وشرح الاسكندر الافروديسي على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين في الميتافيزيقيا ، وله مؤلفات مبتكرة في التعليق على قاطيغورياس ، أي المقولات لارسطو . وجعل من نفسه شارحا ايضا ، ففسر بالعربية كتاب المقولات ، وكتاب الحس والمحسوس ، والاساغوجي لغرفوريوس^(٣١) . ومنهم (ابو زكريا يحيى بن عدي المنطقي - ٨٣٦٤ - ٩٧٤ م) وكان يعقوبي المذهب ،

(٣٠) ابن جليل - المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، ابن النديم - الفهرست ، ص : ٢٩٥ . كرادقوا : المصدر السابق ، ص : ٦٨ ، ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ٢/٢٤٤ (طبعة دار الفكر - بيروت - ١٩٥٠) .

(٣١) ابن النديم ، المصدر السابق ، ص : ٢٦٣ ، الروزني : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ . كرادقوا : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ .

أكمل كثيرا من الترجمات السابقة ، واليه يرجع الفضل في ترجماته لمقولات ارسطو مع شرح الاسكندر الافروديسي ، والرسائل السوفسطائية وصناعة الشعر وما بعد الطبيعة والتواميس وطيماتاؤس لافلاطون ، وكتاب ثوفرسطس في الاخلاق^(٣٢) . ومنهم (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي المتوفي سنة ٨٢٥٥) فيلسوف العرب ، ينتهي نسه الى قحطان ، « كان عالما بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحن والهندسة وطبائع الاعداد والهيئة وعلم النجوم ، ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص »^(٣٣) ويقول عنه كرادفو : « كان الكندي مترجما مهما وموسوعيا يندر وجود من يعدله خصبا ، ترجم الجزء الرابع عشر مما بعد الطبيعة لارسطو وشرح التحليلات الاولى والثانية وتلخيص الرسائل السوفسطائية ، ولخص صناعة الشعر لارسطو وصناعة الشعر للاسكندر الافروديسي ، والعبارات والابساغوجي لقرقريوس . وألف رسالة في المقولات ، وتشهد

(٣٢) الفهرست ، ص : ٢٦٤ ، الزوزني ، المصدر السابق ، ص : ٣٦١ ، كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٩ .

(٣٣) ابن جلجل : ص : ٧٣ . انظر ايضا : ابن ابي اصيبعة : ١٧٨/٢ ، الزوزني ، ص : ٣٦٦ .

عناوين كتبه على عمله الجبار في شرح الكتب اليونانية وتطبيقها» (٣٤) .

رابعاً : عيوب الترجمة واسبابه :

لقد ترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة، غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة فقد حذفوا — كما يقول دي بوير : « كثيراً من غوامض هذين العلمين أو فهموه على غير وجهه وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني . فبطرس وبولص ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وإرسطو ، وحل الآله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة . ثم ترى أفكاراً كفكرة الحياة الدنيا والخلود والخطيئة تطبع بالصبغة النصرانية » (٣٥) .

ولعل من أخطر صور التحريف الذي أصاب التراث الفلسفي المترجم إلى العربية ، نسبة الكتب إلى غير مؤلفيها ، والتصرف فيما

(٣٤) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٩ ، ويرى الأستاذ الدكتور عبد الهادي أبو ريده ، « أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين » انظر : رسائل الكندي الفلسفية ، ص : ٩ .

(٣٥) دي بوير — المصدر السابق ، ص : ٢١ .

قل بالزيادة والتغير ، من ذلك شيوع بعض كتب المذهب الافلاطوني الحديث ، باعتبارها كتباً مشائية تعبر عن آراء المعلم الاول : ارسطو ، وأهم هذه الكتب ثلاثة (٣٦) .

١ - كتاب التفاحة :

المنسوب لارسطو وهو في الحقيقة اجزاء من تاسوعات افلوطين المعروفة (Enneads) ويصور فيه المؤلف المجهول حالة ارسطو والموت يقترب منه وهو مسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس المارفة بعد الموت ، والنفس ذاتها نور محض ، ولا شك في ان كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن « فيدون » الذي يتكلم فيه افلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت .

(٣٦) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٠ وما بعدها ، دي بوير : المصدر السابق ، وايضا الدكتور محمد علي ابو ريان ، « اصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٧٢ وما بعدها ، الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي وما بعدها . (كان من النتائج المباشرة لهذه الكتب المنحولة على ارسطو ان اصطبغت آراء الاسلاميين عنه بالصيغة الافلاطونية التي دفعتهم - من بعد - الى محاولات ترمي الى الجمع والتوفيق بين النزعتين الافلاطونية - ذات المسحة الصوفية الاشراقية ، والنزعة الارسطية ذات المسحة الواقعية والطبيعية ، كما فعل الفارابي في كتابه : « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس الطبيعي » .

٢ - اتولوجيا ارسطو طاليس : او كتاب الربوبية :

وهو كتاب آخر منسوب خطأ الى ارسطو ترجمه للعربية ابن ناعمة الحصري حوالي سنة ٢٢٦ هـ واعاد الكتدي النظر في هذه الترجمة واصلاحها واتفق لهذا الكتاب رواج كبير في الشرق ، وفي هذا الكتاب نجد افلاطون الالهي مصورا في صورة مثل اعلى للانسان ، يعلم الاشياء كلها بالتفكر الحدسي فلا يحتاج لمنطق ارسطو ، وان الحقيقة العليا ، وهي الوجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس ، فيقول ارسطو ، (والقول في الحقيقة لافلوطين) « اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا ، وصرت كآني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواي وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى معه متعجيا ، واعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير ، وحين أوقن بذلك أرقى بدمتي الى العالم الالهي ، ويخيل الي كآني قطعة منه . فعند ذلك يلعب لي من النور والبهاء ما تكل اللسان عن وصفه والآذان عن سماعه . ومن الغريب اني اشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع انها لم تفارق البدن » (٣٧) .

(٣٧) كتاب الربوبية ، ص : ٨ .

٣ - الإيضاح في الخير المحض ، او كتاب العلل :

المنسوب الى ارسطو ، وهو في حقيقته بعض نصوص كتاب الالهيات لبروقلس «Elements of Theology» زعيم الفرع الاثيني للافلاطونية المحدثه ، لخصه دامبا سوري في القرن الخامس الميلادي الذي اتحل اسم دايوجنس الاريوخاغي ، وسماه « مبادئ العلم الالهي » ونقل الريان مختارات منه الى العربية واسموها « الايضاح في الخير المحض » ، وقد نقل فيما بعد الى اللاتينية في القرن الثاني عشر وتحت عنوان : « كتاب العلل » «Liber de Causis» لانه يدور حول بحث العلل .

وهكذا فان التراث اليوناني لم يصل الى المسلمين سليما صافيا بل تناوله التحريف والتشويه وهذا امر اثار اليه علماء المسلمين انفسهم ، فيقول الامام الغزالي : « ثم المترجمون لكلام ارسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبديل مجوج الى تفسير وتأويل ، حتى اثار ذلك ايضا فزاعا بينهم (أي بين تلامذته من الاسلاميين) وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام » الفارابي ابو نصر و « ابن سينا »^(٢٨) ويقول القمطي : « وكل من نقل كلامهم (أي

(٢٨) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . ص : ٦٣ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا - سلسلة ذخائر العرب ١ .

كلام ارسطو) من اليونانية الى العربية والى السريانية والى الفارسية والى العربية ، حرف وجزف وظن بنقله الانصاف وما انصف ، واقرب الجماعة حالا في تفهيم مقاصده في كلامه : الفارابي ابو نصر وابن سينا ، فانهما دقتا وحققا فحملا علمه على الوجه المقصود « (٣٩) وقد اشار اخوان الصفا في رسائلهم الى ان النقل غير الفني كان من جملة الاسباب التي حملت المشتغلين بالفلسفة على الوقوع في الخطأ وسوء التقدير فتقول احدى رسائلهم (٤٠) : « واما اولئك الحكماء الفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة (١) والانجيل فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التي تقدم ذكرها في اول هذه الرسالة ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها ، حرفها وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وتقل على الباحثين اغراض مصنفها » .

اما التحريف والتشويه الذي حصل في الترجمة ، فله اسباب منها :

١ - منها ما ذكرنا من احلال العناصر المسيحية محل كثير مما

(٣٩) القفطي : « اخبار العلماء » ، ص : ٥١ .

(٤٠) آخر الرسالة الاولى ، ص : ٣٢ - ٣٣ ، مطبعة الاداب - ١٩٣٦ .

هو وثني ، فالحمية الدينية كانت أحيانا فوق الامانة العلمية فكانوا
— كما يقول الدكتور فروخ : « يحفظون من الاصل التي بين ايديهم
ما كان مخالفا للنصرانية »^(١١)

٢ — كانت معرفتهم باللغة اليونانية قاصرة فوقعوا في اخطاء
لغوية بدلت المعاني كثيرا او قليلا ، فاللغة اليونانية كانت بالنسبة للنقلة
لغة ثانوية في ثقافتهم ثم ان اللهجة اليونانية المحلية في ذلك الدور
كانت تختلف عن اللغة اليونانية التي كتب بها الفلاسفة ، هذا الى
جانب قصور السريانية عن أداء المعاني اليونانية اداء صحيحا لانهما
مختلفان في خصائصهما ، وفي ذلك يقول ابو حيان التوحيدي : « ان
الترجمة من لغة يونان الى العربية ، ومن العبرية الى السريانية ومن
السريانية الى العربية ، قد أخلت بغوامض المعاني في ابداء الحقائق
اخلالا لا يخفى على احد . ولو كانت معاني يونان تهجس في افئس
العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها
المشهورة لكانت الحكمة تصلنا بلا شوب وكاملة بلا نص »^(١٢) .

١١ { العرب والفلسفة اليونانية ، ص : ١٤ . وانظر ايضا : دي بوير .
المصدر السابق ، ص : ١٨ .

١٢ { المقابسات ، ص : ٢٥٨ . طبعة السندوبي .

الفصل الخامس

المنحنى التاريخي للتيار العقلي في الإسلام

كان من النتائج المباشرة لتوفر المسلمين على دراسة القرآن الكريم وفهمه ، من جهة ، ولاحتكاكهم الفكري بغيرهم من الجهة الأخرى ، ظهور نزعة عقلية قوية في الإسلام تسلك في طورها الأول في المدارس الكلامية التي ظهرت في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة ، واشتهر هذه المدارس التي أدخلت الاستدلال العقلي في العقيدة : القدرية اتباع غيلان الدمشقي ومعبد الجهنبي ، والجبرية ، اتباع الجهم بن صفوان والجعد بن درهم . وقد تطرقت كلتا المدرستين في مبادئها ، فالقدرية نفوا القدر الإلهي وجعلوا للإنسان القدرة التي بها يفعل باستقلال عن القدرة الإلهية ، ولم يقفوا عند ذلك فحسب ، بل نفوا العلم الأزلي ، فكانوا يرون أن الله تعالى لا يعلم ما يفعله العبد إلا بعد وقوعه ومن ثم يستأنف هو تعالى العلم بما حدث ووقع ، وروى عن الجهنبي قوله : « لا قدر والامر

أنف»^(١) أما الجبرية ، فاتهموا الى الطرف الآخر من الافراط ، حينما سووا بين الانسان المدرك العاقل ، وبين الجماد الذي لا يعقل ولا يفقه ، فكان الجهم بن صفوان يرى : أن نسبة الافعال الى العباد ، نسبة مجازية كسبها الى الجماد ، ومن ثم كان يرى ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا ارادة وانما هو مجبور مسير مكره على فعل ما يفعله^(٢) .

ولقد انتهت المدرستان بعد ظهورها بفترة وجيزة ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، اذ ان عنصر التطرف الذي اصطبغت به المدرستان ، كان كهيلا بالقضاء عليهما . ولقد قامت على اتقاض القدرة ، مدرسة كلامية حاولت استبعاد عناصر التطرف في الاتجاه القدرى الذي كان يدعو الى الحرية والاختيار ووصف الانسان بالقدرة والاستطاعة على خلق الفعل ، تلك هي مدرسة المعتزلة التي ساهمت في تطوير النزعة العقلية في الاسلام وجعلت منها منهجا مترنا منسجما في خطوطه العامة ، رغم ما في ذلك من نواقص عرضية تظهر في افكارهم حينما وفي منهجهم احيانا .

(١) اليفدادي : « الفرق بين الفرق » ، ١٢٨ / الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٠٨/١ / الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ٩٦ ، ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » ، ٢٢/٣ .

(٢) مسلم : « الصحيح - باب القدر - كتاب الايمان » ، ١٥٠ / ، انما الامر أنف ، أي يستأنف استئنافا من غير ان يسبق به سابق قضاء وتقدير ، وانما هو اختيارك ودخولك فيه ، انظر : لسان العرب ، ١٤/٩ ، تاج العروس ، ٤٧/٦ .

لقد حاول المعتزلة - وكانوا الاول في هذا المضمار - وضع فلسفة صحيحة للدين ، وأنشأوا قواعد عامة أقاموا عليها ببيان العقائد الاسلامية وقد تمثلت المدارس الكلامية المتأخرة ، من أشاعرة وشيعة - منهمجهم وأكثر اصولهم بعد أن أجرت عليها تحويرا وتبديلا ، قد لا يبدو جوهرها لمن يطلع على التاريخ الكامل لعلم الكلام الاسلامي .

لقد دفع رجال المعتزلة النزعة العقلية التي ولدت في الاسلام ، وساروا بها سيرا طبيعيا هادئا الا في حالات شاذة قليلة ، أسرفوا وتطرفوا وأكثروا من الاستدلال العقلي حتى رفعوا العقل الى مرتبة القياس والدليل في امر العقيدة والايان والنعوا في شأنه ، من صور ذلك ما يقوله الجاحظ : « فما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل »^(٣) . وقوله في مكان آخر : « والاستبباط هو الذي يفضي بصاحبه الى برد اليقين وعز الثقة والقضية الصحيحة »^(٤) . فصاروا يهتمون في دينهم ويرمون بالكفر والزندقة ، وصارت كتب الفرق التي ألّفها مخالعوهم ، تمثلهم كفلاسفة

(٣) الجاحظ رسالة التريب والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ) ، ص : ١٩١ .

(٤) الجاحظ : كتاب العلمين (مقتبس من ، العاجري : الجاحظ ، ص : ٤٨) .

عقلين ، ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين ، وراموا احلال شرمة العقل محل الشرمة المبنية على الوحي ، من ذلك ما يقوله الشهرستاني في معرض كلامه على الجبائين : « وأثبتا شرمة عقلية وردا الشرمة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقنات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يعتدي اليها فكر »^(٥) ، وقد صاحب هذا الاعتماد المتزايد على العقل ، ابتعاد المعتزلة عن مناهج الفقهاء والمحدثين ، « لا بل صاروا يرمون هؤلاء بالجهالة ، ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب »^(٦) . من قبيل ذلك ما قاله الجاحظ في جمهور المحدثين : « وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردودا متأولا ، وأي ضرب منها يقال انما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول : « لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختلطت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون »^(٧) . ويقول في مكان آخر معينا المحدثين : « وكرهت الحكماء والرؤساء اصحاب الاستباط والتفكير جودة الحفظ لما كان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز ، حتى قالوا : الحفظ عدو الذهن ، لان مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا »^(٨) . وهكذا تبعت المعتزلة احيانا العقل وانتهت معه الى

(٥) الشهرستاني : المل والنحل ، ١٠٠/١ .

(٦) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ٣٠ .

(٧) الجاحظ : « الحيوان » ، ٢٨٩/٤ .

(٨) الجاحظ : كتاب المعلمين ، عن الحاجري - المصدر السابق .

ص : ٤٨ .

حيث انتهى ، فكان ذلك انحرافا وشذوذا عن اصلها الاول مما سبب انقراضها وزوالها ، وقامت على انقاضها مدارس كلامية اخرى حاولت ان تستبعد عن منهجها وسائل المغالاة وانتهت الى خلق منهج متوسط يقوم على الموازنة بين العقل والنص . ولكن رغم هذه المحاولة في افق التفكير الاسلامي ، فان تيار النزعة العقلية الغالية ، تلقفها جمع آخر من المفكرين وهم الفلاسفة ، فدفعوه باتجاه عقلي صرف لا يبالى في اكثر من جانب بالنصوص ولا يلتفت الى مراعاتها والالتزام بها الا قليلا وقد بلغ هذا التيار مداه الاقصى على ايدي متفلسفة الاسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم ، وهكذا صار المؤرخون للفكر الفلسفي في الاسلام يشخصون هذا التيار العقلي الصرف عن المنهج الكلامي المعتدل بقولهم : « ان البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الاسلام ، وفي الفلسفة (العلم الالهي) على مقتضى العقول »^(٩) ، فحسب ، حرا طليقا من كل قيد . لقد جرى هؤلاء الفلاسفة وراء عقولهم ، لا يلوون على شيء آخر ، فكل ما اشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض ، ثم اذا انتهوا الى نتيجة عادوا فنظروا الى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فان وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، وان وجدوها على خلاف مع

(٩) طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٢/٢٠ ، الجرجاني :
« كتاب التعريفات » باب الكاف ، ص ١٢٤ .

ما انتهوا اليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذي انتهى اليه بحثهم « (١٠) » .

ومثلما وجه الفقهاء والمحدثون سهام النقد الهادم لمنهج المعتزلة في شكله العالي ، صار المتكلمة فيما بعد خصماء أقوياء ، يوجهون تقدمهم الى منهج الفلاسفة العقلي الذي اعتبروه خطرا يهدد ببيان العقائد الاسلامية .

والحق فان المحاولة الفكرية التي قام بها الفلاسفة في الاسلام من اجل التوفيق بين حقائق الدين الاسلامي ، والفكر اليوناني الذي انتهى اليهم — وخاصة في ثوبة الارسطي — كانت محاولة تتم رغم طرافتها عن سذاجة كبيرة وجهل بطبيعة الفلسفة الاغريقية وعناصرها الوثنية العميقة ، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد ، واساس منهجي واحد ، مما يخالف النظرة الاسلامية ومنايها الاصلية . « فالفلسفة الاغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالاساطير ، واستندت جذورها من الوثنية ومن هذه الاساطير ولم تخل من العناصر الوثنية والاسطورية قط ، فكان من السذاجة والعمى محاولة التوفيق بينها وبين التصور الاسلامي القائم على اساس التوحيد المطلق العميق التجريد » (١١)

(١٠) الدكتور سليمان دنيا ، محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين »

١٥/١ .

(١١) سيد قطب : « خصائص التصوير الاسلامي ومقوماته » ،

ص : ٢١ .

ولذلك فإن هذه الفلسفة صارت لا تعبر عن فلسفة إسلامية حقبة ،
ومن ثم « فإن فلسفة الرئيس (ابن سينا) وما نتج عنها من آراء وانظار
في علم التوحيد ، امور ينبغي ان يعاد النظر فيها ، اذا اريد بها ان تكون
معبرة حقيقة عن فلسفة دينية إسلامية ، ذلك لان المسائل والاحول
فيها كانت أقرب الى الوثنية اليونانية » (١٣) .

لقد بدأ هجوم الكلاميين على منهج وفلسفة المشائين العرب ،
منذ وقت مبكر (١٣) وقبل ان يضطلع الغزالي بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة

(١٢) الفندي (الدكتور محمد ثابت) : « الغزالي ، فيلسوف ديني » ،
ص : ٨٥ . مقالة ظهرت في كتاب : « مهرجان الغزالي في دمشق » ، الذكرى
الثوية التاسعة ليلاده .

(١٣) يقول الدكتور بينس (مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ١٦)
في معرض كلامه عن النظام المعتزلي : « ردوده على الدهرية جذيرة
بالاعتبار ، لانها هيأت للغزالي اعتراضا وجهت للفلسفة » . ثم يسرد دليل
النظام معتمدا على كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ، ص : ٣٥ . وللأشعري
رسالة عنوانها : « كتاب الفصول » في الرد على الدهرية والفلاسفة القائلين
بقدم العالم (انظر : ماجد فخري : « ابن رشد فيلسوف قرطبة » ،
ص : ٥٦) ، وجرى على متوال الأشعري تلازمته من الاشاعة ، انظر :
الباقلائي « التمهيد » ، باب الكلام في اثبات حدوث العالم ، ص : ٢٢ .
(طبعة بيروت) ، الجويني : « الارشاد » ، ص : ٢٥ وما بعدها . ولاين
حزم محاولة مسبقة أورد فيها خمسة ادلة على حدوث العالم وابطال
مذهب القائلين بقدمه ، انظر : الفصل في الملل والنحل - باب الكلام على
من قال بان العالم لم يزل وأنه لا مدبر له . ويكاد الغزالي يصرح ويشير
الى استفادته ممن سبقوه في صورة تلميح خاطف وسريع فيقول : « لو
ذهبت اصف ما تقل عنهم في معرض الادلة » - اي ادلة الفلاسفة في قدم
العالم - وذكر الاعتراض عليه ، تسودت في هذه المسألة اوراقا (انظر) :
نهايت الفلاسفة ، المسألة الاولى ، ص : ٧٥ ، طبعة د . سليمان دنيا .

وبيان باطلهم . فقد حمل رؤساء المعتزلة من أمثال العلاف والنظام والكعبي والنوبختي على منطق أرسطو وفلسفته الطبيعية خاصة ، كذلك فعل متكلمة المدرسة الأشعرية أمثال الباقلاني والجويني والبغدادي والشهرستاني . « ولكن الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم أقواهم جملة ، وأغزرهم مادة وأصلبهم قناة وأطولهم باعاً ، فطبع هذه الحلة بطابعه القوي الغلاب ، وبهذا مكن لها وهياً اذهان الناس لقبولها ومهد الطريق للتكليف بالفلسفة على يد ابن الصلاح الشهرزوري وأمثاله » (١٤) . لقد ضرب الغزالي الفلسفة المثالية العربية في مسائل الالهيات ضربة لم تقم لها قائمة بعدها ، وكان من نتيجة ذلك ان فقدت هذه الفلسفة استقلالها واهميتها ، رغم محاولات تجديدها واعادة الاعتبار لها — كما سترى ذلك بعد قليل .

وكتاب : « تهافت الفلاسفة » الذي ضمنه الغزالي هجومه الهادم للفلسفة ، يعتبر أشهر كتبه وأخطرهما ، « وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى ، كتبه في سن النضج ، فجاء عميقاً دقيقاً ، يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة ، فيه مادة غزيرة ، واعتراضات محكمة ، وليس لصميم المشكلات ، وقد حاد . جمع مشكلات الفلسفة الدينية اسلامية كانت ، أو مسيحية ، ولخصها في عشرين مسألة ، ثم

(١٤) الطويل : (الدكتور توفيق) : « قصة الصراع بين الدين والفلسفة » ، ص : ١١٤ .

ناقشها الواحدة تلو الأخرى ، وهذا ولا شك منهج جديد في العرض والتأليف ، وفي جمعه بحث وهضم ، وفطنة واختيار ، وفي مناقشته أصالة وإبتكار » (١٥) .

ولقد أراد الغزالي أن يوضح ملامح الفلسفة المشائية في الاسلام ، ويقف على دقائقها وخصائصها ، موضوعاتها ومنهجها ، وذلك قبل أن يتصدى للرد عليها ونقيضها ، فيقول عن نفسه : « فعلت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية ، فشرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ، من غير استعانة باستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي ، من التصنيف والتدريس ، في العلوم الشرعية ... فاطلعتني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلفة على منتهى علومهم من سنتين ، ثم لم أزل أوأظب على

(١٥) بيومي : (الدكتور ابراهيم) : « الغزالي الفيلسوف » ، ص : ٢١٥ (مقالة ظهرت ضمن كتاب مهرجان الغزالي في دمشق ، الفكرى المثوبة التاسعة ليلاده) ، قارن : كارادفو : « الغزالي » ، ص : ٦٠ ، حيث يقول : وتهاافت الفلاسفة هو الكتاب الذي جمع فيه أماننا انتقاداته ورتبها وأوضحها . وطريقة هذا الكتاب ممتازة جدا ، فلم يهاجم فيه المذهب المحارب جملة وعموما ولم يذلل الغزالي لاعتراقات مهمة تصفية جائزة مناقضة لا ارتباط بينها ، ولم يجادل الغزالي فيها على طريقة المحامي ، وذلك كما يصنع في إيماننا التي هبط فيها النقاش وانحط ، وإنما سار على غرار أب لجمع ديني أو رئيس لمنظمة ثقافية .

التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة ، أعاوده ، وانفق غوائله وانواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتليس ، وتحقيق وتخييل اطلاقا لم أشك فيه » (١٦) . ولذا فقد ألف الفزالي كتابا أبان فيه « مقاصد الفلاسفة » وكلامهم . وقد حكى الفزالي قصة هذا الكتاب في مقدمته ، حيث يقول : « أما بعد فاني التست كلانا شائيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكان تليسهم وانوائهم ، ولا مطمح في اسعافك ، الا بعد تعريفك مذهبهم واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رمي في العماية والضلال . فرأيت ان اقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا اقصد الا تفهيم غاية كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ... وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقروفا بما اعتقدوه أدلة لهم ، ومقصود الكتاب : حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه . واعرفك اولاً ، ان علومهم اربعة اقسام : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعات ، والالهيات .

(١٦) الفزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ٨٥ وما بعدها ، تحقيق ونشر الدكتور عبد الحليم محمود ، ط : ٥ : ١٣٨٥ .

اما الرياضيات :

فهي نظر في الحساب والهندسة ، وليس في مقتضيات الهندسة
والحساب ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن ان يقابل بانكار وجحد :
واذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشغال بايراده .

واما الالهيات :

فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق ، والصواب نادر فيها .

واما المنطقيات :

فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وانما يخالفون
أهل الحق فيها بالاسطلاحات والايرادات ، دون المعاني والمقاصد : اذ
غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار .

واما الطبيعيات :

فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها ببالغ ومفلوب ، وسيتضح في كتاب التهافت ، ما
ينبغي ان يعتمد بطلانه^(١٧) .

(١٧) النزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، نشر وتحقيق الدكتور سليمان
دنيا ، الطبعة ، المقدمة .

هكذا أبان الغزالي عن « مقاصد الفلاسفة » أولاً ثم حاول
تجديد تناقضهم وتهافتهم ثانياً ، لأنه لم ير كما يقول : « أحداً من علماء
الاسلام صرف عنايته وهنته الى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من
كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات معقدة ظاهرة التناقض
والفساد لا يظن الاغترار بها غافل عامي ، فضلاً عن يدعي دقائق
العلوم » (١٨) . وهو لا يعني بالتناقض في بحوثهم مجرد الخطأ ، فليست
اخطاء الفلاسفة - من حيث هي اخطاء - هي التي دعت الغزالي الى
ان يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدمته الذي هو « مقاصد
الفلاسفة » ، ولكن اخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على ان يؤلف
كتابه هذين ، هي الاخطاء التي تعارضت مع مبادئ الدين ، واصوله
وعقائده . فهذا اللون من الاخطاء خاصة ، هو الذي من اجله ألف
الغزالي هذين الكتابين « (١٩) » .

١٨ الغزالي : « المنفذ من الضلال » - ص : ٨٥ .

١٩ دنيا (الدكتور سليمان) مقدمة كتاب : مقاصد الفلاسفة - ص : ١١ .
ولهذا ايضا فان الغزالي يجعل الفرق الكلامية صنفاً واحداً في ردهم على
الفلاسفة ، فيقول عن نفسه انه سوف يبطل ما اعتقده الفلاسفة بالزامات
مختلفة (فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، واخرى مذهب الكرامية - وطورا
مذهب الرافضية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجمل جميع
الفرق الباطنية واحداً عليهم - فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ،
وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين - فلننتظر عليهم فعند الشدائد تذهب
الاحقاد ، » التهافت » - ص : ٦٨ (المقدمة الثالثة) .

وقد جاء في افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ما يوضح ذلك
أتم وضوح . قال الغزالي : « أما بعد ... فاني قد رأيت طائفة
يعتقدون في انفسهم التمييز عن الاتراب والنظراء ، يزيد الفطنة
والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر
الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا
بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا
بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن
سبيل الله ، ويبغونها عوجا ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند
لكفرهم ، غير تقليد سماعي الفبي ، كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى
على غير دين الاسلام نشوءهم واولادهم ، وعليه درج آباؤهم
واجدادهم ، وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة
عن صوب الصواب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد
والآراء ، من اهل البدع والاهواء . وانما مصدر كفرهم سماعهم اسماء
هائلة : كسقراط ، وبقرات ، وافلاطون وارسطوطاليس ، وامثالهم ،
واطناب لطوائف من متبعيهم وضلالهم ، في : وصف عقولهم ، وحسن
اصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية والطبيعية والالهية
واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الامور الخفية .
وحكايتهم عنهم انهم — مع رزاة عقولهم ، وغزارة فضلهم — منكرون
للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ، ومعتقدون انها

نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة» (٢٠) .

وبعد ذلك ، يورد الغزالي أوجه الانحراف والزلل والمخاطفة من الفلاسفة للدين فيقول : « ان مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديهم في سبعة عشر ولا يبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفتنا كتاب التهافت .

اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم :

٢٠. الغزالي : « تهافت الفلاسفة » : ص : ٥٩ - ٦٠ (الطبعة الثانية - سلسلة ذخائر العرب - ١٥ دار المعارف ، ١٩٥٥) وهكذا فان نزعة الغزالي في التهافت تغلب عليها السلبية . فيقول عن نفسه انه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة (الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدح مثبت - التهافت : المقدمة الثالثة ، ص : ٦٨) وطريقته ان يعارض اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير يحلها . ليبين فساد آرائهم وتليساتهم فيها . وعجزهم عن اثبات ما يزعمون وليظهر ما في ادلتهم من سفسطة وقصور ، او يلزمهم على اصولهم الزامات لا يقبلها العقل ، اما آراؤه الخاصة ، واثباتها فانه قد وعد بانه سيؤلف في ذلك كتابا يسميه (قواعد العقائد) ، وهو احدى كتب الاحياء يعنى فيه بالاثبات كما اعتنى في التهافت بالهدم (انظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده على الصفحة ٢٢٢ من ترجمته للكتاب : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » للمستشرق الهولندي دي بوير) والى هذا الرأي ذهب شمولدير وفان دنبرغ في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت (ص : ١٢٠) . اما المستشرق مولك فيعارض هذا الرأي ويرى ان غرض الغزالي لم يكن سلبيا محضا بل كان يستهدف هدم تلك المذاهب الفلسفية بنقد عنيف عام) انظر : الدكتور محمد يوسف مرسى : « بين الدين والفلسفة » ص : ١٨٨ .

١ - ان الاجساد لا تحترق ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح
المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية .

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكلبيات دون
الجزئيات ، وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه « لا يعزب عن علمه
مقال ذرة في السموات ولا في الارض » .

٣ - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد
من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما وراء ذلك : من تفهيم الصفات ، وقولهم ، انه عليم بالذات
لا يعلم زائد على الذات وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها : قريب من
مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك^(٢١) .

(٢١) القرطبي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ١٠١ ، وايضا :
« التهاافت » ، الخاتمة ، ص : ٢٩٣ ، وهذه القضايا الثلاث هي من جملة
القضايا الفلسفية الكبرى التي ادانتها الكنيسة المسيحية ايضا سنة
١٢٧١ ، باعتبارها تصطدم بجوهر العقيدة . وشيوع هذه المسائل في
الاساط الكنسية كان نتيجة مباشرة لتأثر عدد من الفلاسفة المدرسين ،
وخاصة اتباع المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر
والتي تزعمها سيجر دي بارابات . بآراء ابن رشد وتبعيته لارسطو ،
انظر : رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتن ، ص : ٢٧٨ ،
ايضا الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص : ١٤٠ .

كان من اثر هذه الضربة المؤلمة التي وجهها الغزالي الى الفلسفة ، ان ركبت الفلسفة وضعف التفكير الفلسفي في العالم الاسلامي (٢٣) ، وبعد مضي مائة عام من تأليف الغزالي للتهافت ، رأى قاضي قرطبة وفيلسوف الاندلس الشهير - ابن رشد من واجبه - دفاعا عن الفلسفة - ان يرد عليه في كتابه « تهافت التهافت » ليعيد للفكر الفلسفي في الاسلام اعتباره ويضغ فيه زخما جديدا وان يلتمس لاصحابه العذر فيما وقعوا فيه ، وتبرئة الذمة مما نسبته الغزالي اليهم من كفر وتبديع وزندقة .

ولقد افصح ابن رشد عن غرضه من كتابه تهافت الفلاسفة بوضوح وإيجاز ، فهو يقول في الديباجة : « وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وانبيائه ، فان الغرض من هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت لابي حامد ، في التصديق والاقناع ،

(٢٢) بالغ القدامى وبعض المعاصرين في التأثير السلبي الذي أحدثته كتابات الغزالي على الفلسفة ، فظنوا ان حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي ، وحلهم هذا بالتالي الى الوقوف بالفلسفة في الشرق عند القرن السادس الهجري . الا ان الدراسات الحديثة اوضحت « ان هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفي اسلامي امتد الى اليوم وان اكتسى بالوان مختلفة » ، انظر : الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٠١ . انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص :

وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان (٣٣) .

ولقد اسهب ابن رشد كل الاسهاب في دفع التهم التي وجهها
الغزالي الى الفلاسفة فرأى ان مآخذ الغزالي على الفلاسفة تنقسم الى
اربعة اقسام :

- (١) قسم يتفق مع ما صحت نسبته الى ارسطو * (٢) وقسم
يتفق مع ما يذهب اليه ابن سينا والمشاؤون العرب فحسب *
- (٣) وقسم هو اقرب الى الافتراء على الفلاسفة فلا يلزمهم اذن بشيء *
- (٤) وقسم ، ان دل على شيء فعلى تقصير الغزالي عن ادراك غرض
الفلاسفة اصلا (٢٤) .

ومع كل الجهد الذي بذله ابن رشد في رد الاعتبار الى الفكر
الفلسفي فان محاولته هذه لم تشر في اعادة الحياة الى الفكر الفلسفي ،
ومرد ذلك في رأينا هو :

-
- (٢٢) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المقدمة ، ص : ٥٥ ا سلسلة
ذخائر العرب ، ٣٧ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ١٩٦٤ .
 - (٢٤) الدكتور ماجد فخري : « ابن رشد » ، ص : ٥٨ .

ما كان يتمتع به الفزالي من مكانة روحية كبيرة ، بحيث صار يمثل ثورة روحية فعالة بثت في العلوم الدينية والحياة الدينية الإسلامية ، روحاً جديدة وبمشتها بمشا جديداً ولا عجب أنه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية ، بأنه موقف « احياء عندما اطلق هذا الاسم على كتابه العظيم الذي شرح فيه اتجاهه الجديد في جميع نواحيه (٢٥) » . فرجل هذا شأنه ومكانته ، لا بد وان يكون اثره اعمق وافضل واقوى من الاثر الذي تركه ابن رشد الذي شي وشرد واتهم في دينه وامتنع وصدر عليه منشور اصدره الفقهاء تضمن تحريم الفلسفة التي نشرها وتعريف الملأ بأنه (أي ابن رشد) قد مرق عن الدين وأنه استوجب لعنة الضالين « (٢٦) » .

(٢٥) الدكتور (ابو العلا عفيفي) : « اثر الفزالي في الحياة الروحية والعقلية في الاسلام » ، ص : ٧٢٨ (مقالة ضمن كتاب : مهرجان الفزالي في دمشق) .

(٢٦) الطويل (الدكتور توفيق) : « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ص : ١١٦ . لم تدم محنة ابن رشد التي اصابته حوالي سنة ١١٩٥ ميلادية طويلاً ، اذ لم يلبث الخليفة ان رضى عنه وجنح الى تعلم الفلسفة مما يؤدي ما يذهب اليه غوته من ان المنصور ابو يوسف يعقوب ، انما امتحنه بهذه المحنة ، لا انتقاماً منه او اضطهاداً له ، بل حداً من غلواء الجمهور والفقهاء الذين درجوا بين لفترة والآخرى على التناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم ، انظر رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زميتر ، ص : ٣٩ وما بعدها ، وايضاً : الدكتور ماجد فخري : المصدر السابق ، ص : ١١ - ١٢ .

ثانيا :

« ورغم ان ابن رشد اظهر نفسه في هذا النقاش استاذاً كاملاً في الفلسفة الارسطوطاليسية وكان يتناول حججه بفهم تام ومهارة تستحق الاعجاب » (٢٧) ، فان الغزالي في تهافته يبدو « كان اكثر اصالة ووضح شخصية واعظم تجرداً من ابن رشد ، ومن ثم كان اثره الهدمي اعظم من عمل ابن رشد لتبرئة الفلسفة مما اتهمت به » (٢٨) .

ولقد توالى بعد « التهافت » كتابات عدائية للفلسفة والمشتغلين بها ، من ذلك فتوى ابن الصلاح الشهري ، الفقيه المحدث المشهور ، والتي جاءت جواباً على سؤال ملخصه : هل اباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلماً وتعليماً ، وهل يجوز ان تستعمل الاصطلاحات المنطقية في اثبات الاحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولي الامر فعله بازاء شخص من اهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ؟ فأجاب ابن الصلاح قائلاً :

« الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار

٢٧) فالزر - ريتشارد : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٧٣ .
٢٨) الدكتور ابراهيم بيومي : البحث السابق ، ص : ٢١٥ .

الزيف والزندقة ومن تفلسف عيت بصيرته عن محاسن الشرعة المطهرة ،
الثوبية بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعلمنا قارنه
الخدلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ، وأي فن أخزى من فن
يمى صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا ...

واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرر ، وليس
الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ، ولا استباحه احد من
الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من
يقتدي به اعلام الامة وساداتها وقاداتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة
ذلك وادفاسه ، فظهرهم من اوصابه ، واما استعمال المصطلحات المنطقية
في مباحث الاحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات
المستحذرة وليس للاحكام الشرعية - ولله الحمد - افتقار الى
المنطق اصلا « (٢٦) » .

والنعمه التي نلاحظها في هذه الفتوى ، قد ترددت في اقوال من
خاصموها الفلسفة بعد ذلك ، ومن هؤلاء طاش كويرى زاده (ت ٩٦٣هـ)
الذي يقول في كتابه « مفتاح السعادة » : « وايالك ان تظن من هذا او

٢٦) الشهري (ابن الصلاح) : « فتاوى ابن الصلاح » ، ص : ٣٤
- ٣٥ ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

تعتقد ان كل ما اطلق عليه اسم العلم ، حتى الحكمة الموهبة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ، ونصير الدين الطوسي ، ومدوحا ، هيئات هيئات ، ان ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموا انفسهم حكماء الاسلام عكفوا على دراسة ترهات اهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استهجنوا من عرى عنها ، وهم اعداء الله واعداء انبيائه ورسله ، والمحقرون كلهم الشريعة عن مواضعه ولا تكاد تلقي احدا منهم يحفظ قرآنا ولا حديثا ، وانما يتجملون رسوم الشريعة حذرا من تسلط المسلمين عليهم ، والا فهم لا يعتقدون شيئا من احكام الشرع ، بل يريدون ان يهدموا قواعده ، وينقضوا عراه ، عروة عروة ، فالحذر الحذر منهم ، وانما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ، لانهم متمترون بزي الاسلام» (٣٠) .

وقد اتخذ رد الفلسفة ، عند ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية ، صورة قد منهجي هادم للمنطق الارسطي ، الذي استسلم له بعض الفقهاء الكلاميين وخلطوه بناهج الاصوليين ابتداء من الغزالي والرازي ، فكتب ابن تيمية كتابا في هذا الخصوص مثل « الرد

(٣٠) كبرى زاده : « مفتاح ومصباح دار السيادة » ، ص : ٢٦٠ - ٢٧

على عقائد الفلاسفة » و « نصيح اهل الايمان في الرد على منطق اليونان » و « كتاب نقض المنطق » ، وجرى ابن قيم الجوزية معجى استاذ ابن تيمية في عدائه للفلسفة ، ولكنهما كانا — فيما يقول الاستاذ المرحوم مصطفى عبد الرازق — « ممن اتصل بها — أي الفلسفة — وألم بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم ، واسلوبهما في النقد والجدل عنيف ، غير ان نقحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لزع اسلوبهما » (٣١) .

وقد جرت في اواخر القرن الماضي واولئل هذا القرن محاولات جدية بناة ، شبيهة في بعض جوانبها ، بالمحاولة التي بذلها ابن رشد من قبل ، قصد تجديد الفكر الفلسفي في الاسلام واعادة الشباسب والقوة الى بنيانه ، وتمهد اصوله وجذوره بالتنقيح والتهديب والغربة والسبك ، ويعتبر من اشهر رواد هذه الحركة التجديدية السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والدكتور محمد اقبال ، ورغم ما في محاولاتهم الفكرية من نقص ، هو ثمرة الانطلاقة القوية غير المترنة والتي جاءت كرد فعل للبيئة الفكرية الجامدة التي اغلقت باب الاجتهاد وانكرت على العقل دوره

(٣١) عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ، ص : ٨٩ .

في فهم الشريعة من جهة ، وفترة سيادة العقل التي سادت أوروبا خاصة بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة من الجهة الأخرى ، فإن هذه الصيحة كانت كقيلة بإيقاظ الهمم وإيقاد الفكر ، ولعل المستقبل القريب يرى نشاطا فكريا قويا في البلاد الإسلامية ، يعيد للفكر الإسلامي نضارته وشبابه كهلوسة قوية رائدة للبشرية نحو الاستقرار النفسي والسعادة .

القسم الثاني

مشكلات فلسفية

الفصل الأول

« العالم بين القدم والحدث »

سبقنا الإشارة الى ان القول بقديم العالم ، كان احد الامور الثلاثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة في الاسلام ، وقبل معالجة الموضوع في صورته التفصيلية ، تجدر الإشارة الى وجهات النظر المختلفة التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام ، بخصوص تحديد الصلة بين الله (الخالق) وبين العالم (المخلوق) ، والتي يسكن حصرها فيما يلي :

اولا :

الاتجاه المادي الصرف ، الذي يرى اشياؤه ، ان العالم المادي ازلي ابدي بجواهره واعراضه ، تسيره قوانين ذاتية آلية ، ويضيف

هؤلاء الى هذا الاعتقاد بأن هذا العالم غير مخلوق لله ، بل لا وجود
للخالق أصلا ، فلا شيء يكون من العدم » Ex Nihilo Nihil Est
كما افصح لوقريطس (ت : ٥٥ ق م) صاحب الفكر المادي في التاريخ
بذلك في كتابه المشهور « طبيعة الاشياء » De Rerum Natura (١) .

ويطلق الاسلاميون على انصار هذه الفكرة اسم « الدهرية »
و « الزنادقة » ، يقول الغزالي عن مذهبهم : « الصنف الاول (من
اصناف الفلاسفة) الدهريون ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا
الصانع المدير ، العالم القادر ، وزعوا ان العالم ، لم يزل موجودا ،
كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من

(١) لوقريطس : « طبيعة الاشياء » ، الكتاب الاول - الفقرة : ١٦٦ .
(ضمن سلسلة :

The Great Books of the western world, No. 12.
وانظر ايضا : دائرة المعارف الفلسفية - مادة : لوقريطس . ١٩٦٠/٥ .

الحيوان وكذلك يكون ابدا ، وهؤلاء هم « الزنادقة » (٢) .

(٢) الفزالي : « المنفذ من الضلال » ، ص : ٨٧ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الخامسة ، رجب : ١٣٨٥) . من ممثلي هذا المذهب المادي الالحدادي أصحاب نظرية القدرة من الفلاسفة اليونان : ديمقريطس ، لوقريطس ، ابيقورس ، ومن اتباعه ايضا انبادوقليس (ت : ٤٣٥ ق.م.) الذي كان يرى « ان اختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسبة الاركان الاربعة بعضها الى البعض الاخر ... وهذه العناصر غير مخلوقة بل ازلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الا لا شيء ، فما هو موجود فهو موجود ، ولا مجال لكون أو فساد بمعنى المصطلح الواسع (انظر : الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، ص : ٨٠) ، وكان انبادوقليس يرى : « ان تغيرات العالم ليست مسيرة وفق هدف منشود لكنها « المصادفة » او « الضرورة » وحدهما هما اللذان يسيرونها » (انظر : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، ص : ١٠١ - الترجمة العربية) . وقد عرض الاسناذ سائنلانا حجج القدماء في الرد على هذا المذهب المادي في كتابه المشهور « المذاهب الاسلامية » ، ثم استطرد يقول : « واما القول بالطبيعة ، وان لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر ، كانه يقول : نعم اننا لا انازع في كون الطبيعة والحركة من اصول الموجودات ، وانا توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك الامادة تتحرك من الابد الى الابد ، فمن اين حصل لهذا العالم ، هذا النظام العجيب ، والترتيب القريب ، الذي حارت فيه العقول وقصرت عن ادراكه الفحول » . يقول كرادفو (الفزالي) ص : ٥٩ ، « هذا المذهب المكسال الذي كان ينفي المبادئ والاصول العزيرة على الذهن اليوناني ، استطاع ان ينبت في كل زمن في دماغ اي خليي او خليع كان » .

ثانيا :

الاتجاه الثاني ، الذي يرى انصاره ان العالم قديم بالزمان دون الذات (Eternal) ، وان المادة الاولى التي نشأ منها الكون ، لم تكن من شيء ولا تقدمه زمان ، وانما وجدت هكذا من تلقاء نفسها . وهم مع ذلك لا يرون في القول بقدم مادة العالم افكارا للخلق ولا تعريضا لوجود الله للجحود والانكار ، بل يرون فيما يتصل بالعدم انه يكفي ان يتصور عقلا ان العالم ما كان يمكن ان يوجد من نفسه لو لم يوجد الله ، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه . واشياع هذا الاتجاه يعرفون عادة بـ « القائلون بالقدم الزماني » أو « الخلق المتصل » أو « الحدوث الذاتي » وينسبه الغزالي الى جمهور الفلاسفة ، فيقول : « اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، فالذي استقر عليه جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعللة ، ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه ، كتقدم العللة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان . وحكي عن افلاطون انه قال : العالم مكون محدث . ثم منهم من اول كلامه ، وأبى ان يكون حدوث

العالم معتقدا له « (٣) » .

وهذا الذي نقله الفزالي ، شبيه لما ذكره ارسطو في : « السماع الطبيعي » ، اذ يقول : « الاقدمون كلهم عدا افلاطون ذهبوا الى ان الزمان قديم ، اما هو فقد جعله حادثا ، اذ قال انه وجد مع السماء وان السماء حادثة » (٤) . وقد استند ارسطو في تقريره ذلك على نص ورد في محاوره « طيماؤس » مفاده القول بحدوث العالم . فقد ورد فيها قوله : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث ، فقد بدأ من طرف اول ، لانه مرئي ومحسوس وله جسم ... »

(٣) الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المسألة الاولى : ص : ٧٤ : (تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الثانية) القاهرة سنة ١٩٥٥ . وانظر ايضا : « شرح الدواني على المضدبة » ، حيث يقول : « نقل عن افلاطون القول بحدوث العالم ، ف قيل ان مراده الحدوث الذاتي ، ولا يمكن حمله على الحدوث الذاتي ، كما لا يخفى ، ثم نقل الحدوث الزماني عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله بقديم النفوس الانسانية ، وقدم البعد المجرد (ضمن كتاب : محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين » : ١/٤١) ، قارن ايضا : فان دنبرغ ، في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت ، ص : ١٦ : حيث يقول : « ارسطو هو اول من اخترع القول بقديم مادة العالم ، فالفلاسفة الذين سبقوه ، اما اعتقدوا بان العالم وجد من مادة اولية ، او انه نتيجة تطور لسلسلة من العوالم السابقة عليه » ، قارن ايضا : رسل (تاريخ الفلسفة الغربية) ، ص : ٢٣٥ .

(٤) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، ص : ١٠٧ .

فهو خاضع للتغيير والحدوث ، وله صانع «^(٥) . الا ان تلاميذ ارسطو الاوليين ، ومن جاء بعدهم انكروا ما نسبته ارسطو الى افلاطون وعارضوه في اجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : ان تليماؤس قصة ، وان للقصة عند افلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصويره العالم مبتداء في الزمان ، ومن قوله : قبل ، وبعد ، سهولة الشرح فقط «^(٦) .

ومهما كان ، فان الغالب عند من أرخ للفلسفة اليونانية من المسلمين القدماء الاخذ بقول ارسطو الذي ذهب فيه الى ان القول يقدم العالم انما استحدثه هو ، اما من كان قبله ، فكانوا يرون انه حادث . يقول الشهرستاني : « ان القول في قدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع - والقول بالعلة الاولى ، انما شهر بعد ارسطوطاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ، فنسج على منواله من كان من تلاميذه وصرخوا القول فيه والا فالقدماء انما ابدوا فيه ما قلناه »^(٧) .

(٥) تليماؤس : ٣٨ ب (٤٥٠ - ٤٥١ د) .

(٦) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ وما بعدها .

(٧) الملل والنحل : ١٤٩/٢ .

ناتجا :

الاتجاه الثالث ، ويمثله علماء الكلام في الاديان السماوية
الثلاث الكبرى ، الذين يرون ويعتقدون : ان الله تعالى خلق
العالم من العدم « Creation Ex Nihilo » ، فالصلة بين الباري
تعالى والعالم ، صلة بين السبب والنتيجة ، قاله سابق للكون وهو
خالقه ، وهو الذي اوجده بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ، وهذا
مذهب اهل الابداع والاختراع القائلون بالايجاد المنفصل وبالخلق
من العدم . يقول الدواني في شرحه على العقائد العنصرية : « اجمع
السلف من المحدثين وأئمة المسلمين واهل السنة والجماعة — رضي
الله عنهم — على ان العالم وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته — حادث
بقدره الله بعد ان لم يكن ، أي وجد بعد العدم ، بعديّة زمنية ،
والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة » (٨) . لذا فقد تجرد المتكلمون
للرد على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم او قدمه ، لانهم اعتبروا هذه
المشكلة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين هما :
مشكلة التدليل على وجود الصانع ومشكلة الخلق والابداع . فقد
بنى المتكلمون عامة دليلهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث ،

(٨) شرح الدواني على العنصرية ، ص : ٣٠ - ٣١ .

فذهبوا الى ان العالم — وهو حادث ، او محدث عندهم — لا بد له من محدث ، بلا استثناء الى ما يعرف بمبدأ الترجيح او التخصيص ، وهذا المحدث هو الله ، هذا من جهة ، اما من جهة ثانية ، فقد ذهب الكلاميون الى ان انكار حدوث العالم يلزم عنه انه لا صانع له ، فاذا تثبت الفلاسفة بقولهم ان للعالم صانعا او فاعلا ، كانت قولتهم ناك ضربا من التليس او المجاز كما يقول الغزالي^(٩) .

(٩) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٢٠ ، « في بيان تلبسهم بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله ، وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة » . وقبل الغزالي فهم المتكلمون عموما راي المشائين على هذا السبيل ، يقول الامام الماتريدي السمرقندي في كتاب التوحيد (مخطوطة كمبرج ، الورقة :) « حققوا الاشياء في القدم ، وجعلوا من الله ايجادها ، لا احداث شيئها ، وكانت الشبهة لابه ، فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثا عن اشياء ، لا انه احداث عن غير شيء » . . . ثم صار هذا هو الحكم السائد المعبر منذ عصر الغزالي فيما يتعلق بالفلاسفة في الاسلام ، ومما يجب التنويه اليه هو ان الكندي « يقرر في وضوح وصراحة بان هذا العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة اولى ، هي الله . ووجود هذا العالم وبغاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان ايضا » . انظر : الدكتور عبد الهادي ابو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، المقدمة ، ص : ٦٢ .

رابعاً :

الاتجاه الرابع ، وهو رأي جمهور المعتزلة الذين قالوا : « ان الله خلق الكون ، خلقه من العدم ، لكنهم عجزوا في الحقيقة عن التحرر تماماً من فكرة فلاسفة الاغريق وخاصة ارسطو ، فظنوا ان العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقة ، وانه يحترق على ما يسمى : جواهر الاشياء واعراضها ، قبل ان توجد بالفعل . وواضح - كما يقول الدكتور محمود قاسم ، ان هذا الرأي الذي يقصده المعتزلة لا يفترق كثيراً عن رأي الفلاسفة القائل بقدم العالم ، ذلك لان العدم الذي يعد ذاتاً سابقة للكون ، ليس في التحليل الاخير سوى نسخة من المادة القديمة عند فيلسوف مثل ارسطو . فكان المعتزلة انساقوا رغماً عن حرصهم على ما جاء به الوحي ، الى التسليم بقدم المادة الاولى التي تخلق منها الاشياء ، فالعدم ليس اذن فكرة مجردة من كل مضمون ، او نقياً محضاً ، بل هي تعبر عن الشيء المعدم الذي يمكن ان يوجد بالفعل ، وقد اعترفوا صراحة بان الشيء المعدم ، الممكن الوجود ، ذات حقيقة ينقلها الله بالخلق من العدم الى الوجود ، لذا فان بعض كتاب الفرق ، ومنهم البغدادي والشهرستاني اتهموا القائلين بان المعدم شيء « بأنهم كانوا يضرون

قدم العالم ، ولما لم يجسروا على اظهاره قالوا بما يؤدي اليه « (١٠) » .
يقول الشهرستاني : « اختلف المعتزلة في تسمية المعلوم شيئا فمنهم
من قال : لا يصح ان يكون المعلوم معلوما ولا مذكورا ، ولا يصح
كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهرًا ولا عرضا ، وهذا اختيار الصالحين
منهم ، وهو موافق لاهل السنة ، في المنع من تسمية الشيء المعلوم
شيئا . وزعم آخرون من المعتزلة : ان المعلوم شيء معلوم ومذكور ،
وليس بجوهر ولا عرض ، وهذا اختيار الكعبي منهم . وزعم الجبائي
وابنه ابو هاشم ان كل وصف يستحقه الحادث لنفسه او لجنس فان
الوصف ثابت له في حال عدمه . وزعم ان الجوهر كان في حال عدمه
جوهرا ، وكان العرض في حال عدمه عرضا ، وكان السواد سوادا
والبياض بياضا في حال عدمهما . وفارق الخياط هذا الباب جميع
المعتزلة وسائر فرق الامة فزعم : ان الجسم في حال عدمه يكون
جسما ، وقال : كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت

(١٠) البغدادي : « اصول الدين » . ص : ٧١ .

له في حال علمه » (١١) .

خامسا :

الاتجاه الأخير ، ويرى اتباعه أن الخلق والابداع ، عبارة عن اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعال . فالموجودات الجزئية في نظر هؤلاء تصدر عن الاول (الله) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة ، تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد في مذهبهم الا الواحد ، فقد ذهبوا الى ان الكثرة تدخل على

(١١) الشهرستاني : « الملل » ٩٧/١ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٤ ، (رأي المعتزلة في ان « المعدوم شيء » محاولة لاصطناع وجهة النظر الارسطية التي ترى بان الخلق عملية تطورية وتحول من الامكان الى الوجود الحقيقي : فكان تمة حالة وسطي بين طرفي العدم المحض والوجود الحق ، هي حالة الامكان . والقول بالكمون فكرة كان لها مشايخون في صفوف المعتزلة ، وكان النظام يجهر القول بها . ومعروف ان المتكلمين عموما ، والاشاعرة على وجه التخصيص ، رفضوا حالة الوجود الوسيط وتصوروا تبعا لذلك الخلق عملية انتقال مباشرة من العدم المحض الى الوجود الفعلي ، ومن ثم نفوا الحركة بالمفهوم الارسطي وتصوروا الخلق عمليات متجددة لا رابطة بينها سوى الاقتران في زمن الوقوع ، انظر : فان دنبرغ ، المصدر نفسه ، ج ١ ، ص : ١) .

الموجودات من قبل فسبتها المزدوجة الى الاول من جهة ، والى ذواتها من جهة اخرى ، أي من قبل كونها واجبة بالاول وجائزة بذاتها . وقد صور ابن سينا الصدور على الوجه الآتي :

(ان الموجود الاول لا يحتوي على نوع من الكثرة ، اما المعلوم الاول الذي يصدر عنه ففيه : ثنائية وتثليث . اما الثنائية : فهي انه واجب بسبب غيره وممكن في ذاته . اما التثليث : فهو انه له ثلاثة انواع من الادراك : فهو (١) اما ان يدرك الموجود الاول ، (٢) واما ان يدرك ذاته على انها ممكنة بحسب ماهيتها ، (٣) واما ان يدرك ذاته على انها واجبة بسبب الله . فاذا ادرك الموجود الاول : فاض عنه عقل ثان ، واذا ادرك نفسه على انه واجب الوجود بغيره : فاضت عنه نفس الفلك الاقصى ، أي السماء التاسعة واذا ادرك ماهيته على انها ممكنة الوجود : فاض عنه جرم الفلك الاقصى . ومن العقل الثاني تفيض ثلاثة امور : عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ، ثم يفيض من الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ومن الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجسمه ، وهكذا حتى ينتهي الفيض عند العقل العاشر المسى بالعقل الفعال ومن هذا العقل الاخير الذي تساعده طبائع الافلاك تفيض المادة التي تقبل

ان هذه الفكرة التي عرفت بالصدور او الفيض (Emanation)

ترتبط تاريخيا برجال الافلاطونية المحدثه (New - Platonism)

وخاصة افلوطين المعروف عند العرب بالشيخ اليوناني (ت/٢٦٩م) .
لقد اراد هؤلاء ان يتجاوزوا الصعوبة التي تلزم - في رأيهم - عن
صدور الكثير (العالم المادي بجزئياته) عن الواحدة (الله) ،
سدورا مباشرا دون ان تعتري ذات الواحد الكثرة والتغير ، لذا
قالوا : الواحد البسيط بما هو واحد بسيط ، انما يلزم عنه واحد .
وفكرة الخلق بهذه الصورة قال بها كلا من ابن سينا والفارابي ، في
الطور الاخير من فلسفتها حيث اتت الى انتهاج مسلك الافلاطونيين

١٢) ابن سينا : « كتاب النجاة » : القسم الثالث : الاهليات ،
ص : ٢٧٥ ، « فصل في ترتيب وجود المقبول والنفوس السماوية
والاجرام العلوية » ، الفارابي : كتاب اراء على المدينة الفاضلة ، الفصل
العاشر ، ص : ٤٤ . والصدور عند الفارابي ثنائيا لا ثلاثي كما هو الحال
عند ابن سينا ، قارن الغزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة الثالثة ، الوجه
الثالث ، ص : ١٢٩ ، وانظر ايضا : كرادفوي : ابن سينا ، ص : ٢٣٩ .

وقد رد الغزالي فكرة الصدور هذه — باسم الدين — ووصفها بـ (الشناعة) ، ووصف تمتعهم بـ (الهموس) و (سوء الظن) و (الاغترار بالعقل) وحكم على مجموع النظرية بانها ترجع الى :
ما لو حكى في منام لتعجب منه ... (١٤) .

ومن بين هذه الاتجاهات المختلفة فانا سنقتصر في دراستنا عن الصلة بين الله تعالى والعالم ، على الجدل الحاد الذي دار بين الفلاسفة المؤمنين الذين التبتوا الصانع وقالوا مع ذلك بقدوم العالم وأزليته ،

(١٣) نلليو : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ، ص : ٢٤٥ (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية : جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي) ، انظر أيضا : الدكتور محمد البيه ، الجانب الالهى من الفلسفة الاسلامية ، ص : ، وفيما يخص افلاطون مؤسس المذهب ، ومكانته في الفكر الفلسفي ، انظر : Windiband. w. « History of Ancient Philosophy » , Eng. Trans, By : H. E. Caushman, p. 366 — 375. (Dover Publications, Inc.).

(١٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٧٩ ، ومقدمة التهافت المعروفة بمقاصد الفلاسفة ، ص : ٢٨٨ ، وما بعدها .

ففصلوا بين قضية الالهية واثباتها ، وقضية قدم العالم وحدوثه
وسنجل من ابن رشد وكتابه (تهافت التهافت) ممثلا لهذا الرأي
وبين علماء الكلام الذين ربطوا قضية الالهية بحدوث العالم :
ورأوا في القول بقدمه انكارا للصانع ووجوده ، وسنجل الامام
الغزالي وكتابه (تهافت الفلاسفة) ممثلا لهذا الرأي .

وقبل استعراض ادلة القائلين بالقدم ورد القائلين بالحدوث
عليها ، لا بد من ملاحظة جملة أمور :

١ - ان هناك من يرى ان الغزالي في هجومه على الفلاسفة في
قولهم بقدم العالم ، قد لفق احتجاجاته من مصادر اجنبية وخاصة
من كتب يوحنا النحوي^(١٥) الذي ألف كتابا في ابطال قدم العالم يعرف
بهذا العنوان (ابطال القائلين بقدم العالم) (De veternitate Mundi)

(١٥) يوحنا النحوي : «John Philoponus» : عاش في النصف
الاول من القرن السادس للميلاد ، يقول عنه ابن ابي اصيبعة : « كان
قويا في علم النحو والمنطق والفلسفة وقد فسر كتب كثيرة من الطبييات :
ولقوته في الفلسفة الحق بالفلاسفة (عيون الانباء ، ص : ١٥١ ، القفطي :
المصدر السابق ، ص : ٣٥٦ .

وذلك ردا على بروكلس (Procius) (١٦) الذي كان يقول بقدسه
واحترامه على ما قال بشأن عشرة حجة .

وهذا الرأي قديم ، فقد اشار اليه البيهقي عند كلامه عن يحيى
النحوي فقال : « أكثر ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه
الله ، في تهافت الفلاسفة ، تقرير كلام يحيى النحوي (١٧) ، ويذكر
الشهرزوري في كتابه - نزهة الارواح - ان الغزالي اخذ ما اورده
في التهافت من كتب يحيى النحوي . وقد مال الى تقرير هذا الرأي

(١٦) يعرف في العربية باسم برقلس . ولد في القسطنطينية سنة
١٠٤١ م ، وتوفي في اثينا سنة ١٤٨٥ م ، وهو زعيم الفرع الاثيني لمدرسة
الافلاطونية المحدثة الذي عرف باتجاهاته الاثينية . درس الفلسفة على
أولمبيو دوروس . ومن بعد على فلوطرس وسربانوس رؤساء المدرسة
الاثينية ، ثم تقلد هو رئاسة الاكاديمية ، له شروح على بعض محاورات
افلاطون منها شرح الجمهورية ، وباري منديس ، وطيمائوس ، وغيرها ،
انظر : دائرة المعارف البريطانية : مسادة : بركلس . وايضا : فندلبند .
المصدر السابق : ص : ٢٨٠ - ٢٨٣ . واصل حجج برقلس مفقودة .
ولكنها مضمنة في كتاب النحوي . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي
هذه الحجج في كتابه « الافلاطونية » المحدثة عند العرب » ، وفي الملل
والنحل للشهرستاني ، تلخيص مبين لهذه الحجج .

(١٧) البيهقي : « نعمة صيوان الحكمة » ، لاهور . ١٣٥١ هـ .
ص : ٢٤ .

جمع من المعاصرين ، أمثال دي بوير اذ يقول : « الغزالي يبطل هذه النظريات ، معتمدا من وجوه كثيرة على شرح جون فيلوبن النصراني على مذهب ارسطو . » وقد كتب جون فيلوبن في ابطال نظرية قدم العالم ردا على برقلس الذي كان يقول بها « (١٨) . » وقد اثبت الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقال هام له صحة هذا الرأي وذلك عن طريق دراسة باطنية مقارنة بين نصوص « تهافت الفلاسفة » ورد يوحنا التحوي على برقلس ، وما بينهما من توافق في التعبير (١٩) . وإلى هذا الرأي ذهب ايضا الدكتور فان دنبرغ ، مترجم - تهافت التهافت - الى الانكليزية (٢٠) .

٢ - ان النزاع الحاد الذي قام في الغرب اللاتيني بين الفلاسفة المدرسين حول مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، كان في الحقيقة اثرا مباشرا لشيوع الفلسفة الاسلامية في الغرب خاصة فلسفة ابن رشد وتعاليمه . فقد انقسم المدرسيون الى فريقين : فريق يأخذ بأقوال ابن رشد دون تحفظ ، وقد تزعم هذا الفريق سيجر دي رابانت ، حامل

(١٨) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » - ص : ٢٢٣ .

(١٩) انظر مقالته : « الغزالي ومصادره اليونانية » ، ص : ٢١٩ (ضمن كتاب : مهرجان الغزالي في دمشق) .

(٢٠) فان دنبرغ : « ترجمة تهافت التهافت » لابن رشد : ١/٢ .

لواء المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر للميلاد ،
 وفريق آخر يعارض فلسفة ابن رشد ، باعتبارها تصطدم في جملة قضايا
 مهمة بالعميقة المسيحية . وقد بلغ من حدة النزاع بين هذين الفريقين ،
 ان اضطرت السلطات الكنسية الى التدخل فأدان مجلس اساتذة
 اللاهوت المتعقد برئاسة اسقف باريس « انيان ثانيه » سنة ١٢٧١ ،
 ١٢٧٧ ، عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن
 رشد واتباعه لارسطو والتي تصطدم بالعميقة المسيحية ، كان منها
 جملة الامور الثلاثة التي كثر الغزالي الفلاسفة عليها ، وهي :
 (١) قولهم بأزلية العالم ، وباستحالة الخلق من العدم : (٢) انكارهم
 علم الله للجزئيات الحادثة ، (٣) قولهم بوحدة العقل البشري :
 واستحالة المعاد الجسماني (٢١) .

٣ - وكما ان الغزالي قصد من انتقاده لادلة الفلاسفة في قدم
 العالم ، وبيان تهافتهم بصورة عامة ، ان ينتهي الى بيان ان حجج
 الفلسفة ليست برهانية صادقة ، بل هي متناقضة متهاقنة ليخلص من
 كل ذلك الى انتزاع الموضوع جملة وتفصيلا من دائرة الفلسفة واحالتها

(٢١) رينان : « ابن رشد والرشدية » . الترجمة العربية ، ص :
 ٢٧٨ . وما بعدها ، انظر ايضا : ماجد فخري : « ابن رشد » ، ص : ١٤٠ .

الى الوحي ليقول فيه رأيه وليبين ان العالم حادث مخلوق من العدم خلقه الله خلقا مباشرا دون واسطة ، « فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء - صلوات الله عليهم - وليصدقوا فيها ، اذ العقل ليس يحلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تسمع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله » (٣٣) ، كذلك انتهج القديس توما الاكويني سبيلا يقرب من هذا وذلك اثناء محاولته الرد على ابن رشد والرشدين من اللاتين ، حيث قرر : ان العقل لا قبل له باثبات ازلية العالم او ابطالها ، فلا سبيل الى اقامة البرهان على ضرورة احد الحدين واسقاط الآخر ، وارسطو نفسه قد صرح في كتابه « الجدل - Topics » : « بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لا يمكن ان يبت فيها بالبرهان لذا يجب العودة الى نصوص الكتاب المقدس في تقرير شأن العالم أقدم أم هو محدث ، وما دام الكتاب المقدس ينص على ان العالم حادث ، وجب اعتقاد ذلك

عن طريق الايمان لا عن طريق العقل » (٢٣) .

« أدلة القائلين بقدوم العالم ومناقشتها »

الدليل الأول :

قالوا : (٢٤) يستحيل صدور الحادث (العالم) عن القديم .

٢٣ Aquinas. Summa Theologica, part : I, Q : 10, p. 43 B. « انتهج علماء الكلام في اليهودية سبيلا يقرب بل ويتمثل مع هذا الذي ذهب اليه الفزالي والتدريس توما الاكويني ، فيقول موسى بن ميمون « اننا نلتزم بحرفية نصوص التوراة ، ونقول بأن تلك النصوص تعلمنا حقيقة تقصر عن إثباتها بالبرهان » . إما كانت ، فيرى أن الفرض القائل « أن العالم حادث » ونقيضه « بأنه أزلي لا أول له » مما يمكن أن يؤيد بحجج تبدو مقنعة ، إلا أنه يضيف القول بأن « تلك الحجج لا تبلغ مرتبة اليقين والبرهان ، بل هي جدلية » ، انظر :

The Great Ideas, Asyntopicon & Great Books of the western world, the Article : « ETERNITY », p : 440 — 441.

٢٤ انظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٥٤ ، أيضا : « الاشارات » ، القسم الثالث الفصل السادس والعاشر ، ص : ٥١٧ — ٥٢٦ . وأورده الفزالي على لسانه في كتاب « انتهافت » ، ص : ٧٦ وما بعدها ، والدليل كما أوضح فان دمبرغ « المصدر السابق » ، ص : ١٧ « يرتد في أصوله الى أرسطو ، ففي كتاب الاكاديميات لشيشرون فقرات من إحدى كتب أرسطو المفقودة ، وعنوانه : يذكر أرسطو « أنه لا يمكن القول بأن العالم حادث ، إذ كيف يعقل حدوث ارادة في عقل الله تستدعي الخلق » . إلا أن المصدر المباشر لابن سينا هو كتاب يوحنا النحوي الذي أورد الدليل على لسان برفلس ثم تصدي هو لا بطلاله .

والاصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول .
فاذا فرض وجود التقديم (الله) فأما ان يوجد عنه العالم على الدوام
فيكون قديما مثله وأما ان يتأخر ، وفي هذه الحال : اما ألا يتجدد
سرج لوجود العالم في دائرة الامكان ، وأما ان يتجدد مرجح .
فيؤدي الى اشكال ، بل الى جملة اشكالات : من محدث هذا الترجيح .
ولم يحدث الان ، ولم يحدث من قبل ما دامت احوال القديم متشابهة
منذ الازل .

أو بعبارة اخرى : لماذا تأخر وجود العالم ، ولم لم يحدث قبل
زمان حدوثه ، لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في الباري ، ولا بتجدد
غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو بتجدد طبيعة ، أو وقت ، أو
حدوث ارادة لم تكن ، لان هذا كله محال ، اذ المقصود هنا بالمرجح :
الارادة الالهية . فحدوث العالم يقتضي حدوث الارادة ، وحدوث
الارادة يقتضي تغير حال الباري أو تسلسلها الى ما لا نهاية ،
وكلاهما ممتنع .

يعتبر الغزالي هذا الدليل « اخيل ادلتهم » ، وبالأجمال كلامهم في
سائر الالهيات أرك من كلامهم في هذه المسألة » ، ثم يتناول الدليل

بالمناقشة ويعرض لإبطاله من وجهين :

الاول :-

ان العالم حدث بأرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المجيل له ؟ (٢٥) . وهكذا فمن رأي الغزالي ان ثمة ارادة قديمة جازمة ارادت بقاء العالم معدوما الى حد معين ، وارادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم الى الوجود عند بلوغ هذا الحد ، فاذا وصل العالم الى هذه النقطة ، انتقل من العدم الى الوجود الحقيقي ، بمقتضى الارادة القديمة الجازمة . ومن ثم فلا وجه للسؤال : لم اختارت الارادة وقتا دون وقت ، لان التخصيص من شأن الارادة دائما « فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي التشوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ احدهما

(٢٥) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها .

لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله » (٣٦) .

الثاني : -

اما عن الاعتراض الثاني فالغزالي يرى ان الفلاسفة اقرؤا ضمنا صدور الحادث عن القديم ، خلافا لما ادعوه من استحالة صدور الحادث عن القديم ، كما مر . ذلك ان في العالم حوادث ولها اسباب ، فان استندت الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى الفلاسفة عن الاعتراض بالصانع واثبات واجب وجود (الله) هو مستند الممكنات . اما اذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه سلسلتها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فالحوادث اذن تصدر عن القديم ، بحسب اوضاعهم (٣٧) .

وقد انبرى ابن رشد للرد على الغزالي ، وحاول من جانبه ابطال

(٢٦) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها (هذا هو نفس الاعتراض الذي بوجهه يحيى النحوي في الاعتراض السادس عشر الى بركلس) .

(٢٧) المصدر اعلاه ، انظر ايضا : تعليقات الدكتور عبد الهادي ابو ريدة في ترجمته لكتاب دي بوير ص : ٢٢٢ ، وما بعدها .

اعتراضاته على الفلاسفة وإبان « أن هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل ، وليس هو أصلاً موصل البراهين » (٢٨) . فقال عن الاعتراض الأول : بأن الغزالي قد خلط فيه بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم . ففرضي المفعول عن إرادة الفاعل جائز عند الفلاسفة أما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فهو غير جائز . ثم يستطرد ابن رشد قائلاً : « لما لم يمكنه (أي الغزالي) أن يقول بجواز تراخي المفعول عن فعل الفاعل وعزمه على الفعل ، إذا كان فاعلاً مختاراً ، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل ، والآخر جائز ، أما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالتك باق بعينه » (٢٩) . فإذا افترضنا : أن الله قد أراد خلق العالم بإرادة قديمة كما يقول الغزالي اقتضى أن يكون فعله له أزلياً ، إذ الإرادة والفعل متقارنان أو متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء ، فإذا أثبتنا تراخياً بينهما ، كانت ثمة حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة ، أما في الفاعل ، أو في المفعول أو في كليهما . فالغزالي : أثبت أن الله قد أراد العالم بإرادة

(٢٨) تهافت التهافت ، ص : ٦٠ (تحقيق الدكتور سليمان دينا - دار المعارف ، ١٩٦٤) .

(٢٩) المصدر أعلاه ، ص : ٦٤ .

قديمة ولا جدال فيه ، ولم يثبت انه فعله بفعل قديم ، وهو موضع الخلاف ، اذ لا بد من التسليم بأن حالة الفاعل وقت عدم الفعل ليست هي حالته وقت الفعل ، فلو سلم بالفعل القديم هذا اللزم عنه قدم العالم ، والا تجددت في الفاعل حالة ما ، وهو محال .

اما الاعتراض الثاني : فيرى ابن رشد ان هذا ليس بحق مذهب الفلاسفة وخاصة ارسطو ، ثم يستطرد قائلا : « نعم ان الامور العادة تنتهي آخر الامر الى سبب قديم ، ولكن هذا السبب القديم حادثة الاجزاء اذلية الجنس ، فلا يلزم اذن القول بأن الفلاسفة أقرؤا صدور الحادث بجنسه عن القديم^(٣٠) . فأرسطو قد وضع كائنا اذليا متحركا اخيرا عنه تصدر جميع الحركات ، هو المحرك الاول الذي يتحرك من تلقائه حركة دورية اذلية وهو الفلك المحيط (أو السماء الاولى) ، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم . ووضع الى جانبه كائنا مفارقا اذليا لا يتحرك اصلا ، فليس هو سببا للحوادث بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس ، وهو المحرك الذي لا يتحرك (الله) . اما تحريكه للحوادث فعلى سبيل الشوق فهو السبب الغائي للموجودات لا الفاعل ، فلم يكن خاضعا لسنة التعبير او الحدوث التي تخضع لها

(٣٠) ابن رشد : « نهافت التهافت » ، ص : ١٢٦ ، وما بعدها .

سلسلة الحوادث التي تستمد حركتها منه على هذا الوجه الفائي . ولما كان هذا المحرك خارجا عن سلسلة الحوادث فليس هو مصدرا لجواهرها وهي ازلية ، بخال من الاحوال ، بل هو مصدر لحركتها العرضية ، عن طريق المحرك الاول المتحرك . ففسدت اذن دعوى الفزالي ان الفلاسفة يقولون ضمنا : بصدور الحوادث عن القديم^(٣١) .

الدليل الثاني : قدم الزمان والحركة :

اما دليل الفلاسفة الثاني فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة « ان تقدم الباري على العالم ، اما ان يكون

(٣١) ارسطو : « ما بعد الطبيعة » ١٠٧١ ب . انظر ايضا : الدكتور ماجد فخري : ارسطوطاليس ، ص : ٩٤ ، ويقول برتراند رسل بخصوص المحرك الذي لا يتحرك « ان الله لا يمكن تعريفه بقولنا « انه المحرك الذي لا يتحرك » بل اتنا - على خلاف ذلك - نرى مقدماته (اي ارسطو) الفلكية منتهية بنا الى نتيجة هي : ان ثمة سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (١٠٧٤) ولا يوضح ارسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التي لا تتحرك وبين الله ، فالتفسير الطبيعي لعبارة هو ان هنالك سبعة واربعين او خمسة وخمسين الها ، لان ارسطو - بعد ذكره لاحدى الفقرات السالفة - يعضي فيقول : « لا ينبغي لنا ان نتجاهل هذه المشكلة وهي : هل نفرض وجود عنصر واحد من هذا القبيل ، ام نفرض اكثر من عنصر واحد » . ومن ثم تراه باخذ في البحث الذي ينتهي به الى القول بوجود سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية ، ص : ٢٧١) .

تقدما بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلوم ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، فيكونا قديسين ، وإن احدهما متقدم على الآخر بالذات ، وأما أن يكون الباري متقدما على العالم بالزمان لا بالذات ، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوما ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن عدد الحركة ، وجب أيضا قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته » (٣٢) .

يرد الغزالي على هذا بقوله : « أن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى قدم الله على العالم والزمان ، أنه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم ، فأما المفهوم الثالث — وهو الزمان — الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مع تقدير قبل ، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم ، فيتوهم أن وراء

(٣٢) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » الدليل الثاني ، ص : ٩٦ . ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٥٦ ، وما بعدها ، ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ١٣٤ ، والحجة في أصلها ترد إلى أرسطو وتقوم على القول باستحالة الامتداد المكاني إلى ما لا نهاية ، تنقيض الامتداد الزماني ، الذي لا يمتنع تصور امتداده إلى ما لا نهاية ، (انظر : فان دنبرغ : المصدر السابق ، ٢٠/١) ، وقد أورد أرسطو أدلته على وجوب تناهي الجسم في كتاب الطبيعة ، الكتاب الثالث ، القسم الخامس ، وفي كتاب ما بعد الطبيعة . الكتاب الحادي عشر ، القسم العاشر .

العالم شيئا أما خلاء وأما ملاء ، أما الفعل فلا يتمتع عليه ادراك ذلك .
ويتمتع الغزالي في تقيده لتقدير شيء ممتد (وهو هنا الزمان) قبل
وجود العالم ، على مقابلة الزمان بالمكان لاثبات تنامي الزمان ، فكما
ان الفلاسفة قالوا : يتناهي العالم في الامتداد المكاني واحالوا وجود
شيء خارج عنه معتبر بهذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي ،
يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لان ذلك في نظره من
عمل الوهم (٣٣) . فعند الغزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل
اللانهاية في الزمان وفي المكان ، فكما ان الفلاسفة قالوا : « لا يوجد
وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء » ، قال الغزالي : لا يوجد
وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم امتداد
مطلقا ، فالزمان مخلوق كالعالم ، ولما عارضه خصومه بقولهم : أنت
تعترف ، مع ذلك ، بأن الله كان قادرا على خلق العالم قبل صنعه ايام
بمائة سنة او مائتي سنة او ثلثمائة سنة ، ولذا فأنت مضطر الى التسليم
بدوام قابل للقياس ، أي زمان ، اجابهم بردّه البرهان عليهم وتطبيقه
على المكان ، وذلك : كما انكم تعترفون بأن الله كان يستطيع ان يعطي

(٣٣) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٩٦ وما بعدها (هذه
الحجة يسوقها القديس أوغسطين أيضا بنفس هذه الصيغة من اجل
نفي وجود زمان « قبل » خلق العالم ، انظر : مقدمة كتب العالم العربي
الكبرى ، مادة : القدم ، ص : ١٤٤٢) .

العالم مائة ذراع أو مائتي ذراع أو ثلثمائة ذراع زيادة ، ترون انكم محمولون على التسليم اذن ، بوجود امتداد خارج العالم قابل للقياس ، أي بوجود مكان : فما نظيفه الى ما وراء حدود العالم ليس ، في الحقيقة غير وليد الخيال (٣٤) .

واذا كان الغزالي يعتمد في تقدمه للزمان المتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان ، فان ابن رشد يرد عليه قائلا : ان هذا العناد سفسطائي خبيث ، وذلك لانه يعتمد على ان الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم . فقياس الزمان على المكان في هذا الباب غير صحيح ، لان للمكان وجودا موضوعيا محصلا فاستحالت الزيادة فيه الى ما لا نهاية ، وليس كذلك الزمان اذ هو ليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المتدر للحركة ، فكان وجوده ، وجودا ذهنيا ، له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يتمتع تصور امتداده في الذهن الى ما لا نهاية (٣٥) .

(٣٤) المصدر السابق ، ص : ١٠١ . قارن : كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٦ - ٦٧ .

(٣٥) ابن رشد : « تهاوت التهاوت » ، ص :

الدليل الثالث : قدم الامكان :

يرى الفلاسفة ان العالم قبل وجوده كان ممكنا ، اذ لو كان ممثعا لاستحال وجوده اصلا وهذا الامكان لا اول له ، أي لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، ولما كان وجوده ممكنا لم يكن ممثعا ابدا ، والا لم يكن ممكنا ابدا لاتنا اذا وضعنا للامكان أولا ، فقد كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن — أي ممتنع — فكيف صار من حال الامتناع الى حال الامكان ؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز الى حال القدرة . ولما كان الامكان يستلزم موضوعا يقوم به ، ويكون قابلا له ، فهذه المادة او الموضوع او المحل لا يمكن ان تكون حادثة ، والا لاحتاجت الى مادة اخرى وهكذا من غير نهاية ، فيجب اذن ان تكون قديمة (٣٦) .

في الرد على هذا الدليل ، يقر الغزالي قول الفلاسفة ، ان العالم لم يزل ممكن الحدوث ، ولكن لا يلزم عن ذلك عنده انه موجود ابدا والا لم يكن حادثا بل قديما ، وهو خلاف المفروض ، بأن التقديم ليس ممكن الوجود ، بل واجبه ، والعالم ممكن لا واجب ولا ممتنع عند

(٣٦) الغزالي : « التهافت » ، ص : ١٠٤ .

الفلاسفة فمعنى كونه ممكنا اذن انه لا يتصور وقت الا ويمكن
احداثه فيه (٣٧) .

(٣٧) المصدر أعلاه ، ص : ١٠٤ .

الفصل الثاني

(النفس الانسانية في الفكر الاسلامي)

ان مسألة المعاد ، وهل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ، هي المسألة الثانية التي كثر الغزالي الفلاسفة عليها ، وقبل الخوض في هذا الامر لا بد من البحث في المسائل الرئيسية ذات العلاقة بالنفس الانسانية والتي تبلورت في الفكر الفلسفي الديني في الاسلام .

ان هذه المسائل يمكن حصرها فيما يلي : -

- ١ - تعريف النفس وتحديد ماهيتها .
- ٢ - براهين وجود النفس .
- ٣ - قبول او رفض نظرية الوجود السابق للروح على البدن .
- ٤ - براهين خلود النفس وانها باقية بعد فناء البدن .
- ٥ - رفض فكرة التناسخ .
- ٦ - المعاد - هل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ؟ .

لقد اطلق على الذات التي هي قوام الشخصية الانسانية ، اساء مختلفة ، فلها عند كل قوم - كما لاحظ الغزالي - اسم خاص ، مثل :

النفس ، أو الروح ، أو العقل ، أو النفس الناطقة ، أو القلب ، والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه^(١) .

وفي بحثنا للموضوع نستعمل هذه المصطلحات باعتبارها الفاظا مترادفة في المعنى تدل على الجزء المفكر فينا . وقد لاحظ فان دبرغ بأن البحث في النفس الانسانية في الفكر الاسلامي يكتشف شيئا من الغموض وعدم التحديد في الدلالة ، والسبب في اللبس يعود الى ان لفظ النفس في اللغة العربية شأنها في اللغة اليونانية ، تعني مبدأ الحياة في الكائن الحي ، وتعني أيضا ذلك الجوهر الفرد الكامل الذي ليس من شأنه الا التذكر والتفكير والتمييز^(٢) .

ومن بين فلاسفة العصر الحديث ، كان ديكارت السابق الى ادراك هذا الغموض الذي يكتشف مصطلح النفس في الاستعمالات

(١) انظر : الغزالي : الرسالة اللدنية ، ص : ١٠٠ ، أيضا ابن القيم كتاب الروح ، ص : ٢٨٣ ، حيث يذكر عن ابن حزم قوله : (النفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناها واحد) . ومن المتكلمين من قال بأن هذه الالفاظ تفيد معاني متغايرة ، فكان الغلاف يقول : « ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة » ابن القيم ، المصدر نفسه ، ص : ٢٨٢ .

(٢) انظر مقدمة ترجمته لكتاب نهافت النهافت ص : ٣٢

التقليدية له ، وهو اذ يعطل الامر يقول : « ان الناس قديما لم يفرقوا
فيما بين ذلك المبدأ الذي به نجيا وتنمو وسائر هذه المظاهر الحيوية
التي تشاركنا فيها الكائنات الحية ، عن ذلك المبدأ الذي به ندرك ونفكر
ونعقل ، فأطلقوا وأفردوا للاثنين اسم النفس » (٣) .

أما علم النفس الحديث ، خاصة بعد تحوله الى المنهج التجريبي
على يد العالم الالماني « فونت » الذي اقام اول مختبر لعلم النفس في
مدينة لايبزيك سنة ١٨٧٩ والقائم على مناهج البحث التجريبي ، فانه
صار لا يهتم بكنه النفس الانسانية ومحاولة اكتشاف حقيقتها ، بل ترك
ذلك للفلسفة كي تبحث فيه ، اما هو فقد صار يهتم بـ السلوك
وضوابطه وأثر البيئة ومحاولة التكيف لظروفها ، فهو علم للسلوك
لا فلسفة للنفس تبحث في اصلها وكنهها ومآلها (٤) .

(٣) مقدمة كتب العالم العربي الكبرى ، مادة ، النفس ، الفصل : ٨٨ ،
ص : ١٧٩١ .

(٤) انظر : كوله ، « المدخل الى الفلسفة » ، الترجمة العربية ،
ص : ٧٤ وما بعدها .

تجديد النفس وتعريفها

كان للقرآن الكريم (كما لاحظ الاستاذ مكدونالد)^(٥) ، الاثر الحاسم في منح السلف الصالح عن الخوض في طبيعة النفس الانسانية ، باعتبار ان فيها سرا لا يمكن للعقل الانساني اكتشاف حقيقته ، قال تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا) ، وهذه الملاحظة صحيحة خاصة فيما يتعلق برجال الجيل الاول الذين ارتضوا لانفسهم في مثل هذه المسائل العقائدية موقفا امتاز بالتوقف وترك الجدل والمراء .

والحق ، فان معرفة سر الانسان وحقيقته كان وما يزال واحدا من اكثر الامور الفلسفية صعوبة ، وقد استشعر هذه الصعوبة التي تكتنف فهم حقيقة النفس البشرية ، جمهور الفلاسفة قديما وحديثا . فيذكر افلاطون على لسان سقراط في محاولته المشهورة عن النفس الانسانية (فيدون) قوله : بان الوصول الى معرفة يقينية عن النفس هدف عزيز النال ، فيقول « حسنا يا سقراط ، قال سيمائس : سوف اخبرك عما يخالجني من صعوبة ، وسيخبرك سيبس بدوره بصعوبته .

(٥) انظر مقالته : « تطور فكرة الروح في الفكر الاسلامي » ، مجلة العالم الاسلامي ، ١٩٣٢ ، الجزء ٢٢ ، ص : ٣٠ .

انا اشعر — وآكاد اجازف في القول فأقول : « انك تشعر ما اشعر به —
كم هو صعب بل وكم هو غير ممكن محاولة الوصول الى معرفة يقينه
عن مثل هذه المسائل التي تجابهنا في حياتنا الحاضرة » (٦) .

ويشير أرسطو الى الصعوبة ذاتها في مقدمة كتابه « النفس »
فيقول : « ان الحصول على معرفة وثيقة عن النفس امر ، على الاطلاق ،
ومن كل وجه ، شديد الصعوبة » (٧) .

وهذه الصعوبة في ادراك كنه الانسان وحقيقته قد اشار اليها
جمهور المتكلمين والفلاسفة في الاسلام ايضا . يقول ابن مسكويه في
كتابه (الفوز الاصغر) : « ان الكشف عن حقيقة النفس وما نوع
وصورة وجودها ، وما اذا كانت خالدة بعد انفصالها عن البدن ، واذا
كانت خالدة ففي أية صورة ، امور في غاية الصعوبة معرفتها » (٨) .

(٦) محاوراة فيدون ، ص : ٢٣٥ ب (ضمن سلسلة كتب العالم
الغربي ، رقم : ٧) .

(٧) كتاب النفس ، الكتاب الاول ، الفصل الاول ، ص : ١٠ (ضمن
سلسلة كتب العالم الغربي الكبير ، رقم ٨ - ٩) .

(٨) الفوز الاصغر ، فصل النفس واحوالها ، ص : ١١٨ ، عن
الترجمة الانكليزية لـ (سويتمان) علم الكلام الاسلامي والمسيحي ،
ج : ١ ص : ١١٨ .

ويقول الهوجوري : « ان أكثر بدع غلاة الصوفية واهل الزينغ عامة مردها البحث عن حقيقة النفس ومحاولة معرفة ماهيتها »^(٩) ، وحتى بين رجال المعتزلة الذين تهافتوا على البحث العقلي في العقيدة ، ظهرت فئة اتخذت موقفا اتسم بالعجز في معرفة حقيقة النفس ، فكان جعفر بن حرب يقول : « لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلّ بقوله تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي) »^(١٠) ، ويردّد هذا القول المتكلم اليهودي سعدايا القيومي ويقول : « ان الخوض في معرفة النفس هو خوض في امر دقيق عميق لطيف تحيّر فيه كثير من الناس »^(١١) .

هكذا اكتنف محاولات البحث عن النفس وحقيقتها شعور بالهبة والقصور والعجز معا ، واحساس بأن في الامر سرا لا يقوى على فهمه العقل الانساني ، واذا ما حدث فتقدم العقل وبحث فانما يطرق سبيلا شاقا وعرا محفوظا بالمخاطر والزلل . ولكن ومع كل هذا الشعور بالعجز ، وعلى الرغم من النص القرآني الذي فهم منه البعض معنى

(٩) كشف المحجوب ، ص : ٢٦١ ، الترجمة الانكليزية .

(١٠) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢/٢٣٣ .

(١١) انظر كتابه : « الامانات والاعتقادات » . ص : ١٩١ .

التحريم القاطع ، فإن الفكر الاسلامي سرعان ما اندفع بجراً وتناول
يسبح في « معارج القدس » محاولاً الوصول الى « معرفة النفس » ،
معرفة : كلها وحقيقتها ومصيرها .

تصور المتكلمة والفلاسفة للنفس :

لاحظ دي بور^(١٢) ان اوائل المتكلمين في الاسلام ، بصورة عامة ،
من ينتمون الى مختلف المدارس الفكرية ، اتخذوا موقفاً مادياً من
النفس ، ويرى الباحثون ان هذا التصور المادي للنفس دخل الفكر
الاسلامي بتأثير من الفلسفة الرواقية التي امتازت باتجاهاتها للمادية^(١٣) ،
والفخر الرازي الذي قدم لنا صورة كاملة لوجهات النظر المختلفة التي
برزت في الفكر الاسلامي الى الوجود بخصوص النفس البشرية ،
يؤكد هذا الرأي فيقول : « جمهور المتكلمين اعتقدوا ان النفس جسم
مادي او عرض من جواهر مادية »^(١٤) .

(١٢) دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة : النفس - الاسلام .

(١٣) انظر : عثمان امين : « الفلسفة الرواقية » ، ص : ٣٠٤ ،
ط : ١٩٥٩/٢ .

(١٤) انظر : مفاتيح الغيب ، ٣٣١/٥ ، ايضاً الغزالي : « الرسالة
التدنية » ، ص : ١٠٠ .

وهؤلاء الذين تصوروا النفس جسما ماديا ، انقسموا الى فريقين :

اولا : -

فريق انكر وجود النفس كجوهر روحاني مستقل عن البدن
ومتميز عنه ، وقالوا ان الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة ، وعن
هذا الجسم المحسوس ، ويرى هؤلاء ان الانسان لا يحتاج تعريفه الى
ذكر حد ورسم ، بل الواجب ان يقال : ان الانسان هو الجسم المبني
بهذه البنية المحسوسة . ومن اوضح الامثلة على هذا التصور المادي
الصرف للنفس ، موقف الاصم^١ المعتزلي (ت /) الذي كان يقول :
« الانسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر
واحد . وتقي الا ما كان محسوسا مدركا » . وكان يقول : « ليس
اعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي اراه او اشاهده » .
وكان يقول : « النفس هي هذا البدن بعينه لا غير »^(١٥) ، ويدنو
ابو الهذيل العلاف المعتزلي - ت / ٢٣٥ هـ - من هذا الرأي في احد
مقالاته فيقول : « الانسان هو الشخص الظاهر المرئي ، الذي له

(١٥) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢٠ / ٢٢٢ ، ابن قيم
الجوزية : « كتاب الروح » : ٢٨١ .

يدان ورجلان» (١٦) . اما ابن حزم الاندلسي فلم يكتف باعتقاد هذا الرأي فحسب بل تطرف فقرر : « بأن اهل الاسلام والمثل المقرة بالمعاد يرون ان النفس : جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متحيزة » (١٧) .

ثانياً : -

وفريق عرف النفس بانها جسم من مادة لطيفة مداخلة للبدن المحسوس ، وهذا الفريق يضم جملة اتجاهات متباينة :

آ) اتجاه عرف اتباعه النفس بانها : جسم لطيف نوراني مداخل للبدن . والظاهر ان هذا كان يمثل ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين

(١٦) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢/ ٣٢٩ .

(١٧) ابن قيم - المصدر نفسه ، ص : ٢٨٣ ، هذا التصور المادي الخالص شبيه برأي الفريين اليونان ، فكان لوقريطس يرى ان العقل جسم مادي لا يختلف عن بقية اعضاء البدن المادي في الانسان ، كما ان اعضاء البدن تتألف من ذرات صغيرة ، فان العقل بدوره يتألف ايضا من ذرات ، وانما تمايز الذرات التي تتألف منها العقل عن ذرات بقية اجزاء الجسم ، في انها اصغر حجما ، وأملس سطحاً ، وأكثر كثرة ، من غيرها ، انظر : (مقدمة كتب العالم العربي الكبير ، مادة النفس ، الفصل ٨٨ ، ص : ٧٩١ ، ايضا : مادة الخلود ، الفصل ٣٨ ، ص : ٧٨٨)

الاولائل ، وصار فيما بعد رأي الاكثرية من متكلمة اهل السنة ، وهذا التصور المادي المعتدل للنفس قال به باديء الامر النظام المعتزلي (ت/٢٣١ هـ) وشايمه فيه فيما بعد الجويني (ت/٤٧٨ هـ) والرازي (ت/٥٠٦ هـ) وابن تيمية (ت/٧٢٨ هـ) وابن قيم الجوزية (ت/٧٥١ هـ) ، وكذلك كان هذا الرأي المختار عند شيوخ الصوفية الاولائل امثال : الهوجوري ، والقشيري . وهذا الرأي يصور النفس على انها « اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر ، على طبيعة ضوء الشمس ، وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق ولا التمزق . فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى : (فاذا سوّيته) ، نفخت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن فغاذ النار في الفحم ، وفغاذ دهن السمسم في السمسم ، وفغاذ ماء الورد في جسم الورد ، وفغاذ تلك الاجسام النورانية في جوهر البدن هو المراد بقوله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) ، ثم ان البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة بقي حي ، فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط الغليظة من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض الموت (١٨) ،

(١٨) انظر : الاشعري : « المقالات » ، ٢/٣٣١ ، الجويني : « الارشاد » : ٢١٤ ، الرازي « مفاتيح النيب » ، ٥/٤٣٤ ، ابن القيم : « كتاب الروح » ، ٢٨٤ ، الهوجوري : « كشف الحجب » : ٢٧٠ ، القشيري : « كتاب المراج » ، مخطوط/الورقة : ٢ .

وقد شاع القبح الرازي هذا المذهب ووصفه بأنه « مذهب قوي شريف
يجب التأمل فيه ، فإنه شديد المطالبة بما ورد في الكتب الالهية » ،
ووصفه ابن القيم بقوله : « ان هذا القول هو الصواب في المسألة وهو
الذي لا يصح غيره ، وكل الاقوال سواء باطلة ، وعليه دل الكتاب
والسنة واجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة (١٩) » .

ب) ومن بين من يرى ان الروح جسم لطيف مداخل للبدن ، فئة
زعمت ان ذلك الجسم اللطيف من جنس النار (٢٠) . وفئة ثانية زعمت
ان ذلك الجسم هو الهواء (٢١) ، وهؤلاء الذين قالوا ان النفس هي

١٩) ابن القيم : المصدر نفسه .

٢٠ . هذا الرأي ينسب الى هيرقليطس الذي رأى في النار المبدأ
الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع اليه ، ولكن ليست هذه النار التي
ندركها بل نار الهية لطيفة للغاية الثيرة ، نسمة حارة عاقلة ازلية أبدية :
انظر : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ط : ٢ ،
ص : ١٨ ، وينسب أرسطو هذا الرأي الى ديموقريطس : أرسطو :
« كتاب النفس » ، الكتاب الأول ، الفصل الثاني : ٤٠٤٥ ب .

٢١) القول بان الروح من جنس الهواء ينسبه أرسطو الى
دايوجينيس وآخرين زعموا أن الروح هو الهواء لانه اعتقد ان الهواء مبدأ
العناصر المكونة للعالم وارقتها ، وفيه تكمن أسس وقوى النفس من ادراك
وحركة ، أرسطو : « كتاب النفس » : الكتاب الأول : الفصل
الثاني ، ١٤٥ .

الهواء لجأوا الى هذا الرأي كما يقول سمدايا الفيومي لانهم وجدوا الروح لا تثبت الا بالاستنشاق من خارج فظنوا انه ينصفها (٢٣) .
 وقصة ثالثة : « زعمت ان النفس هي الدم الخالص من الكدر
 والعفونات » (٢٣) .

ثالثا : -

ومن المفكرين من اعتبر الروح عرضا من جوهر مادي ، ومن
 ذهب الى هذا الرأي العلاف المعتزلي ، والاشعري والباقلاني ، انصار
 مذهب الجوهر الفرد ، الذين يرون العالم مؤلفا من جواهر واعراض
 لا تستمر آئين ، وهكذا فالروح مثل الذرات تخلق وتعدم في كل آن
 وباستمرار - وعلى مذهبهم ان الباري تعالى يخلق الاجسام وارواحها
 التي هي عرض لها ، خلقا متجددا مستمرا بلا انقطاع (٢٤) .

(٢٢) الامانات : ص : ١٤٤ .

(٢٣) ينسب ارسطو هذا الرأي الى كريناس الذي كان يرى « ان
 الروح هي الدم ، وقال بان الادراك اخص اوصاف الروح ، والادراك امر
 يتولد عن الدم » ، ارسطو كتاب النفس : الكتاب الاول : الفصل الثاني
 ص : ٤٠٥ ب

(٢٤) انظر : دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة النفس (الاسلام)
 (دي بوير) .

وقد انتقد هذا الرأي جمهور المتكلمين خاصة الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وكذلك فصل قبلهم المتكلم اليهودي سعدايا الفيومي ، فأبانوا : « ان هذا مما لا يقول به عاقل ، لان من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ، ومن كان كذلك كان جوهرًا والجوهر لا يكون عرضاً » (٢٥) .

رابعاً :-

وفئة رابعة جانب هذه الآراء وقالت ان النفس تأليف ونسبة بين العناصر التي يتركب منها العالم . وهذا الرأي قال به الاطباء من امثال ابي حاتم الرازي الذين انكروا فكرة الخلود وزعموا ان النفس خليط من نسب متزنة من الجواهر المادية ، وقالوا : « ان العناصر الاربعة اذا امتزجت وانكسرت سورة كل منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة

(٢٥) انظر : الرازي : « مفاتيح النيب » ، ٣٤/٥ ، سعدايا الفيومي : « الامانات » ١٨٩ . القول بان الروح جوهر وليس بعرض ، برهن عليه اولاً الاسكندر الافروديسي ، وساق لذلك نفس هذه الحجة التي ساقها الرازي ، وهي القول بان النفس تحتل اعراضاً متضادة وهذا من خواص الجواهر ، وقد اخذ بهذه الحجة من اتى بعد الاسكندر الافروديسي من الفلاسفة والمتكلمين ، انظر : الدكتور فضل الرحمن ، النفس عند ابن سينا - بالانكليزية ، ص ٦ .

هي المزاج ، ومراتب هذا المزاج غير متناهية ، وبعضها هي الانسانية وبعضها هي الفَرَسِيَّة ، فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص « (٣٦) » .

خامسا : -

الاتجاه الروحي الذي يصور اتباعه النفس جوهرًا روحانيًا خالصًا منفصلاً من البدن ومتمايزاً عنه في وجوده . وهذا رأي أكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس ، المثبتين لها معاداً روحانياً وثواباً وحساباً روحانياً . يقول الفخر الرازي عن مذهبهم : « أطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني » (٣٧) . وقد ذهب الى هذا الرأي — الى جانب الفلاسفة الالهيين ، جمع عظيم من علماء المسلمين في صورة او اخرى ، مثل الشيخ ابي القاسم الراغب الاصفهاني والشيخ ابي حامد الغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد

(٣٦) الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤/٤٣٤ . هذا الرأي نسبته ابن سينا الى ابيادوقليس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ، « الشفاء » ، ص : ١٩ — نشرة فضل الرحمن — .

(٣٧) معالم اصول الدين . ص : ١١٣ .

السلمي ، وجعفر بن مبشر ، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد
وجماعة من الكرامية (٢٨) .

وبينما يرى دى بوير (٢٩) : ان التصور الروحي الخالص للنفس
قال به في الاسلام اولا النظام المعتزلي ، يرى الدكتور مذكور ان امام
الحرمين الجويني يعد بحق القائل الاول بروحانية النفس وخلودها
فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة الهية لا يفنى بفناء البدن (٣٠) .

الا ان موقفهم هذا غير دقيق ، ذلك ان كلا من النظام والجويني
كانا من انصار التصور القائل بان الروح جسم لطيف نوراني مشابه
للبدن وبداخله ، ومن ثم فان الرأي الراجح هو ان معمر بن عباد
السلمي المعتزلي هو اول من اشاع التصور الروحاني الخالص للنفس
فكان يقول « الروح ليس بجسم ولا بعرض له طول وعرض وعمق انه

٢٨ انظر : الرازي : « مفاتيح الغيب » ٣٥/٥ ، ابن قيم الجوزية :
« كتاب الروح » ٢٨٢ ، حيث يصف هذا المذهب بقوله : وهو اردى
المذاهب وابطلها وابعداها عن الصواب ، وكذلك فعل الرازي ، اذ قال :
وهذا عندي باطل .

٢٩ دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة - الروح - الاسلام .

٣٠ ابراهيم مذكور : المصدر اعلاه ، ص : ١٥٦ .

جوهر روحاني لا يتجزأ ، هو علم خالص و ارادة خالصة » (٣١) ، وكان جعفر بن مبشر يقول : « أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم » (٣٢) . ويرى الشهرستاني ان معبرا كان في هذا مع الفلاسفة الذين حدوا الروح بقولهم « جوهر قائم بذاته » (٣٣) .

ان هذا التصور الروحي للنفس مهما بدا اوليا عند معمر وجعفر وغيرهما من شيوخ المعتزلة الاول ، فقد تطور وتحدت معاملة على يد الفلاسفة في الاسلام امثال القارابي وابن سينا ، الذي لفق نظرية متكاملة في النفس الانسانية استمد اكثر اصولها من مصادر افلاطونية و ارسطية ، وقد اعتنقها من بعده جمهور من رجال الفكر في الاسلام وخاصة الصوفية . وبناء على هذا التصور « فان الروح ليس بجسم مداخل للجسم مداخلة الماء للآباء ، وليس بعرض يحل في القلب او الدماغ حلول السواد في الاسود والعلم في العالم ، بل هو جوهر روحاني بسيط لانه يدرك ذاته ويدرك المعقولات ، وهذه علوم » والعلوم اعراض ولو كان موضوعا والعلم قائم به لكان قيام العرض

(٣١) الخياط : كتاب الانتصار . ص : ٢٤

(٣٢) ابن قيم : « كتاب الروح » ، ص : ٢٨٢ .

١٣ الملل والنحل ٨٥/١ .

بالعرض وهذا خلاف المعقول ، ولأن العرض الواحد لا يفيد الا واحدا
 فيما قام به ، والروح يفيد حكيمين متغايرين فانه يعرف خالقه ويعرف
 نفسه « (٣٤) » .

« براهين الوجود المستقل للنفس عن الجسد »

ان براهين وجود النفس كجوهر روحاني مستقل في وجوده عن
 البدن ، تظهر في صورتها المتكاملة اولا عند الشيخ الرئيس ابن سينا ،
 ثم صارت تتردد على الالسنه وفي كتب من تأخر عنه من الفلاسفة
 والمتكلمين ، امثال الغزالي والرازي ، من اهل السنة ، ونصير الدين
 الطوسي والعلامة الحلي من الشيعة الامامية . ورغم ان الغزالي في
 « تهافته » قد رفض الاعتراف بجديده بعض هذه الادلة كطرق لاثبات
 الوجود المستقل للروح ، فانه عاد فأخذ بها في كتبه الاخرى (٣٥) .

وهذه الادلة في جوهرها مستمدة من مصادر افلاطونية، وارشدية،

(٣٤) الغزالي : « المظنون الصغير » ، ص : ٣٥٠ ، ابن قيم الجوزية :
 المصدر السابق ، ص : ٢٨٢ ، الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤٣٥/٥ .

(٣٥) فارن مثلا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٠٤ - ٣٣٢ ، مع
 ما ذكره الامام في : معارج القدس ، ص : ٢١ ، المظنون الصغير : ص : ٣٥٠ .
 (ضمن سلسلة القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي) .

وافلاطونية محدثة ، ومن ثم فهي تمثل صورة او اخرى من تلك الادلة التقليدية التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام بشأن التدليل على وجود النفس المستقل ، كجوهر روحاني .

والصفة الغالبة لهذه الادلة انها تأملية نظرية ، وذلك امر حتي نبعا للتصور الروحي الخالص للنفس ، هذا التصور الذي يمنع بطبيعة الحال اللجوء الى اعتماد اسلوب التجربة والاختبار والملاحظة المباشرة وغيرها من مناهج البحث التجريبي . ولهذا السبب فقد ادعى بعض الفلاسفة ، امثال كانت ، عقم البحث في كنه الذات الانسانية وحقيقتها ومحاولة الوصول الى علم نظري ومعرفة يقينية عن وجودها ، كذلك فعل عامة علماء النفس المعاصرين . وعلى العكس من هذا فان ديكارت كان يرى ان طبيعة هذه الادلة التأملية ليست مما يقدر في قيمتها او تشكك في يقينيتها ، فهو يقول « ان وجود الله ووجود النفس امر من اكثر معتقدات العقل العظمي السليم اولية ، وان كان ثمة من يشك ولم يقتنع بوجود الله ووجود النفس — كجوهر مفكر — بناء على ما عرضه من الحجج والبراهين (برهان الكوجيتو) ، فاني آمل ان يدركوا بان جملة الامور الحسية التي يعتقدون في انفسهم انهم على يقين من وجودها بسبب من التجربة الحسية ، مثل ان لهم جسدا ، وان

هناك نجوما وارضا وقمرا ، هي اقل وثوقا من تلك المعتقدات
القطرية » (٣٦) .

ونحن اذا تركنا التفصيل واخذنا بالاختصار ، فاننا من الممكن ان
نلخص وجهات النظر الفلسفية في هذه المسألة المعقدة بما يلي :

١ - الاتجاه المادي :

الذي يرى انصاره ان العقل صورة من صور المادة التي تتميز
بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ، فليس ثمة شيء اسمه روح
او عقل مستقل عن المادة ، اذا حل فيها وهبها الحياة والحركة . اذ
ليست الظواهر الوجدانية الا وظائف لاعضاء الانسان ، فالتفكير وظيفة
المخ ، كما ان الذوق وظيفة اللسان ، كما قال تولاند (ت/١٧٢١م) ،
فان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء ، وتهضم المعدة الغذاء
فيما قال كابانيس : (ت/١٨٠٨) ويردها من بطنه كارل فوجت
(ت/١٨٩٥) . وحاول هارتلي (ت/١٧٥٧) ان يرد علم النفس الى
علم وظائف الاعضاء ، اذ ان الانسان ليس الا مجموعة اعصاب . ولقد

(٣٦) انظر : مقدمات كتب العالم العربي الكبير ، الفصل : ٨٨ ،
مادة النفس ، ص : ٧٩٢ ب ، كذلك الفصل : ٣٨ ، مادة : الخلود .

حارب هلباخ (ت/ ١٧٨٩) في كتاب له عن (نظام الطبيعة) كل نظرية تزعم ان وراء الظواهر المحسوسة علما او موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده ، الا الجسم منظورا اليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة ، وهما عنده ازلتان ابديتان تتحكم فيهما قوانين ضرورية ومن ثم ينتفي وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتديره وغايته ، ولا يكون للطبيعة غاية او هدف تعمل على تحقيقه .

ويعتمد دعاة المادية على ادلة منهجية وآلية وكونية للتدليل على صحة ما اعتقدوه حسبا أن نوجز منها قولهم :

(١) ان افترض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم متميز عنه ، افترض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يمتنع هذه النظرية الا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى ، مع ان التجربة — في رأيهم — لا تكشف الا عن وجود الجسم واعضائه ووظائف الاعضاء .

(٢) ويقولون ان الارض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج ، فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر اذن وجود

كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض
وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان ثم الانسان
اخيرا ، واذن فالنشاط الروحي والعقلي وجد بوجود الحياة العضوية
التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح او عقل
مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة
بنهايته .

ولقد ذهب بعض غلاة المادية امثال هوارد في كتابه « الدراسة
الصحيحة للجنس البشري » الى امكان دراسة الانسان دراسة معملية
خاضعة للملاحظة والتجربة ، فزعم ان الانسان مؤلف من جملة مواد
جمعت وخلطت بعضها ببعض الاخر بنسب صحيحة وطريقة
دقيقة (٣٧) .

ان هذه النزعة المتطرفة تناسى — كما يقول الاستاذ الدكتور
توفيق الطويل — ان شخصية الانسان تتجاوز الوصف العلمي لمختلف
اجزائه ، وان مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيمائية والفيزيائية

(٣٧) انظر كوليبي : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٧٦ وما بعدها ،
الدكتور توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، ص : ٢٢٠ ، ودائرة المعارف
الفلسفية ، مادة « المادية » .

والسيكولوجية بمختلف صورها ، والاحصائية والاقتصادية والبيولوجية والاثروبولوجية وغيرها مما يتناول اجزاء الانسان ونواحيه لا تكشف لنا حقيقة الانسان ككل ، ومرجع فشلها ليس الى انها لم تستوف دراسة جزء من اجزائه بل انها دراسات تتناول مختلف اجزائه ، والانسان اكبر من حاصل مجموع اجزائه . ان الانسان هو الكل الذي يضم جميع الاجزاء ويعلمو عليها وعلى مجموعها كمجموع اجزاء . وهذا الذي يضم جميع الاجزاء ويبدو شيئا مستقلا عنها واسى منها هو الانسان الذي يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ... وما اصدق قوله تعالى في اعجاز الخلق « يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوي عزيز » .

٢ - المذهب الروحي :

رأينا كيف ان المادية تفسر الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحي بالروح او العقل او ما يشبه الروح والعقل وحده ، فيرى ان طبيعة الاشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في اصلها . انه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم وبين التفكير والمخ ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا

للمخ لان المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده او العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، وانا اذا كنا لا نستطيع ان ندرك طبيعة الاشياء بالحواس وانا نصرّفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا ان هذه الطبيعة روحية لا محالة .

ان الروحية - رغم ما يمكن ان يقال فيها - تبدأ بشيء لا يرتقى اليه الشك وذلك ان كل انسان - ايا كانت عقيدته - يسلم بوجود شعوره ، ويرى ان كل حالة من حالات التفكير تقتضي مقدما - حتى عند من ينكر وجود العقل - افتراض وجود عقل يفكر ومع افتراض انه يشك في كل شيء ، لا يستطيع ان يشك في انه يشك - كما قال ديكارت من قبل - ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي برهانا على ان العالم كله عقل او روح ، الا انه يكفي شاهدا على وجود عقل او شعور او روح او نحو ذلك (٢٨) .

(٢٨) راجع الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٢٢١ / كويله : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٢٢١ .

(براهين وجود النفس الانسانية عند ابن سينا)

اولا - البرهان السيكولوجي :

تبدو علينا آفكار لا يمكن تفسيرها الا اذا سلمنا بوجود النفس ،
وايهما : الحركة والادراك ، فاما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن
دفعه خارجية تصيب جسما ما فتتحركه ، وغير قسرية ، وهي التي تعيننا
هنا ، وهذه بدورها انواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة
كسقوط حجر من اعلى الى اسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى
الطبيعة ، كالانسان الذي يمشي على وجه الارض مع ان ثقل جسده
كان يدعو الى السكون ، او كالطائر الذي يحلق في الجو بدل ان
يسقط الى مقره فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة
تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .
واما الادراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض واذن لا بد
للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة .

يقول ابن سينا :

لما كانت اخص الخواص بالقوى الانسانية شيان : احدهما
التحرك ، والثاني الادراك فوجب علينا ان نبين ان لكل جسم متحرك
علة محركة ثم يتبين لنا من ذلك ان الاجسام المتحركة بحركات زائدة

على الحركات الطبيعية كالثابتة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة ، لها علل محركة نسبها : نفوسا : أو قوى نفسانية ، وأن نبين أن بعض الاجسام مهما رسم بأنه مدرك فإن ادراكه لن يصح نسبه اليه الا لقوى فيه متمكنة من الادراك ، ونفتح فنقول : ان مما لا يعاوق العقل فيه رتبة ان الاشياء منها ما اشتركت في شيء واختلفت في آخر وان المشترك فيه غير المتفرق ، ويصادف كافة الاجسام مشتركة في انها اجسام ثم يصادفها بعد ذلك متفرقة في انها متحركة ، والا لا وجود لذات السكون بل لا حركة الا على بعد مستدير اذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها انها لن تنفذ الا عن وقفات فيبين ان الاجسام لن توصف بالحركة لانها اجسام بل لعل زائدة على جسيمنتها منها تصدر حركاتها صدور الاثر عن المؤثر . واذ قد تبين لنا هذا فنقول : انا وجدنا من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما لا يتحرك الا بالقصر ، ضريين من الحركة بينهما خلاف ، احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان عليه واقتضائها تحريكه الى حيثه المحمول له بالطبع كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى اسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة ، وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذي هو اما السكون في الحيز الطبيعي حال الاتصال به كتحرك الانسان بدنه الى مستقره الطبيعي وهو وجه الارض ، واما الحركة الى الحيز الطبيعي حال مباينته وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلو في الجو . فتبين ان للحركتين علتين

وانهما مختلفتان ، احدهما : تسمى طبيعية ، وثانيهما تسمى نفسا ،
او قوى نفسانية . فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية .
واما من جهة الادراك ، فلان الاجسام توجد مشتركة في انها : اجسام ،
ومفترقة في انها : دارة ، فيبين بالتدوير الاول ، ان الادراك لن يفرق
عنهما بذاتها ، بل بقوى محمولة فيها ، فقد اتضح بهذا الضرب من
التبيان ان للقوى النفسانية وجودا ، وذلك ما اردنا بيانه (٣٩) .

وهذا البرهان كما لاحظ عدد من الباحثين المعاصرين ، امثال
الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، والدكتور البير نصري نادر ، مستمد
في اغلب اجزائه من كتابي « النفس » و « الطبيعة » لارسطو . ففي
الكتاب الاول يصرح الفيلسوف اليوناني : بان الكائن الحي يتميز عن
غير الحي بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والاحساس (٤٠) .

وفي كتاب الطبيعة : يقسم الحركة الى اقسام عدة لم يعمل ابن

(٣٩) ابن سينا : « مبحث عن القوى النفسية » ، ص : ٢٠ - ٢١
(عني بضيئها وتحريرها : فان دايك - مصر ١٣٢٥ هـ) ، انظر ايضا :
« الشفاء » ، ص : ٤١ (نشر وتحقيق وترجمة الدكتور فضل الرحمن) ،
كذلك : ابراهيم بيومي مذكور ، « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٧٣ .

(٤٠) كتاب النفس : الكتاب الاول ، الفصل الثاني : ٤٠٣ ب ،
(ضمن سلسلة كتب العالم العربي الكبرى) .

سينا شيئاً سوى أنه ردها وبني عليه برهانه • والظاهر أن ابن سينا قد انتبه إلى ضعف برهانه هذا ، فلم يطنّب فيها إلا مرة واحدة ، وهو يمر به سريعاً في مؤلفاته الأخرى مثل الشفاء والنجاة والأشارات والتنبيهات •

ثانياً - برهان « الانا » ووحدة الظواهر النفسية :

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه ، أو يخاطب غيره ، فإنما يعني بذلك النفس لا الجسم ، فحين تقول : انا خرجت ، أو انا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجلتك ، ولا انغماس عينيك ، بل ترمي إلى حقيقتك وكل شخصيتك ، وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة التالية :

إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى أنه يقول اني فعلت كذا أو فعلت كذا • وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن^(٤١) •

(٤١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ (نشر الدكتور محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤) ، أيضاً الأشارات والتنبيهات ، ص : ٣٠٩ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا •

اذا نللمح — كما يقول الدكتور المذكور (٤٢) ، في ثانيا هذه الملاحظة
فكرة الشخصية أو فكرة الانا (Egoism) التي هي مثار بحث
طويل بين علماء النفس المعاصرين ، فالشخصية او « الانا » في رأي
ابن سينا لا يرجع الى الجسم وظواهره ، وانما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ ايضا ان في الاحوال النفسية تناسقا وانسجاما يؤذن بقوة
مهيمنة عليها ومشرقة على نظامها ، وتتصل ببدا لا يتغير ، وكأنها
مرتبطة برباط وثيق يضم حركاتها المتباعدة ، فسر ونحزن ونحب
ونكره ، ونقي ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون
عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ،
ولو لم تكن هذه القوة تضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها وطغى
بعضها على بعض ، وما النفس من آكارها الا بشابة الحس المشترك من
المحسوسات المختلفة كلاهما يضم الشعث ويبعث على النظام
والترتيب (٤٣) .

وهنا يشير ابن سينا الى ذلك البرهان المشهور الذي كثيرا ما

(٤٢) المصدر السابق ، ص : ٢٧٤ .

(٤٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ - ١٠ ، الشفاء ،
ص : ٣٦٢ الاشارات ، ص : ٣٢٨ .

ردده اليوم انصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتلخص في ان وحدة الظواهر النفسية ، تستلزم اصلا تصدر عنه واساسا تمتد عليه ، وضعف هذه الوحدة او انعدامها يعني ضعف الحياة العقلية او القضاء عليها ففي وحدة الظواهر النفسية ، ما يستلزم اصلا لها ، ويقتضي وجود النفس لا محالة (٤٤) .

ثالثا : برهان استمرار الحياة الوجدانية :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل واضح في برهان آخر ، يصح ان نسميه برهان الاستمرار . وملخصه : ان حاضرا يحمل في طياته ماضينا ومستقبلا ، وحياتا الروحية هذا الصباح ، ترتبط بحياتنا من اعوام مضت ، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة فانما تتحرك في اتصال وتغير في ارتباط ، وليس هذا التتابع والتسلسل الا لان

(٤٤) انظر : مذكور ، ص : ١٧٥ ، البير نصري نادر ، ابن سينا والنفس البشرية ، ص : ١٧ - يضيف الدكتور مذكور الى هذا قوله : لقد اثبت العلامة فورلاني ان النصين الواردين في « الشفاء » عن هذا البرهان كان قد نقلهما الى اللاتينية الفيلسوف غليوم اوفرنى ، وذهب هذا العلامة الى امكان اطلاق ديكارت على هذه الترجمة للشبه القوي بين برهان ابن سينا المذكور وكلام ديكارت في التمييز بين الجسم والنفس في برهانه المشهور : الكوكيتو : Cogito, ergo Sum —

— « انا افكر فانا موجود » — I Think, Therfor, I am —

أحوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة .

يقول ابن سينا :

« تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك . وبدنك واجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقال . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذلك في هذه المدة بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة (٤٥) .

ان استمرار الحياة العقلية واتصالها من الافكار التي اثبتتها حديثا وليم جيمس وهنري برجسون ، وعدّها من أخص خصائص الطواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود « الانا » أو « الشخصية » في رأيها : ان تيار الفكر لا يكون فيه ولا انقسام ولا انقسام فهو في حركة متصلة مطردة ، يقول برجسون : « الحياة موجة دفعية متصلة

(٤٥) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩

اثباته انه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم
بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو
النفس .

يقول ابن سينا :

« يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه
حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء او خلاء
هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء ضد ما يحوج الى ان يحس ، وفرق
بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ،
فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه
ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج ،
بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو انه
امكنه في تلك الحال ان يتخيل بدا او عضوا آخر لم يتخله جزء من
ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت ،
والمقر به غير الذي لم يقر به ، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية
لها ، على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت » (٤٧) .

(٤٧) الاشارات ، ص : ٣٢٠ (تحقيق سليمان دينا) ، الشفاء ،
ص : ١٨ ، (تحقيق فضل الرحمن) .

تفخذ من كائن الى آخر من خلال حياة عضوية متطورة ومن ثم فان هناك
ثمة تقدم مطرد للحياة الخالدة في الكائنات ، تطور غير ملحوظ ، يلعب
فيه كل كائن دوره في الفترة التي منحها اياه الحياة » . ويقول وليم
جيمس : « انا عين ذلك الوجود الذي تهيأت له في الازمنة العابرة هذه
الخبرات » (٤٦) .

رابعا - برهان الرجل الطائر « المعلق في الفضاء » :

هـب ان شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطى
وجهه بحيث لا يرى شيئا مما حوله ، وترك في الهواء او بالاحرى في
الخلاء كي لا يحس بأي احتكاك او اصطدام او مقاومة ورصفت
اجزائه رصفا يحول دون تماسها او تلاقحها ، فانه لا يشك بالرغم من
كل هذا في انه موجود وان كان يعز عليه اثبات وجود أي جزء من
اجزاء جسمه بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذي
تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، واذا فرض ان
تخيل في هذه اللحظة بدا او رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله ، وعلى هذا

(٤٦) وليم جيمس : « خلود الانسان » . ص : ٨ - لندن ١٩٠٦ ،
هنري برجسون : « التطور الخلاق » ، ٢٨ (الترجمة الانكليزية ، آرثر
ميشل ، لندن : ١٩١١) .

عقيدة أسبقية الروح على البدن

الاعتقاد بالوجود السابق للروح على البدن ، ظهر ابتداء في الفكر الفلسفي عند اليونان ، خاصة عند فيثاغورس^(٤٨) وافلاطون . والحق فان افلاطون يعتبر من اشهر دعاةها ، فقد ارتبطت باسمه وصارت من معالم فلسفته في النفس الانسانية . ولقد انتهى افلاطون الى هذه الفكرة بناء على اعتقاده في ان تشكيل التصورات والافكار لا يمكن تفسيرها الا على اساس من القدرة على التذكر ، ولما كانت الافكار لا يمكن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة او ان تكون مستمدة من الخبرة ، فانها ولا بد ان تكون صدى لذكريات ماضية تشكلت اثناء وجود سابق على هذه الحياة^(٤٩) .

واولى الاشارات الى العقيدة ترد في محاوره « مينو » ثم تظهر

(٤٨) راجع : بيريت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » ، ص : ، رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص : ٦٥ - ٦٦ ، الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » ، ص : ٧٩ (الطبعة الاولى ١٩٥٤) .

(٤٩) هذه الحجة القائمة على دعوى « ان المعرفة تذكر » يسوقها سقراط الافلاطوني كدليل ثان على خلود النفس ، انظر : محاوره فيدون : ٢٢٠ .

الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي « فيدون »
و « فيدروس » . ففي محاوره فيدون يقول سقراط الافلاطوني :
« ... ومن ثم فالنفوس — يا سييس — كانت موجودة قبل وجودها
في الصورة الانسانية ، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ، وانها كانت
— ولا بد — داركة واعية . والبرهان ذاته يدلنا على ان الافكار كانت
موجودة قبل ان تولد ، تماما كما كانت الارواح موجودة قبل ان
تولد » (٥٠) .

وهكذا فان الروح من وجهة النظر الافلاطونية كانت تتمتع
بوجود روحي خالص مجرد عن المادة ، وذلك في عالم علوي قدسي ،
وكانت تعي وتفقه ، ثم انها هبطت لعلها ما الى عالم المادة والحس المتغير
التمثل في البدن المادي الغليظ عقابا لما اقترفت من آثام في عالمها
العلوي ، فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه ، وهو لها كالنقص
أو الشرك أو السجن المظلم ، وان لا سبيل الى الخلاص الا بالمعرفة

(٥٠) انظر محاورات : مينو : ١٧٩ د — ١٨٢ ، فيدون : ٢٢٠ ،
فيدروس : ١٢٤ ب .

الحقة ، اي بالفلسفة التي تحرر النفس فتنتطلق من اسرها (٥١) .

الا ان هذه النزعة الاشائية سرعان ما ردت من قبل ارسطو ، الذي اثبت القول بأن الروح لا يمكن لها ان توجد باستقلال عن البدن وانها موثوقة الى الجسد ، وتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح وزعم ان النفس تقضى بقاء الجسد . ويتبع هذا تبعية لا شك فيها ، ان النفس لا تفصل عن البدن ، وان الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ، باعتبار وحدة الجوهر الفردي لديه ، فتجوهرها هي والبدن شيء واحد . وعرفها بقوله : « انها كمال اول لجسم طبيعي

(٥١) في كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى ارسطو ، يقول افلوطين « وقد ذم وازدري افلاطون اتصال النفس بالجسد ، لان النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لانطق بها ، ثم ان البدن للنفس انما هو كالغبار . وقد وافقه على ذلك « انبادوقلس » غير انه يسمي البدن « الصدا » وانما عنى انبادوقلس بالصدا هذا العالم بأسره . ثم قال « افلاطون » : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مفار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي . وقال « افلاطون » في كتابه الذي يدعى « فاذن » ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها . فاذا ارتاحت ارتفعت الى عالمها الاول . وقال في بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى ... وانما تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازي » . انظر : الدكتور عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، ص : ٢٤ ، وانظر ايضا : افلوطين - التاسوعات (٤ - ٨ - ٣ ، ص : ٢٠٢) و (٤ - ٨ - ١ ، ص : ٢٠١) .

آلي « وعنى بقوله « كمال اول » ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول : كما ان الابصار صورة الحدقة ، اما الافعال الثانية ، فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس ، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف ، وبقوله « لجسم طبيعي » ، أي ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والموجود بالذات اجزؤه ، وبقوله « آلي » انه مؤلف من آلات ، وهي الاعضاء ، وهي اجزاء متباينة . وهكذا فالروح عنده آلة البدن ، لا تحيا بدونه ولا تنفصل عنه . ومع ذلك فان ارسطو يعود فيقرر من غير ان يقدم توضيحا لما يقول « ان جزءا معينا من النفس ، وهي النفس الفاعلة (عقل بالفعل) عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ومن ثم فهي خالدة لا تفسد ، وان البدن ليس الا آلة تستخدمها النفس ^(٥٢) ، يقول رسل بهذا الخصوص : « ... ففي كتابه عن « النفس » يعتبر النفس موثوقة الى الجسد ويتهمك على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح ، (٤٠٧ ب) ، فالظاهر ان النفس تفنى بفناء الجسد ، فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها : ان النفس لا تنفصل عن البدن (٤١٣ أ) لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف « أو على الاقل فان اجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد ، ان الجسد

(٥٢) ارسطو : « كتاب النفس » : (٣ - ٥ - ٤٣٠) (٢ - ٢ - ٤١٤) و (٢ - ٤ - ٤١٥ ب) ، قارن ايضا : دائرة معارف الدين والاخلاق ، ٢ : ٧٤٢ .

والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ... ويفرق أرسطو في هذا الكتاب بين « النفس » ، جاعلا العقل اعلى من النفس واقل اتصالا منها بالجسم ، وبعد ان يتحدث عن النفس والجسم ، يقول : اما العقل فحاله يختلف عن ذلك ، فالظاهر انه عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ، وانه غير قابل للفناء ، ٤٠٨ ب « (٥٢) .

وهكذا فقد ظهرت في الفكر الفلسفي القديم نزعتان بخصوص هذه العقيدة ، الاولى : افلاطونية ، تتسم بالروحانية ، وترى ان « الروح » ازلية خالدة ، وجدت قبل البدن وتحيا بعد فناءه ، والثانية ، ارسطية ، يرى اشباعها مع المعلم الاول ، ان الروح حادثة تطلق مع البدن ولا يمكن ان توجد باستقلال عنه . وقد اشار الشهرستاني الى النزعتين بقول وجيز ، وذلك في اثناء عرضه لرأي افلاطون في المسألة ، فقال : « افلاطون كان يرى ان النفوس الانسانية متصلة بالابدان ، اتصال تدير وتصرف ، وكانت هي موجودة قبل وجود الابدان ، وكان لها نحوا من آثار الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض ، تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض ، وخالف في ذلك تلميذه : ارسطوطاليس ، ومن بعده الحكماء ، وقالت : ان النفوس حدثت مع

(٥٢) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص :

حدوث الابدان . وقد رأيت في كلام ارسطوطاليس ، كما يأتي في حكايته ... انه ربما يميل الى مذهب افلاطون في كون النفوس موجودة قبل وجود الابدان ، الا ان نقل المتأخرين ما قدمنا «^(٥٤)» .

اما في الاسلام :

فان الفلاسفة والمتكلمين ، انقسموا بخصوص هذه العقيدة الى فريقين :

١ - مذهب اهل التفسير والحديث وبعض الصوفية :

وقد ذهبوا الى القول بأن الروح — رغم انها حادثة مخلوقة — فانها كانت تتمتع بوجود ما سبق ومنفصل على وجودها المتصل بالبدن . والظاهر ان هذا الرأي كان مما استقر عليه رأي جمهور علماء الجيل الاول ، ومن قال به من بعد ، محمد بن نصر المروزي ، وفخر الاسلام البزدوي وابن حزم الظاهري الذي نُسب الى الاجماع^(٥٥) .

(٥٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٣ / ٥٨ .

(٥٥) انظر : ابن حزم : ٤ / ص : ٧٠ — ٧١ ، الفخر الرازي : التفسير : ٣٠٩ / ٤ ابن القيم : « كتاب الروح » ، الفصل : ١٨ ، ص : ٢٤٨ ، البزدوي : اصول الدين ، ص : ٢١١ .

وهذا الرأي مبني في جملته على غلواهر آيات واحاديث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم . فقد فسر الاكثرون قوله تعالى : واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : ألست بربكم ، قالوا بلى : ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين « (٥٦) بمعنى : ان الله تعالى اخذ عهدها وشهادتها ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة ، قبل ان يأمر الملائكة بالسجود لآدم ، وقبل ان يدخلها في الاجساد ، والاجساد يومئذ تراب وماء ، ثم أقرها تعالى حيث شاء ، لان الله تعالى ذكر ذلك بلغة ثم ، في قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » (٥٧) ، التي توجب التعقيب والمهلة ، ثم اقرها - عز وجل - حيث شاء ، وهو البرزخ ، الذي ترجع اليه عند الموت ، لا تزال يبعث منها الجملة بعد الجملة ، فينفخها في الاجساد المتولدة من المني المنحدر من اصلاب الرجال وارحام النساء ، يقول ابن حزم : « وعلى هذا اجمع اهل العلم ، وهو قول جميع اهل الاسلام » (٥٨) .

(٥٦) سورة الاعراف الآية : ١٧٢ (ومن هنا سميت المناسبة عند الصوفية بيوم التست او يوم الاستنطاق - او الفتر - او الاستشهاد) .
(٥٧) سورة .

(٥٨) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ٧٠/٤ ، وبخصوص رأي الصوفية ، انظر : الجنيد البغدادي : رسائل الجنيد ، ص : ٤٠ .

وأورد الطبري في تفسيره عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قوله : « أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعني عرفه - فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فنثرهم بين يديه كالذر ، ثم كلمهم قبلا ومقابلة لا من وراء حجاب فقال : « أأست بريكم ، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة اثنا كنا عن هذا غافلين » . وفي حديث آخر عن ابن عباس : ليس احد الا وقد تكلم ، فقال : ربي الله (٥٩) . ومن المفسرين من مال الى تقرير الظاهر من الآيات والاحاديث مع التوقف والامتناع عن التصوير والتشيل ، فيقول ابن المنير في تفسير آية الاعراف : « ثم القاعدة مستقرة على ان الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب اقراره على ما هو عليه ، فلذلك أقره الاكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا ، اما كيفية الاخراج والمخاطبة ، فانه اعلم بذلك » (٦٠) . ويرى ابن القيم - وآخرون - ان هذه الآثار - ان صحت - فانها انما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على انه سبحانه استخرج امثالهم وصورهم ، وميّر اهل المعادة من اهل الشقاوة ، واما مخاطبتهم واستنطاقهم واقرارهم له بالربوبية وشهادتهم

(٥٩) الطبري : « التفسير » ، ٢١٢/١٣ .

(٦٠) ابن المنير : « على هامش الكشف للزمخشري » ، ١٧/١ د .

على انفسهم بالعبودية ، فمن قاله من السلف ، فانما هو بناء منه على فهم الآية ، والآية لم تدل على هذا ، بل دلت على خلافه^(٦١) .

ب - مذهب المتكلمين والفلاسفة :

خالف عامة المتكلمين من اصحاب النظر وبعض المفسرين ، هذا التفسير الحرفي لظواهر الآيات والآثار ، وابتعدوا الى القول : بان النفوس حادثة مع ابدانها ، وان المراد من الآية انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب آبائهم ، وذلك الاخراج : انهم كانوا نطفة فأخرجها الله تعالى من ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم

(٦١) ابن القيم : « كتاب الروح » ، فصل : ١٨ ، ص : ٢٥٦ . الذي اعتقده ان العقيدة في صورتها المصورة هذه قد سرت الى عقول بعض المفسرين والمحدثين بتأثيرات مسلعة اليهود ، امثال وهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابني بن كعب وغيرهم . والمعروف ان ابي بن كعب كان من اوائل من ذهب الى تفسير الآية بالصورة التي ذكرناها ، فذكر « جميعهم له يومئذ جميعا ، ما هو كائن الى يوم القيامة فجعلهم ارواحا ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا ، واخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم : انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٥٠ . والرأي في جعله مطابق لما ذهب اليه علماء التلمود ممن زعموا : ان جملة ارواح الخلق خلقت دفعة واحدة في صلب آدم ايام الخلق الستة ، ومن ثم فهي سابقة في وجودها على البدن . اما كتب « الابوكريفا » - اي الاساطير - فتصرح بان الارواح قد خلقت قبل وجود العالم ، انظر : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح : ٧٢/٩ .

بشرا سويًا وخلقًا كاملاً ، ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه ، فبالاشهاد صاروا كأنهم قالوا : بلى ، وإن لم يكن قول باللسان ، ولذلك نظائر ، منها قوله تعالى : « فقال لها وللارض أئيتا طوعاً أو كرها ، قالتا : أتينا طائعين ، فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام ، فوجب حمل الكلام عليه . واما الاخبار المروية في اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وتكليمه تعالى اياهم ونطقهم ، ثم اعادتهم الى صلب ابيهم ، فغير صحيحة الاسناد ، وما حسن اسناده ، فغير صريح في ذلك . وهكذا فعلى مذهب هؤلاء المراد بالاشهاد : انه تعالى فطرهم على التوحيد ، وقد فسر الحسن البصري - رض - الآية بذلك .

واضافة الى ما سبق ، فقد احتج المتكلمون على صحة حدوث النفس وانها خلقت مع البدن ، بأمور منها :

(١) اذا كانت الارواح سابقة في وجودها على الابدان ، يجب ان تذكر ما كنا عليه من حال ومقام الوجود الاول ، ولما كان ذلك غير حاصل ، علمنا ان الارواح خلقت مع الابدان .

(٢) ان صلب آدم لا يسع لجملة ارواح الخلق .

(٣) ان القول بوجود للروح سابق على البدن ، مستقل عنه ، يلزم عنه التناسخ والرجمة ، لان لهم — أي التناسخية — ان يقولوا : اذا جاز الاعداء ثمة ، لم ينكر التناسخ^(٦٧) .

ولقد اتخذت هذه الحجج الكلامية — فيما بعد — صورة ادلة فلسفية حكاهما الفارابي وابن سينا ، وحكاها من بعدهما الغزالي والفخر الرازي وغيرهما . فقد صرّح الفارابي بحدوث النفس وانكر التناسخ ، وفي ذلك يقول : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد ، كما يقول التناسخيون »^(٦٨) ، كذلك نفى ان تكون النفس قائمة في عالم الامر قبل وجود البدن ، بل صرّح انها تحدث وقت حدوثه واستعدادها لقبولها ، وانها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعّال واهب

(٦٢) انظر : الفخر الرازي : « التفسير » : ٣١١/٤ ، الزمخشري : الكشاف : ١٧/١ جمال الدين القاسمي : « محاسن التأويل » : ٢٨٦/٧ الشيخ المفيد : « تصحيح عقائد الشيعة الامامية » ، ص : ٢٢ .

(٦٣) الفارابي : « الثمرة المرضية » ، ص : ٦٣ .

الصور^(٦٤) . أما ابن سينا فمذهبه ايضا ان النفس لا توجد قبل البدن ، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن ، ومن المستحيل ان توجد الانفس قبل ابدانها^(٦٥) . وآية حدوثها عنده « انها لا تخصص ولا تتعين الا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله ، لانها ان سبقته في الوجود ، فاما ان تكون متعددة ، او واحدة لجميع الاجسام . ولا سبيل لتعدددها ، ما دامت مجرد ماهية لم تخصص بمخصص ، ولا تقبل وحدتها ، لان تميز الاشخاص لا ترجع الى ابدانهم فقط ، بل الى نفوسهم ، فلكل فرد نفسه الخاصة ، وبذا ثبت : ان النفس حادثة^(٦٦) . وهذه برهنة تتمشى — كما لاحظ الدكتور المذكور — مع المبادئ الارسطية ، فان النفس وهي صورة لا يمكن ان تسبق

(٦٤) الدكتور محمود قاسم : « في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام » ص : ٧٣ (الطبعة الثانية — ١٩٥٤)

(٦٥) كرادنو : « ابن سينا » ، ص : ٢٢٩ .

(٦٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٣٠٠ ، وقد اورد النزالي هذه الحجة في موضعين من كتبه ، المضمون الصغير ، ص : ٣٥٥ ، وكتاب : « معارج القدس » ، ص : ١١١ - الرازي : « معالم اصول الدين » : ص : ٢١٠ ، انظر ايضا :

RAHMAN, F. « Avicenna's psychology », p. 105.

الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائما لمعلولاتها
في الوجود (٦٧) .

ورغم ما ذكره ابن سينا في هذا الدليل الذي مال في تعريفه للنفس
فيه نحو المعلم الاول الذي يقول انها « كمال اول لجسم طبيعي
آلي » (٦٨) ، فان شأنه في هذا الجانب من فلسفته النفسية شأن غيره ،
حيث مال الى التوفيق والجمع بين رأي الحكيمين افلاطون — ارسطو ،
بله تكاد — كما لاحظ الدكتور مذكور — (٦٩) ان تغلب افلاطونيتسه
على نزعتة المشائية ، فصرح في موقف آخر ، بان النفس جوهر مستقل
ومخالف للبدن ، وان ثمة وجود سابق لها على البدن ، وقصيدته العينية

٦٧ الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : المصدر اعلاه . ص : ٢٢٩ .
والى هذا الرأي انتهى متكلمة اليهود ممن تائروا بتعاليم المعتزلة ، امثال
سعدايا الفيومي وموسى بن ميمون ، يقول سعدايا الفيومي « ان الذي
يصح في النفس انها مخلوقة على ما قدمت من حدث الموجودات والفساد .
ان يكون شيئاً ازلياً سوى الخالق . . . وانما يخلقها ربنا مع كمال صورة
الانسان ، انظر : سعدايا الفيومي : كتاب « الامانات والاعتقادات » ، ١٩٣
وانظر ايضا : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح .

٦٨ الشفاء : ج ١ ، ص : ٢٧٨ — ٢٨٠ ، مبحث عن القوى
النفسانية ، ص : ٢٤ ، (تحقيق فان دايك ، القاهرة ، ١٩٠٧) .

٦٩ الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، المصدر السابق ، ص : ١٦٤ .

تذكرنا بأساطير افلاطون بعض الشيء ، وتكاد تتساقط مع ما ذكره افلوطين في تاسوعاته^(٧٠) . فهو يقص علينا ان النفس كانت في عالم علوي ، وانها هبطت منه كارهة ، وان من طبيعتها ان تحاول الصمود والقرار من العالم الحسي ، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الاجنحة لديها . كذلك يذكر لنا انها جوهر نقي يغيب عن الحس ، مع انه يبدو سافرا شديد الظهور لدى العقل ، اذ تبدو آثارها في تلك الوظائف والقوى التي تنشأ بسبب اتصالها بالبدن ، وبالرغم من انها حلت به كارهة ، فلربما ألقت ورضيت جواره وتبعته شهواته وخضعت لرغباته ، فيشتد كلفها به وتمزق مفارقتها^(٧١) .

خلود النفس

لم يتعرض المتكلمون الاوائل لمسألة خلود النفس الانسانية

٧٠. قابلو وافلوطين وسواهما من فلاسفة الافلاطونية المحدثة مالوا الى تقرير مذهب افلاطون في الدعوة الى التطهر الروحي ، فالروح في نظرهم روحانية خالصة غريبة في البدن ، تعمل جاهدة من طريق المعرفة الحقبة ، وهي الفلسفة ، من اجل الخلاص من القيود المادية التي تربطها بعالم الحس ، وهي في شوق اندي الى العالم القدسي ، حيث هبطت منه باديء امرها . انظر : دائرة المعارف اليهودية . مادة : الروح .

٧١. الدكتور محمود قاسم ، المصدر السابق . ص : ٩٣ .

بالتفصيل ، كما أنهم لم يحاولوا الاحتجاج على وقوعه بأدلة عقلية وبراہین فلسفية ، وإنما اكتفوا غالباً بتقرير وقوعه شرعاً وأنه أمر « انطبق عليه الانبياء والاولياء والحكماء »^(٧٢) ، ومن ثم فإن كتب العقائد الاولى تكاد أن تخلو من الاشارة الى خلود النفس والاحتجاج على تقريره بالأدلة والبراہین .

أما الفلاسفة في الاسلام ، فالذي يعمين من تحديد الكندي للنفس وبأنها « جوهر منفرد عن الجسم مبين له ، ذهابه الى خلود النفس وبأنها باقية بعد فناء الجسد »^(٧٣) . أما الفارابي فرأيه مضطرب متناقض ، فيقول بالخلود مرة وينكره أخرى ، فمرة يذهب مع افلاطون الى « أن النفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق وانها لا تنفى بفسادها ، فهي مفارقة باقية بعد الموت ، فليس فيها قوة قبول الفساد ، وهو يذهب في قول آخر له الى أن النفوس الانسانية صور لأجسامنا ، ولما كان يرى أن المادة هي السبب الذي يؤدي الى اختلاف الافراد فيما

(٧٢) انظر : الفزالي : « معالم اصول الدين » - ص : ١٢٢ .

(٧٣) انظر : فالتزور : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ص : ٤١ ، دى بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ١٣٠ .

بينهم ، فانه لم يتردد في الجزم ببناء النفوس الخاصة^(٧٤) . وكأنه اراد ان يخفف بعض الشيء من شدة تضارب هذا الرأي مع العقيدة الاسلامية ، فذكر ان هذا الفناء ليس مطلقا ، بل يصيب النفوس غير الكاملة التي اعرضت عن المعرفة وشغلت بالامور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ، ممن يصفهم الفارابي « بالهالكين » الصائرين الى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والاسباع والافاعي . اما النفوس التي ادركت السعادة واتخذت باسباب المعرفة ، وهي نفوس اهل المدينة الفاضلة ، فهي ان فارقت ابدانها اتحدت وسعدت وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها في عالم الخلود^(٧٥) . وفي هذا يتبع الفارابي عقيدة الرواقين العميقة ، الجادة ، التي ترى ان نفوس الصالحين هي وحدها الباقية ، اي نفوس الاشخاص الذين عاشوا حياتهم متشبهين

(٧٤) الفارابي : كتاب « التعليقات » . ص : ١٤ ، (طبعة حيدرآباد) .

(٧٥) الدكتور محمود قاسم : المصدر السابق ، ص : ١٥٩ . ينسب النزالي هذا الرأي الى الباطنية عموما . فيقول في كتابه : « فضائح الباطنية » . ص : ٥٠ : « واما الروحاني (الجانب الروحاني من الانسان) وهو النفس المدركة العاقلة من الانسان ، فانها ان صفيت بالمواظبة على العبادات ، وزكيت بمجانبة الهوى والشهوات ، وغذبت بفناء العلوم والمعارف المتلقاة من الاثمة الهداة ، اتحدت ، عند مفارقة الجسم ، بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها ، وتسمد بالعود الى وطنها الاصيلي » .

بالاله ، بقدر طاقة البشر ان يتشبهوا به ، والذين عاشوا حياة روحية خالصة دون ان يؤذوا ابدانهم بحرمانها من الضروريات ، وتفقد النفوس الصالحة فرديتها بعد الموت ، ومن ثم تصبح جزءا من العقل الفعال في ملكوت السماء ، اما نفوس الناس الاخرين فتبقى بفناء الجسد» (٧٦) .

والحق فان الصورة المتكاملة العقلية على خلود النفس تبدأ بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهو الذي سلك سبلا شتى في ثبات خلود النفس ، وصارت هذه الحجج فيما بعد ، الاصول التي اعتمدها المتأخرون من فلاسفة ومتكلمين في البرهنة على الخلود ، اما اشهر هذه الادلة السينوية ، فيمكن اجمالها فيما يلي :

١ - برهان الانفصال :

ينبني هذا البرهان على فكرة الاتصال العرضي القائم بين الروح والجسد . ولما كانت النفس جوهرًا كاملاً وكان اتصالها بالجسم اتصالاً

(٧٦) فالتزر : المصدر السابق ، ص : ٦٠ : الرأي عند معظم الروافضيين ، ان الروح تفنى مع فناء الجسد ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤١١

عرضيا ، وجب ألا تموت بموت البدن لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقا به نوعا من التعلق . والنفس منفصلة في وجودها عن النفس تمام الانفصال . يقول ابن سينا : « ونقول انها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلا . اما انها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق ، وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق ، فاما ان يكون تعلقه به : (أ) تعلق المكافيء في الوجود ، واما : (ب) ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما : (ج) ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان » (٧٧) .

ثم يتعرض ابن سينا لإبطال وجوه التعلق الثلاثة ، بقوله ان تعلق النفس بالبدن لا يمكن ان تكون تعلق المقارن له في الوجود ، لأن النفس جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود ، لأن هذه التبعية تستلزم ان تكون معلولة له ، ولا يمكن ان تتصور هنا أية صورة من صور العلية الاربع ، ولم يبق الا ان تكون العلاقة بينهما علاقة

(٧٧) ابن سينا: كتاب « النجاة » ، الفصل الثالث عشر ، ص : ١٨٥ (نشرة الكردي) وقابل الشفاء : المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، وانظر ايضا : فضل الرحمن : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ . (بالانكليزية) .

السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه ان صحت
تخضع الجسم للنفس لا العكس . على ان هذه العلاقة ايضا لا محل
لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقا ، بل وجودها متعلق
بمبادئ اخرى لا تبطل ولا تستحيل (٧٨) .

وهذه البرهنة صورة بديلة للحجة الأفلاطونية المشهورة في « ان
الاضداد لا تولد من شيء غير اضدادها ، ذلك ان القول بالاضداد
يترتب عليه القول بالتناسخ وهو باطل شرعا ، وقد انبرى ابن سينا
لإبطاله عقلا كما سنرى . يقول سقراط في محاوره فيدون : يوجد بين
الضد والضد الآخر - في كل الحالات - من حيث انهما اثنان ، كون
مزدوج ، احدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على
العكس يذهب من الثاني الى الاول . وهناك في الواقع شيء اكبر
وشيء اصغر : الا يوجد بينهما زيادة ونقصان ، فيقال عن احدهما انه
ينمو وعن الآخر انه ينقص ... والتحليل والتركيب والتبريد
والتسخين ، وكل تضاد من هذا القبيل ... أليس للحياة ضد كما ان
لليقظة ضد هو النوم ... ان هذا ثابت بالتأكيد ... وما هو هذا

(٧٨) الدكتور المذكور : المصدر السابق ، ص : ١٨١ .

الضد ، فقال سقراط : هو الموت . والآن دورك « يا سيبس » لتقول لي نفس القول عن الحياة والموت ، فأولا ألتست تقول ان الحياة ضدها الموت ، هذا ما اقله . ثم الا يتوالدان الواحد عن الآخر ، نعم ، والذي ينشأ عن الحي ما هو ؟ فقال انه الميت . ثم والآن ما هو الذي ينشأ عن الميت ؟ فأجاب « سيبس » : لا يمكنني الا ان اقرر انه هو الحي » (٢٦) . ومع ذلك فان الحجة في ذاتها تناقض الحجة الاخرى التي ساقها ابن سينا للبرهنة على ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان ، وهذا التناقض امر طبيعي - كما لاحظ الدكتور مذكور - من حيث ان ابن سينا ذهب مرة في النفس الى مذهب ارسطو فحدها بانها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، ومرة الى الاخذ برأي افلاطون في حقيقة النفس وانها « جوهر روحاني بسيط » . يقول الدكتور مذكور « ولسنا في حاجة الى ان نشير الى ان برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فانه بينما يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلا تاما . ويقرر هناك انها لا تتخصص ولا تتعين الابه ، ثم يعود هنا فيعلن انها متعينة ومتخصصة

(٧٦) فيدون : ص : ٢٢٧ وانظر ايضا : الدكتور نجيب بلدي ورفاقه : « الاصول الاقلاطونية » ، ص : ٤٣ - ٤٥ .

بدونه . وقد حاول عبثا في التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت
الغزالي الى ان يأخذه عليه « (أ٠) » .

٢ - برهان البساطة والتركيب :

اما الدليل الثاني فقوامه القول بأن النفس جوهر روحاني واحد
وبسيط ، لا قسمة فيه ، وموجود هذه طبيعته ، لا يعتره فناء او
فساد . النفس لا تقبل الفساد لانها بسيطة موجودة بالفعل ، فلو قبلت
الفناء كان البسيط ، فعل وقوة ، في آن واحد وهذا محال . يقول ابن
سينا : « وأما انها لا تقبل الفساد اصلا ، فأقول ان سببا آخر لا بعدم
النفس البتة ، وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما ، ففيه
قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ، ومحال ان يكون من جهة
واحدة في شيء واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى ، بل تهوؤ للفساد
ليس لعله ان يبقى . فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، واضافة هذه

(أ٠) مذكور : المصدر السابق ، ص : ١٨٢ ، وقد اشار الى التناقض
ايضا الدكتور فضل الرحمن (المصدر السابق ، ص : ١٠٧) ، وإبان بأن
مرده ارتباك نظرية ارسطو في النفس والتي فصلها الاسكندر الافروديسي،
وبصورة خاصة الشراح من اشباع الافلاطونية الحديثة مثل سمبليقيوس
اللايني ، وانظر ايضا : الغزالي : « نهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٦١ ، حيث
يقول : « في ابطال قولهم : ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد
وجودها ، وانها سرمدية لا يتصور فناؤها » .

القوة مغايرة لاضافة هذا الفصل ، لان اضافة ذلك الى الفساد ، واطافة
هذا الى البقاء ، فاذا لامرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان .
فنقول : ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب ،
يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد . واما في الاشياء
البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز ان يجتمع هذان الامران ، واقول
بوجه آخر مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احديّ الذات
هذان المعنيان « (٨١) » .

وهذه الحجة هي الاخرى ترجع في مبناها واصلها الى مذاهب
افلاطون والافلاطونية المحدثة . ففي محاوره فيدون يقول سقراط :
« ان ما هو مركب بطبيعته يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه ،
ولكن اذا هذا حدث انه وجد شيء غير مركب ، أليس من الملائم لهذا
فقط اكثر من أي شيء آخر ، ان يتفادى هذه الحالة » . فقال سيبس :
نعم هذا رأيي وانه كذلك . قل لي هذه الاشياء التي تكون دائما هي
هي ، والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من الراجح جدا ان هذه
الاشياء هي الاشياء غير المركبة ؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يسلك
طريقا وتارة طريقا آخر هو الشيء المركب ؟ انه كذلك ، في رأيي على

(٨١) النجاة : ص : ١٨٧ (الفصل الثالث عشر - طبعة الكردي
الثانية ، ١٩٣٨) .

الاقل» (٨٢) . ويقول افلوطين : « كل ذات مركبة وجدت بطريقة الاجتماع والاتلاف يلزم - بحكم طبائع الاشياء - ان تتحلل ضرورة . ولكن النفس باعتبارها جوهر بسيط ، تملك الحياة بذاتها ، ويستحيل ان يكون هذا سببا للفساد» (٨٣) .

٢ - برهان المشابهة :

يقوم هذا البرهان على القول بان النفس تدرك المقولات الكلية المجردة ، التي لا يجوز ادراكها بألة جسمية ، بل اللازم ان يكون المدرك لها جوهرًا قائمًا بنفسه ليس بجسم ولا منقطع في جسم ، ومن ثم فالنفس الانسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية ، وهذه

(٨٢) فيدون : ص : ٢٣١

(٨٣) افلوطين : كتاب « التاسوعات » (٢-٧-١٢ ، ص : ١٩٩) . استخدم كل من باركلي ودبكاتر هذه الحجة في العصر الحديث للبرهنة على خلود النفس يقول باركلي : « النفس جوهر واحد لا قسمة فيه غير جسماني ، لا امتداد له ، ومن ثم لا يقبل الفناء . لا شيء أكثر بداهة من ان الحركة والتغير والانحلال ، مما يصيب ويعتري الاجسام الطبيعية ، وانها ليس مما يمكن ان يصيب جوهرًا فعالًا بسيطًا غير مركب ، فموجود هذا شأنه ، من طبيعته الا يقبل الانحلال ، وبكلمة اخرى اقول : ان النفس الانسانية خالدة بطبيعتها ، انظر : « مقدمة كتب العالم العربي الكبرى ، فصل : ٨٨ ص : ٧٩٤ د ، مادة : النفس » .

باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها ، وهي صادرة عن العقل
 الفعال ، واهب الصور ، وهو جوهر عقلي ازلي باقي ، ويبقى المملول
 ببقاء علته ، فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة ، لزم ان تقوم في محل
 بسيط غير منقسم . يقول ابن سينا في « النجاة » يد ان محل المقولات
 جوهر ليس بجسم ، ولا ايضا قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم
 من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات » (٨٤) .

وهذه الحجة ترجع ايضا في اصلها الى الافلاطونية والافلاطونية
 المحدثه . ففي محاوره فيدون ، يحتج سقراط على خلود النفس بقوله :
 « ان ما هو الهي وخالد ومعقول وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل
 للانحلال هو هو دائما بذاته ، فهو هذا الذي يشبه النفس اكثر ما
 يمكن . وبالعكس : ان ما هو انساني وفان وغير معقول وذو اشكال
 متعددة ، وما هو عرضة للانحلال ، وما لا يبقى هو ذاته ، هذا هو
 بالعكس ما يشبه الجسد اكثر . . . وما دام الامر كذلك أليس التحلل
 السريع هو الذي يلائم الجسد . واما النفس فعلى العكس يلائمها عدم

(٨٤) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ١٣ ، النجاة ، الفصل
 التاسع : الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المقولات .

الانحلال المطلق ، أو أية حالة تقترب من ذلك »^(٨٥) ويقول افلوطين في تاسوعاته : « كل ما هو الهى ومقدس ، لا بد وان يكون حيا قائما بذاته ، ويستحيل عليه التغير او الكون أو الفساد »^(٨٦) .

عقيدة التناسخ

تاسخ الارواح ، او الاعتقاد بان الانسان يولد بعد كل موت ولادة جديدة وذلك بانتقال روحه في الانواع والاجناس المختلفة ، قديمة جدا في اصولها ، بل يكاد ان يكون ارتا مشتركا لدى اغلب الامم التي اعتقدت بالديانات الفطرية البدائية . وقد اختلف الباحثون في مصدرها الاول ، فهيرودتس يرى « بان المصريين القدماء هم اول من اعتنقوا الفكرة ونشروها ، وكانوا يرون ان النفس خالدة وعند الموت تنتقل الى هيكل حيوان يخلق في الحال وتبقى تنتقل في الهياكل المختلفة الى ان تدور في ابدان كل المخلوقات التي تسكن الارض والسماء والماء ، ومن ثم تنحل في هيكل بشري جديد وتولد ولادة جديدة » ، ويستطرد هيرودتس قائلا : « ان بعض المفكرين من القدماء

(٨٥) فبيدون ، ص : ٢٣٢ ب .

(٨٦) افلوطين : « التاسوعات » (٤-٦-٩ ، ص : ٢٠٠) .

والمعاصرين اقتبسوا هذه الفكرة من المصريين وتمثلوها ونسبوها الى
انفسهم» (٨٧) .

الا ان نظرية هيودتس هذه قد ردها مؤرخو الفكر الفلسفي
وذلك لسببين ، اولهما ، هو ان اكثر الباحثين ممن يعتدّ بأرائهم في
هذا الخصوص يشكّون في ما اذا كان المصريون القدماء قد اعتنقوا
العقيدة اصلا ، وثانيهما : هو ان الدلائل المستقاة من المصادر اليونانية
تشير الى ان الفكرة ان لم تكن اصيلة فهي قديمة جدا في
اصولها (٨٨) . ويرى فريق آخر من المؤرخين ان العقيدة ظهرت
ابتداء في دوائر الفكر الهندي القديم حيث كانت تشكل دعامة اصيلة
في الفكر البوذي والدين البرهمني . ومع ذلك فان الرأي الراجح عند
الباحثين هو ان العقيدة تولدت في دوائر فكرية مختلفة من غير ان تتأثر
واحدة بأخرى تأثرا مباشرا» (٨٩) .

(٨٧) هيودتس : « التاريخ » ، ص : ٧٥ ب (ضمن كتب العالم
الغربي الكبرى) .

(٨٨) دائرة معارف الدين والاخلاق ، ج : ١٢ ، ص : ٣٢ ، مادة :
التناسخ .

(٨٩) المصدر السابق ، وانظر ايضا : سارتون : تاريخ العلم ١/ ٤٢٠ .

أما في الفكر الهندي القديم^(٩٠) فإن القول بالتناسخ ركن ثابت وأصيل في كتب « اليوبانشاد » ، إذ ينسأ على تلك التعاليم لا بد للانسان الذي يستهدف تحقيق ذاته وبلوغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الالوهية « الاتمان » ، والوصول الى حقيقة انه هو والله واشياء حقيقة واحدة ، من بذل جهد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازه في حياة واحدة أو أكثر ، نظرا لان كل فرد عرضة للخطيئة ، ولكي يحقق الانسان كماله لا بد ان يمر بعدد عديد من الحيوانات ، فكانت نظرية التناسخ التي تزعم ان الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة ، وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة ولا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات ، وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب اعمال كل فرد في حياته السابقة ، فكانت نظرية « كارمان » التي مؤداها : ان افعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلية ، فان كانت افعاله فاضلة خيرة ، كانت حياته الآتية افضل من حياته الذاهبة ، وان كانت افعاله شريرة كانت حياته التالية أحرط من حياته السالفة . لذلك كان تناسخ

(٩٠) يرى الشهرستاني ، ان الهندو - من بين الامم جميعا - هم أشد الناس قولا بالتناسخ واعتقادا فيه ، انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : التناسخ .

الارواح في اجساد البشر واجسام الحيوان وسيقان النبات ، حسب الكارما ، أي حسب الافعال (٩١) .

اما الفكر الديني عند الاغريق القدماء فان القول بالتناسخ يظهر بوضوح وصراحة في الديانة الديونيسوسية ، اذ نجد في تعاليمها القول بان عجلة الولادات لا تسير الى ما لا نهاية ، بل تنقطع في نهاية كل عشرة آلاف سنة شمسية ، وتسمى بالسنة الكبرى وعندها تتطهر الروح من الشوائب والكدر ، وتستعيد طبيعتها الالهية ، وتحيا حياة روحية مقدسة ، ثم تبدأ سنة كبرى ثانية ، لان دورة الزمان لا نهاية لها ، ويولد عام جديد (٩٢) . والديانة الاورفية ، وهي صورة روحية متطورة للديونيسوسية ، استمرت تبشر بفكر تمايز النفس عن البدن الذي يمد سجنًا أو قبرا لها ، وان وجود النفس في البدن عقوبة للخطيئة

(٩١) عبد العزيز الزكي : « عقيدة تناسخ الارواح » ، مجلة الثقافة ، العدد : ٧٠٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، يونيه ، ١٩٤٥ ، وانظر مقاله الاخر : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة » ، مجلة عالم الفكر الكويتية المجلد الاول - العدد الثالث ، ديسمبر ، ١٩٧٠ ، ص : ٢٤٧ - ٢٤٨ . وراجع ايضا : بول اورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ترجمة الدكتور ، محمد يوسف موسى ، ص : ١٤٧ .

(٩٢) ولهذا عرف القائلون بعجلة الولادات في الاسلام ، باهمل « الدور » . لانهم زعموا ان لتناسخ الارواح من بدن الى آخر مدة ووقت ودور .

الاولى التي ارتكبها الجنس البشري ، اذ اكل التين لحسم ديونيسوس^(٩٣) . وكان الاورفيون « يتقدون في تناسخ الارواح ، وذهبوا الى ان الروح في الآخرة قد تنعم نعيما ابديا ، وقد تشقى بعذاب مقيم او موقوت حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا »^(٩٤) . وقد سرت هذه التعاليم الدينية الى فلاسفة الاغريق من بعد — كما سرى .

ويميل المختصون الى القول بأن (فرى سايدس) ، استاذ فيثاغورس ، كان من اوائل من اعتنق الفكرة وبشر بها . ومع ذلك فان عقيدة التناسخ ترتبط عموما باسم « فيثاغورس » (٥٧٢-٤٩٧ ق.م) الذي استمد اكثر معارفه الصوفية من الاورفية . « قال ديكاباركوس ان فيثاغورس علم اولاً ان الروح خالدة ، وانها تتحول ضروباً اخرى

(٩٣) نسبة الى اورفيوس . واورفيوس — كما يقول رسل — شخصية غامضة ، يعتقد بعض انه كان رجلاً حقيقياً ، على حين يعتقد آخرون انه كان بطلاً خيالياً ، وهو عند المتبعين لشخصيته التاريخية : اجنبي عن بلاد الاغريق ، فهو من تراقيا ، ورحل الى الشرق وتأثر بديانته ونزعاته الروحية ، وقيل انه كان شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً وصاحب نخلة سياسية سرية ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤٣ ، احمد فؤاد الاهواني ، « في عالم الفلسفة » ، ص : ١٨٦٧ .

(٩٤) رسل : المصدر السابق ، ص : ٥٤٣ .

من الكائنات الحية ، ثم علم أن كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة ، فلا شيء جديد كل الجدة ، وأن كل ما يولد فيه إيب الحياة ، ينبغي أن تنظر إليه جميعا نظراتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة » (٩٥) . وكان فيثاغورس إلى جانب هذا يؤمن « بأن النفس منفصلة عن البدن ، أي جوهرها مختلف عن جوهر البدن ، وهي خالدة وازلية ، فلها وجود سابق على البدن ، ولا تنفى بفناءه ، والبدن سجن للنفس » (٩٦) ، وتلك تعاليم تتساقط في مجموعها مع القول بالتناسخ وتؤدي إليه . ومن طريف ما يروى عنه أرسطوفان أنه مرّ بشخص يضرب كلبا يعوي ، فمنعه وقال له « امسك عن ضربه ، فإن روحه ، هي روح صديقي ، وقد علمت ذلك من عوائه » (٩٧) .

(٩٥) رسل : المصدر السابق ص : ٦٧ (الترجمة العربية) كونفورد « من الدين إلى الفلسفة » ، ص : ١٩٨ .

(٩٦) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » . ص : ٧٩ .

(٩٧) دائرة معارف الدين والأخلاق ، ج : ١٢ ، ص : ٤٣٢ . روى أبو بكر الفلاس ، من شيوخ الإمامية ، أنه دخل يوما على رجل يدين بالتناسخ فوجد بين يديه سنورا أسود وهو يمسحها ويحك بين عينيه ، وهي تدمع والرجل يبكي بكاء شديدا ، يقول الفلاس : فقلت له لم تبك ، فقال : وبك أما ترى هذه السنور تبكي كلما مسحتها ، هذه أمي لا شك . وإنما تبكي من رؤيتها التي حمره . ابن الجوزي - تلبس إبليس ، ص : ٧٨ ذكر تلبسه على القائلين بالتناسخ .

ولقد شايح افلاطون - من بعد - عقيدة التناسخ ، كذلك فعل
المتأثرون به من رجال الافلاطونية المحدثة ، فانتصروا للعقيدة ودعوا
اليها . والعقيدة عند افلاطون مرتبطة بفكرة الوجود السابق والمنفصل
للروح عن الجسد ، ففي محاوره فيدون ، يقول سقراط الافلاطوني
« ان اولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، اولئك الذين لم
يقيموا الدليل على كبح انفسهم ، تدخل نفوسهم - بالطبع - في صورة
الحير أو ما يشبهها من حيوانات ، ... اما اولئك الذين فضلوا الظلم
والطغيان والسلب فانهم يعودون في صورة ذئاب وصقر وحدا ، ...
اما اولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية ، وهي ما نسميه
بالاعتدال والعدل ، والتي تنشأ من التعود والممارسة لعمل خال من
الفلسفة والعقل معا - قل لي بأي معنى يكون اولئك أكثر سعادة ؟
ذلك انه من الطبيعي جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة نحو نوع
حيواني ما ، يكون اجتماعيا كالتحل أو الزناير أو النمل » (٩٨) .

ويردد افلوطين في تاسوعات هذا الرأي ، فهو يقول : « ان اولئك
الذين عاشوا في حياتهم للمطالب سيمسخون الى حيوانات تناسب في
جنسها لنوع الحياة التي عاشوا فيها ... حيوانات شرسة ، حيث كانت

(٩٨) فيدون : ص : ٢٣٣ ب ، وانظر ايضا : طيماؤس ، ص : ٤٥٣ أ ؛
وفيدروس ، ص : ١٢٦ أ .

الحياة مزيجاً من الاستجابة للمطالب الحسية والروحية ، وحيوانات شرهة ، حيث كانت الحياة ، حياة شهوات وتغمة » (٩٦) .

وهكذا ففي الفكرين الهندي واليوناني ، يكون التناسخ بمثابة عقاب لخطايا الانسان وانغمسه في الملذات المادية ، ووسيلة للتطهير الروحي الذي يسميه ويفضيه تأمل الذات الانسانية في نفسها وتجردها لطلب المعرفة الحقّة ، وذلك من اجل ان تمود الروح الى طهرها وقديستها الاولى ، قبل هبوطها الى البدن واستجابتها لمطالبه الحسية .

ولقد نفذت هذه التعاليم الى دوائر فكرية مخصوصة في الاسلام بعد الالتقاء الحضاري الذي تلا عصر الفتوحات والذي نتج عنه سريان الافكار الغريبة عن التصور الاسلامي الصادق الى دائرة العقيدة . وكان الغلاة ، على اختلاف مدارسهم وتباين آرائهم ، يمثلون البؤر الرئيسية التي نبتت فيها تلك التعاليم . وقد تعرض كتاب الفرق والمقالات لفرق الغلاة من « التناسخية » ووضحوا آرائهم وابانوا عن معتقداتهم واثاروا الى الدوائر الفكرية التي استمدوا منها تعاليمهم .

(٩٦) افلوطين : « التسوعات » (٢-٣-٢-١٣) .

يقول الشهرستاني « كان التناسخ مقالة لفرقة في كل مئة من المجوس والمزدكية ، والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصائبة » (١٠٠) . وأما البغدادي فيذكر : « أن القائلين بالتناسخ أصناف : صنف من الفلاسفة ، وصنف من السمنية وهذان الصنفان كانا قبلة دولة الاسلام . وصنفان آخران ظهرا في دولة الاسلام ، احدهما من جملة القدرية ، والاخر من جملة الرافضة العالية . فاصحاب التناسخ من السمنية قالوا : بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، وأجازوا ان تنقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان ... وذكر اصحاب المقالات عن سقراط وافلاطون واتباعهما من الفلاسفة انهم قالوا بتناسخ الارواح ... وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم انه وجد في كتاب دانيال ، ان الله مسح بختنصر في سبع صور من صور البهائم والسباع . واما اهل التناسخ في دولة الاسلام فان البيانية والجناحية والخطائية والراوندية كلها قالت بتناسخ روح الاله في الائمة . واما اهل التناسخ من القدرية فجماعة منهم : احمد بن حنبل ، وكان معتزليا منتسبا الى النظام » (١٠١) والمعبرية ، وهم فرع من الخطائية « كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الارواح » والجناحية « كانت تزعم

١٠٠ (١) المل والنحل : ١٢/٢ ، الفصل الخاص بفرقة الكاملية .

١٠١ (١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٢ وما بعدها

ان الارواح تناسخت من شخص الى شخص ، وان الثواب والعقاب في هذه الاشخاص ، اما اشخاص بني آدم ، واما اشخاص الحيوانات « ومقتضى مذهب هؤلاء الفلاة » ان لا دار الا الدنيا ، وان القيامة انما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره ، ان خيرا فخييرا وان شرا فشر ، وانهم مسرورون في هذه الابدان او معذبون فيها ، والابدان هي الجثث وهي النار ، وانهم منقولون في الاجسام الحسنة الانسية المنعمة في حياتهم ، ومعذبون في الاجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيثات وعقارب وخنافس وجعلان ، محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا ابد الابدان فهي جنتهم ونارهم ، لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار « ومن الفرق من جعل للناسخ مدة ووقتا » حدوده بعشرة آلاف سنة فقلل النوبختي عنهم قولهم « ان الكفار والمشركين والمنافقين والعصاة ينتقلون في الابدان المشوهة الوحشية عشرة آلاف سنة ، ما بين القيل والجمل الى البقرة الصغيرة (١٠٣) » .

وللتناسخ عند هذه الفرق اربع مراتب : الاولى : النسخ وهو

١٠٢) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٣٢ - ٣٥ ، الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/٦٧-٧٧ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص : ١١٠ .

التوالد بين الناس ، لانه ينسخ من شخص الى آخر ، أي تداول النفوس هنا في نطاق النوع ، والثانية : وهي ضد الاولى ، المسخ : ويخص الناس بأن يمسخوا قردة وخنازير وفيلة ، فتداول النفس هنا في نطاق الجنس ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالثبات ، وهو أشد من النسخ ، لانه ، اولا انتقال من جنس الى جنس آخر ، وثانيا ، لانه يرسخ ويبقى على الدوام ، والمرتبة الرابعة : وهي عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ ، وهو للنبات المقطوف والمذبوحات ، انها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهي ادنى النفوس (١٠٣) .

ومما تجدر الإشارة اليه هو أن بعض الباحثين ، ومنهم ولهوزن (١٠٤) ، قد ذهبوا الى أن القول بالتناسخ هو قرن القول بالرجعة عند الشيعة ، فهما سواء في المحتوى والمدلول ، وقد عارض هذا الرأي آخرون ومنهم فريد لندر (١٠٥) الذي رفض هذا الربط بين

١٠٣ (البيروني : « تحقيق ما للهند من مقوله » ، ٧/١) طبعة (الهند) ، انظر أيضا : الدكتور علي سامي النشار ، « قيدون في العالم الاسلامي » ، (ضمن كتاب : « الاصول الافلاطونية » : الجزء الاول : قيدون ، ص : ٣٠٤ - ٣٠٥) .

١٠٤ (ولهوزن : « احزاب المعارضة الدينية والسياسية في صدر الاسلام » ، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ٢٤١) .

١٠٥ (فريد لندر : شنع الشيعة (بالانكليزية) ج : ٢ ، ص : ٢٦) .

المقيدين ، وهو يرى ان التداخل بين الفكرتين وورودهما على التسوية عند الغلاة ، يجب الا يحتمل الباحث على النظر اليهما باعتبارهما سواء في المفهوم ، فهما فكرتان متمايزتان عن بعضهما ، منفصلتان الواحدة عن الاخرى . والحق فان المتكلمين قد أشاروا الى ما بين القولين من فروق ، يمكن اجمالها عموما فيما يلي :

(١) ان الرجعة ، هي عودة النفس البشرية الى بدنها المخصوص المتعين فيه ابتداء ، قبيل قيام الساعة ، وكذا على وقوعها ، فهي من المشاهد الدالة على قيام الساعة . اما التناسخ ، فهي اغلب صوره المعروفة ، فيد - كما رأينا - الدور والانتقال بين الانواع والاجناس المختلفة المتباينة .

(٢) ان الرجعة لا تفيد ولا تتضمن ابطال المعاد الاخروي ، كما اوضحته الاديان ، كما لا يلزم ان يكون المعتقد بها مؤمنا بنظرية الوجود السابق المنفصل للروح عن البدن ، اما عقيدة التناسخ فتتضمن المفهومين معا ، ومن ثم فالمعتقدون للتناسخ ينكرون القيامة ، ويرون ان العقاب والثواب في هذه الاشخاص ، والا دار الا الدنيا ، وانما القيامة هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غير « . ولهذا السبب فان متكلمة الشيعة رغم قولهم بالرجعة فانهم انكروا التناسخ ووصفوا القائلين بها بالكفر صراحة .

ولقد تصدى المتكلمون والفلاسفة في الاديان السماوية الثلاث لعقيدة التناسخ وانبروا لردّها ويّان انها تصطدم مع ركن ثابت واصل عرف في الدين بالضرورة ، الا وهو الايمان بالمعاد الاخروي في مشهد معلوم وثابت بنصوص قطعية تفيد اليقين ، ولهذا فقد ادرج كتاب الفرق عموما ، فرق التناسخية ، ضمن الدوائر الفكرية الخارجة عن الاسلام ، ولم يذكرها ضمن فرق الملة الاسلامية^(١٠٦) . ويعتبر ابن سينا أول فيلسوف في الاسلام تجرد لنقض عقيدة التناسخ بالادلة العقلية فسلك الى ذلك سبلا شتى . وقد اخذ بهذه الحجج من بعده المتكلمون عموما ، من اتباع مختلف المدارس الكلامية ، امثال الغزالي والرازي ، من الاشاعرة ، والطوسس والعلامة الحلي ، من الشيعة الامامية الاثني عشرية^(١٠٧) .

١٠٦ (١) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٦٦/١ ، الشهرستاني : « اللل والنحل » : ٢٠٣/١ ، البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٤٥ - ١٥١ ، التوبختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٥٥ (اكفر سعدايا الفيومي المتكلم اليهودي ، القائلين بالتناسخ في اليهودية ، في كتابه : « الامانات » ، ص : ٢٠٨ ، كذلك اجملت المجامع المسيحية المنعقدة في ليون (١٢٧٤) وفلورنسه (١٤٣٩) على ادانة القائلين بالتناسخ واكفارهم) انظر :

The Oxford Dictionary of the Christian Church, the Article, « Origen ».

١٠٧ (١) انظر : الغزالي : « المفسنون الصغير » ، ص : ٣٥٥ رسالة « معارج القدس » ، ص : ١١١ ، الرازي : « معالم اصول الدين على هامش المحصل » ، ص : ١٢١ .

مسألة المعاد الاخروي

الخلاف في مسألة المعاد بين المتكلمين والفلاسفة عمّ الاديان
الساوية الثلاث والخلاف في الحقيقة - كما أبان ابن رشد - ليس في
وجوده ، إذ « المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه
البراهين عند العلماء ، وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ، ولم
تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشاهدات التي
مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة » ، وذلك ان من الشرائع ، ما لم
يمثل على هذه الصفة بأمثلة حسية ، بل اعتبر حال المعاد بمثابة
« لحوال روحانية ولذات ملكية » ، ومنها ما اعتمد التمثيل
بالمحسوسات « لانه اشد تفهيماً للجمهور » ، فالتمثيل الروحاني
« يشبه ان يكون اقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ما هنالك ،
والجمهور اقل رغبة فيه وخوفاً له ، منهم في التمثيل الجسماني » (١٠٨) .

ومع ان الاختلاف لم يكن ابتداء في اصل وجود المعاد فان الغزالي
تصدى لوجهة نظر الفلاسفة فيه واكرمهم باسم الاسلام ، فقال :
« ... اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في

(١٠٨) ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص : ٢٤٠-٢٤٣

(انشر الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤) .

قولهم : ان الاجساد لا تحترق ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح
المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمية ، ولقد صدقوا
في اثبات الروحانية ، فانها كانت ايضا ، ولكن كذبوا في انكار
الجسمية ، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به « (١٠٩) » .

موقف الفلاسفة :

يرى الفلاسفة في الاسلام ، ان ثمة صورتين للمعاد ، الاولى :
جسمية ، وهي الادنى ، وقد نطقت بها الشريعة ، وثبتت بالنص وعن
طريق النبوة ، والثانية روحانية ، وهي الاكمل ، وقد ثبتت بالعقل
والقياس البرهاني ، وفي هذا يقول ابن سينا : « يجب ان تعلم ان المعاد
منه مقبول من الشرع ، ولا طريق الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن
وشروحه معلومة لا تحتاج الى ان تعلم . وقد بسطت الشريعة الحق ،
التي اتانا بها نبينا المصطفى — محمد صلى الله عليه وسلم — حال
السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . ومنه ، ما هو مدرك بالعقل
والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ،

(١٠٩) القرطبي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ١٠٢ ، كذلك :
« التنهافت » ، ص : ٢٩٤ ، (الخاتمة)

التأشيتان بالمقاييس التي للأنس ، وإن كانت الاوهام منا تقصر عن
تصورها الآن ، لما نوضح من العلل « (١١) » .

ولقد انتهى ابن سينا الى المعاد الروحاني ، بناء على تصور
للروح ، وانها جوهر روحاني ، قادر عن طريق التأمل الدائب والفكر
المستديم ان يفارق البدن ليتصل بعالم المجردات البريء من المادة ،
ومن ثم يتذوق السعادة مباشرة ، ذوقا وكشفا واشراقا ، ويحيى في
عالم اللذات العقلية ، الذي هو اكمل واشرف من عالم اللذات الحسية ،
يقول ابن سينا : « ان النفس الناطقة ، كمالها الخاص بها ، ان تصير
علما عقليا ، مرسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل والخير
الفائض في الكل ، مبتدئا من مبدأ الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ،
فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة بالابدان ، ثم الاجسام العلوية
بهيأتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في انفسها هياة
الوجود كله ، فتقلب علما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا
لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداه ،
ومتشكلا بمثاله وهيأته ، ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره . واذا

(١١) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٩١ ، وقارن : « تهافت
الفلاسفة » ، ص : ٢٦٨ ، وما بعدها ، وكذا : الدواني : « شرح العضدية » ،
٦١٩/٢ .

قيس هذا بالكلمات المشوقة ، التي للقوى الاخرى ، وجد في المرتبة ،
التي بحيث يقبح معها ، انه اتم وافضل منها ، بل لا نسبة لها اليها
بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتاما ، وكثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ
المدركات مما ذكرناه » (١١) . ويقول في الاشارات : « والعارفون
المتزهبون اذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا
الى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم
اللذة العليا . وليس هذا الالتذاذ منفردا من كل وجه ، والنفس في
البدن ، بل النغمسون في تأمل الجبروت ، والمعرضون عن الشواغل
يصيرون وهم في الابدان ، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم
فيشغلهم عن كل شيء . . . ثم انه (أي الفيلسوف العارف) اذا بلغت
به الرياضة والارادة حدا ما عثت له خلجات من نور الحق عليه ،
لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخذ عنه . . . ثم انه ليتوغل في ذلك
حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب
القدس ، يتذكر من أمره شيئا ، فغشيه غاش ، يكاد يرى الحق في كل
شيء . . . ثم لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكية ، فيصير
المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً ، وتحصل له معارف متقرة ،

كأنها صحة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته » (١١٢) .

ولقد أوضح ابن سينا في غير هذه المواضع الى ان ما ورد في الشرع من الصور الحسية والتمثيل بالمحسوسات ، فالتصديق به ضرب الامثال ، لقصور الافهام عن درك هذه اللذات العقلية ، ومن ثم فقد مثل الشرع للبشر ما يفهمون ، فلا يبدو الامر من ان يكون محاولة من الانبياء لخطاب الجمهور ، بما يفهمونه ، مقربا ما لا يفهمونه الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل ، لا بل ينتهي في كتابه « رسالة اضحوية في امر المعاد » الى نفي المعاد الجسماني وانكاره بدعوى « انه مما لا يمكن البرهنة عليه عقليا فيقول : « لكننا نبين برهاننا ، انه لا يمكن ان تعود النفوس بعد الموت الى البدن البتة » (١١٣) ، كل هذا في مخالفة صريحة

(١١٢) الاشارات : ص : ١٩٨ . وشبهه بهذا ما يذكره الفارابي في « الثمرة المرضية » ص : ٧١ ، حيث يقول « ان لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق . فلا تسأل عما تباشره ، فان المت فويل لك . وان سلمت فطوبى لك ، وانت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملوك ، فتري ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهدا الى ان تأتبه فردا » ، وانظر ايضا كتابه : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص : ١١٢ ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(١١٤) رسالة اضحوية في امر المعاد ، ص : ٨٩ .

للتصوص القطعية الثابتة الموجبة للعلم الضروري عند المتكلمين والعقهاء عامة . يقول الغزالي : أكثر هذه الامور (التي ذكرها ابن سينا عن النفس) ليست على مخالفة الشرع ، فاثنا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات ، اعظم من المحسوسات ، ولا تنكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، اذ قد ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما انكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل . ولكن المخالف للشرع منها : انكار حشر الاجساد ، وانكار اللذات الجسمية في الجنة ، وانكار الالام الجسمية في النار ، وانكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن (١١٥) . وقد بنى ابن سينا قيه للمعاد ، على امرين ، هما :

اولا :

ان النفوس الناطقة ، وهي مجردة ، تكون غير متناهية بناء على مذهب الفلاسفة ، في قدم النوع اللازم عن قولهم بقدم العالم ، وذلك ان حشر النفوس جميعا يستدعي ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت عندهم : استحالة هذه اللوازم ، لان المادة متناهية ، فلا يمكن ان تنفي باجسام لنفوس غير متناهية ، ولان الامكنة غير

(١١٥) الغزالي : « التهاافت » ، ص : ٢٧٣ .

المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لأن الأبعاد متناهية . فاستحالة هذه اللوازم ، تعني استحالة حشر اجساد لهذه النفوس غير المتناهية . وقد صرح ابن سينا بهذا فيقول : « واما من جعل الروح باقية ، فله ان يجعل مصرف الثواب والعقاب اليها ، وهي باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها الا كتجدد شيء من الاعراض على جوهر قائم . ولكن مذهبهم لا يستقيم ، اذ تقدم فعرف ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي باشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت . ويؤكد هذا التلازم بين القول بقدم الانواع ونفي الشجر الجسماني عموم المتكلمين في سياق تشنيعهم على الفلاسفة ، فيقول الدواني في شرحه على المضدية » قلت ولا (يمكن) الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني . لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعي حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان ، وباعتراضهم » (١١٧) .

فانينا :

يقول ابن سينا : لا يخلو : اما (١) أن تكون النفوس تعود الى

(١١٧) شرح الدواني على المضدية ، ص : ٦٠٦ (ضمن كتاب : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين)

المادة التي فارقتها ، أو (٢) الى مادة اخرى . وقيل من حكاية مذهب
المخاطبين بهذه الفصول : انهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها ،
فحينئذ لا يخلو : (١) اما ان تكون تلك المادة هي المادة التي كانت
حاضرة عند الموت ، أو (٢) جميع المادة التي قارته جميع أيام العمر .
فعلى الاول : أي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب ان
يبحث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله ، على صورته تلك . وهذا
قبيح عندهم . وان بحث جميع اجزائه ، التي كانت اجزاء له مدة عمره ،
وجب من ذلك ان يكون جسدا واحدا بعينه يبحث يدا ورأسا ، وكبدا ،
وقلبا . وذلك لا يصح ، لان الثابت ان الاجزاء العضوية دائما ينتقل
بعضها الى بعض في الاغتذاء ، ويفتدي بعضها من فضل غذاء البعض .
ووجب ان يكون المفتدي من الانسان - في البلاد التي يحكى ان غذاء
الناس فيها الناس - اذا نشأ من الغذاء الانساني ، ان لا يبحث ، لان
جوهره من اجزاء جوهر غيره . وتلك الاجزاء تبحث في غيره ، او يبحث
هو ويضع اجزاء غيره ، فلا يبحث ؟ فان اجبت بان المعاد ، انما هو
بالاجزاء الاصلية ، وهي الباقية من اول العمر الى آخره ، لا جميع
الاجزاء على الاطلاق ، وهذا الجزء فضلا في الانسان ، ان اكله فلا يجب
اعادة فواضل المكلف ، ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد
فيه والا فلا . وان قالوا : ان المبعوث من اجزائه اجزائه التي تصلح
بها حياته ، فلا خلاص فيه ، لانها قد تربت ، وتساوت في ان يكون

بعضها مقوما للحياة ، وبعضها نافعا غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ، فقد رفعوا حكم المعدل الذي يراعونه في بعض اعضاء البدن ، الا ان يجعلوا للاجزاء المخصصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو انها في حالة الحياة الاولى كانت مادة للاجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ، لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : اعني تخصيص بعض اجزاء الاعضاء المتشابهة ، بالبعث دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سببا في استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال عدم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن في المادة القابلة لها ، واحدة . وانت اذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعبورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الاغذية ، وتغذي بالاغذية جثث اخرى ، فأنتى يمكن بعث مادة كانت حاصلة لصور في انسانين في وقتين ، لهما جميعا في وقت واحد بلا قصة (١١٨) . وهكذا فان القول بالمعاد الجسماني يثير في نظر ابن سينا جملة اشكالات مستحيلة في تقدير العقل ، منها بعث المجدوع ، والمقطوع ، وناقص الاعضاء ، وهذا مستفح لا سببا في اهل الجنة ، وهم الذين خلقوا

(١١٨) ابن سينا : « رسالة اضحوية في امر المعاد » . ص : ٥٥ . وما بعدها ، وانظر ايضا : الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٨٢ . وما بعدها .

ناقضين ، في ابتداء الفطرة ، فاعادتهم الى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال ، ومنها ، تشكل المادة المؤلفة لعضو من اعضاء الانسان في صور واشكال متباينة مختلفة ، باعتبار ان المواد المنشئة للاعضاء في تنقل دائم من انسان الى آخر ، ومنها ، ان البدن يستحيل ترابا ، وتأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء وبخارا وهواء ، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ، وكل ذلك مما يستبعد في تقدير العقل . وتلك اشكالات يتقادها المتكلمون ويتجاوزونها — كما سنرى — على سبيل تبريرها بالقدرة المطلقة لله تعالى .

موقف المتكلمين :

لقد ادرك المتكلمون — في الاديان السماوية عموما — المعاد . في صورة الحشر الجسماني فهو المتبادر الى الذهن عند اطلاق اهل الشرع ، وهو الذي يجب الاعتقاد به . وانطلاقا من هذا الفهم اتبروا للاحتجاج على ثبوته بالشرع ، وجواز وقوعه في العقل ، وبنوا ردودهم وتبريراتهم لما يستقدون ، على جملة ادلة عقلية وعقلية ، منها :

اولا :

ان النصوص القرآنية صريحة في ان المعاد جسماني ، خصوصا

اذ فهمت تلك النصوص وفق ظروف تنزيلها ، ومن ذلك قوله تعالى :
« وضرب لنا مثلا ونسي خلقه • قال من يحيي العظام وهي رميم • قل
يحييها الذي انشاها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (١١٩) ، ومنه قوله
تعالى : « وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا • قل
كونوا حجارة او حديد • او خلقا مما يكبر في صدوركم ، فسيقولون :
من يعيدنا • قل الذي فطركم أول مرة ، فسينفضون اليك رؤوسهم :
ويقولون متى هو » ، قل عسى ان يكون قريبا » (١٢٠) . وقد ذكر
المفسرون في معنى الآية ان صنفا من العرب اقروا بالخلق وابتداء
الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، ومنهم امي بن خلف ،
وعدي بن امي ربيعة • كان امي بن خلف يأتي النبي — ص — بمعظم
حائل قد رمى وبلى ويقول : يا محمد أترى ان الله يحيي هذا بعد ما
قد رمى ، فقال له النبي — ص — نعم ويبعثك ويدخلك النار • وجاء
مرة عمر بن ربيعة النبي — ص — وقال له : حدثني عن يوم القيامة
متى يكون ، وكيف امرها وحالها ، فأخبره النبي — ص — بذلك فقال
له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم اصدقك يا محمد ولم أؤمن بك .

١١٩ سورة يس : الآية : ٩٧ .

١٢٠ سورة الاسراء : الآية : ٤٨ — ٥١ .

أو يجتمع الله هذه العظام ، فأنزل تعالى « أيعسب الإنسان أنن نجعل
عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنانه » (١٢١) . وهذا مما يقطع
— كما يقول الدواني — (١٢٢) عرق التأويل بالكلية .

ثانيا :
:

ان هذه النصوص لا تحتل التأويل المجازي ، فليس ما ورد فيها
من قبيل آيات التشبيه واخباره ، مما اجاز فيه العلماء الصيرورة الى
التأويل وصرحوا به ، فالتسوية بينهما — كما يقول الغزالي — تعسف
وتحكم . لان ثمة فروق بين الامرين ، الاول : ان الالفاظ الواردة في
التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في
وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الاحوال ، بلغ مبلغا لا يحتمل
التأويل ، فلا يبقى الا حمل الكلام على التليس ، بتخييل قبيض الحق
لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة . والثاني : ان ادلة
المقول دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ،
وعين الجارحة ، وامكان الانتقال والاستقرار ، على الله سبحانه

(١٢١) الواحدى : « اسباب النزول » ، ص : ١٧٣ ، ٢٠٦ ، ٢٥١ .

(١٢٢) شرح الدواني على العضدية ، ٦٠٦/٢ .

وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقل . وما وعد به من امور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله ، فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على نحوه الذي هو صريح فيه . ولهذا فقد صار المتكلمون الى القول بأنه « من المتعذر الجمع بين ان القرآن من عند الله ، وانكار المعاد الجسماني » (١٢٣) . باعتبار ان رد الثاني يتضمن تكذيب القرآن — وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة .

ثالثاً :

أيد المتكلمون مذهبهم بأدلة عقلية ، استبطنوها من الشريعة ، فيها ابطال حجة الجاحد للمعاد الجسماني ، منها : دليل المساواة ، أي امكان وجود المساوي على وجود مساويه ، وقياس الاعادة على الخلق ابتداء . يقول امام الحرمين الجويني : « وجه تحرير الدليل : اتنا لا نقدر الاعادة مخالفة للنشأة الاولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويرها ، فان ما جاز وجوده جاز مثله ، اذ ان

(١٢٣) الفخر الرازي : « الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨ ، وانظر ايضاً : شرح الدواني على العضدية ، ٦٠٢/٢ .

من حكم المثليين ، ان يتساويا في الواجب والجائز» (١٢٢) . ودليل قياس
امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم والاكثر للوجود ، من
ذلك قوله تعالى : « أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم ؟ بلى وهو الخلاق العليم » .

(١٢٤) امام الحرمين الجويني : « كتاب الارشاد » ، ص : ٣٧٢ .
وقارن : ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ٢٤٣ . حيث يقول : وفي هذه
الآية ، مع اثبات القياس المثبت لامكان العودة ، كسر تشبيه المعائد لهذا
الرأي بالفرق بين البداية والعودة ، وهو قوله تعالى : « الذي جعل لكم من
الشجر الاخضر نارا » ، والتشبيه ان البداية كانت من حرارة ورطوبة :
والعودة من برد ويسى ، فعوتدت هذه التشبيه باننا نحس ان الله تعالى
يخرج الضد من الضد ويخلق منه ، كما يخلق الشبيه من الشبيه . ومع
هذا التصريح التام بالخسر الجسماني فان ابن رشد فيما سوى هذه
المواضع ، وخصوصا في شروحه على ارسطو انتهى الى نفي المعاد بالمعنى
الشرعي . حيث ذهب الى ان جزءا واحدا في النفس ، وهو العقل الفعال ،
قابل للمفارقة او الخلود ، ولعقل الفعال « ليس سوى عقل البشرية العام »
(انظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، ص ١٦٢) .
اما سائر اجزاء البدن ، فباعتبار انها تتقوم بموضوع طبيعي ، وهو البدن ،
فانه خاضع لسنة الكون والفساد ، فيستحيل استناد الخلود او المفارقة
اليها « فاذا بطل خلود النفس وهو صورة ، وكان الجسد من المركبات
التي تنحل لدى الوفاة الى عناصرها الاولية ، بطل ضرورة المعاد الفردي :
أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد ، وهو ما يعرف بالحشو
الجسماني » ، انظر : ماجد فخري : « ابن رشد ، فيلسوف قرطبة » ،
ص : ١١٧ ، حيث يشير الى تفسير ما بعد الطبيعة ١٤٨٩/٣ . وابن رشد
فيما ذهب اليه بصدر عن روح ارسطية خالصة ، ذلك ان « رأي ارسطو
لا يترك مجالا للارتياح من هذه الناحية ، وذلك ان العقل العام غير قابل
للفساد وانه قابل للانفصال عن البدن ، وان العقل الفردي هالك ، وانه
ينتهي مع البدن » ، (رينان : المصدر السابق ، ص : ١٦٣) .

الفصل الثالث

العلم الالهي

يشكل مبحث الصفات الالهية عموماً ، وتحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة ، على وجه التخصيص ، واحداً من أدق مشاكل علم الكلام الاسلامي وأكثرها تعقيداً .

وقد سبقت الإشارة الى ان الفزالي تجرد للرد على الفلاسفة في هذا الموضوع وانتهى به الاجتهاد الى تكفيرهم « لقولهم ان الله تعالى يعلم الكلّيات ، ولا يحيط علماً بالجزئيات » وهذا في رأيه « كفر صريح » ، بل الحق انه : « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » ولانه يرى ان تصورهم هذا « ينتهي لا محالة الى ان رب الارباب ، ومسبب الاسباب ، لا علم له اصلاً بما يجري في العالم ، وأي فرق بينه وبين الميت - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - الا في علمه بنفسه ؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره » (١) .

(١) انظر : المنقذ من الضلال ، ص : ١٠٣ ، تهافت الفلاسفة ، ص : ١٦٨ ، ٢٩٤ .

وتسهيلا للبحث وتوضيحا لجوانبه المختلفة سنحاول تناول مشكلة الصفات ، في تفصيل يتضمن : -

أولا :

دراسة الوضع التاريخي للمشكلة في الفكر الديني في الاسلام
وصلته بالمؤثرات الاجنبية .

ثانيا :

بيان مذاهب المسلمين المختلفة في الصفات الالهية ، وادلة كل طائفة في تبرير مذهبها .

ثالثا :

تحديد الصلة بين علم الله تعالى والحوادث ، وهل هو علم بالممكنات ، بالعلم بأسبابها ، أي بعلم كلي ، يكون متصفا به ازلا وابدا ، ام انه تعالى يعلم الجزئيات المنقصة باهتسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون .

(الوضع التاريخي للمشكلة)

اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين الاسباب التي

حملت المسلمين على الخوض في مبحث الصفات الالهية . فمنهم من ذهب الى ان المشكلة ظهرت بتأثير اللاهوت المسيحي ، الذي امتد اثره الى الفكر الديني في الاسلام عن طريق كتابات القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه ثيودور ابو قره . ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بما وجدوا من تشابه في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين الاسلامي والمسيحي ، هذا التشابه الذي لا يمكن - في رأيهم - « ان يكون وليد المصادفات أو من قبيل تولد الافكار لانه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة ، بل يظهر جليا في أكثر من جانب »^(٢) . وهذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي ، قديم اثار اليه القدامى وكتاب الفرق والمقاتلات ، فحة نصوص تاريخية وشواهد موضوعية تؤيده وتثبت . فيروي الطبري أن المأمون ذكر في كتابه الذي ارسله الى اسحق بن ابراهيم ، رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه امتحان الفقهاء الذين اظهروا القول بأن القرآن قديم غير مخلوق « ان الناس بقولهم ان القرآن غير مخلوق ضاحوا قول النصارى في عيسى بن مريم ، انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله »^(٣) . ويذكر الشهرستاني وهو يستعرض رأي العلاف المعتزلي في اثبات

(٢) جابر الله (زهدي حسن) : « المعتزلة » ، ص : ٢٦ -

(٣) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » ، ج ٣ ، ص : ١١١٨
(طبعة لندن) .

صفة لله تعالى ، هي عين ذاته قائلا : « وإذا اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى »^(١) . وقد ذهب الى هذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي الجمهور الاكبر من المستشرقين ، امثال : مكدونالد ، وفنسك ، وكارل يكر ، وفون كريس ، وشلفت^(٢) .

وثمة اتجاه آخر ، يميل انصاره الى ربط المشكلة بتأثيرات يهودية . فيرى ترتون : « بأن قول المعتزلة بخلق القرآن مستمد في اصله من قول اليهود ، بأن التوراة مخلوقة »^(٣) . ويرى ابن قتيبة بأن « اول من قال بخلق القرآن هو المنيرة بن سميد العجلي ، وكان من اتباع عبدالله بن سبأ اليهودي »^(٤) . ويقول ابن الاثير : « بأن اول من نشر مقالة خلق القرآن هو ليبيد بن الاعصم ، ثم اخذ ابن اخته

(١) اللال والنحل : ٦٣/١ (على هامش الفصل) ، انظر ايضا : ابن رشد : « مناهج الادلة » ص : ١٦٤ .

(٢) بخصوص هذه الآراء وتقدها وموازنتها مع ما ذكره كتاب المقالات ، انظر كتابنا : « دراسات في الفرق والمقائد الاسلامية » ، ص : ٢١٤ ، وما بعدها ، ففيه غنية عن التفصيل هنا .

(٣) Tritton, A.S. « Muslim Theology », London, 1947, p : 56.

(٤) ابن قتيبة : « عيون الاخبار » ، ١/١٤٨ .

طالوت هذه المقالة عنه ، وصنّف في القرآن ، فكان اول من فعل ذلك في الاسلام»^(٨) . ويذكر الخطيب البغدادي : « ان بشرا المريسي المرجي، المعتزلي ، واحد كبار الدعاة الى خلق القرآن ، كان ابوه يهوديا صبغا بالكوفة »^(٩) .

وهناك جمع ثالث من الباحثين انتهى في اجتهاداته الى ربط المشكلة بتأثيرات الفلسفة اليونانية التي سبقت ورافقت حركة الترجمة ، ويضيف هؤلاء الى القول بان المشكلة انما تكاملت من حيث المضمون والشكل بما قل المتكلمون ، وخصوصا المعتزلة ، من حلول فلسفية للمشكلة استمدوها من الفكر اليوناني . يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الاول ، في الصفات : « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازلين . قال : ومن ثبت صفة قديمة فقد اثبت الهين ، وانما شرعت اصحابه فيها بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى ردّ جميع الصفات الى كونه : علما قادرا ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما :

(٨) ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » ، ٤٩/٧ .

(٩) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ٦١/٧ .

اعتبار ان للذات القدسية ، كما قال الجبائي ، او حالان ، كما قال
ابو هاشم . ومال ابو الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة ،
وهي العالية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة « (١٠) » .

واذا كان الخلاف قائما بين الباحثين في تحديد دور هذه العوامل
الاجنبية وفعاليتها وتشخيص عامل دون آخر في اثارة المشكلة ، فانه
من الوقائع المقررة الثابتة ان دراسة المشكلة ارتبطت ابتداء بمدرسة
كلامية كان على رأسها جهم بن صفوان الراسبي ، ومن ثم اقترنت
باسمه ، وصارت الجهمية علما على اولئك الذين احدثوا القول في
الصفات الالهية ، وامتدت انظارهم فيها الى نفيها - كما سنرى - .
يقول ابن تيمية : « أول من قال القرآن مخلوق ، الجعد بن درهم في
سني نيف ومائة وعشرين ، ثم الجهم بن صفوان » (١١) . ويقول
المقرئبي : « كان الجهم أول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد
المشرق ، وانه ظهر بعد عصر الراشدين ، قبل نهاية المائة الاولى

١٠. الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٧/١ ، وايضا : كتابه
« نهاية الاقدام في علم الكلام » ، ص : ١٨٠ .

١١. ابن تيمية : « الفتاوي » ، ٥/٥ ، كذلك كتابه : « الرسائل
والمسائل » : ٢٠/٣ .

للهمزة» (١٣) . ويقول ابن نباتة المصري : « كان الجعد بن درهم اول من تكلم بخلق القرآن من امة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية » (١٤) . والمعروف عن الجهم بن صفوان ، ان مذهبه في نفي الصفات مطلقا ، قد اقامه على ركنين ، هما :

أ - نفوي :

فكان يقول ، المماثلة هي الاشتراك في الاسم ، لذلك كان يقول : لا اصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كشيء ، وموجود ، وحى وعالم ومريد ونحو ذلك .

ب - فلسفي :

فثمة تلازم جوهرى بين مذهبه في نفي الصفات الالهية ، وفلسفته في الحرية الانسانية ، فقد نفى عن الانسان القدرة والاستطاعة ، فليس للانسان عنده قدرة ولا اختيار ، بل هو مجبر مسير في أفعاله ، والله

(١٢) القرطبي : « الخطط » ١٨٤/٤ .

(١٣) ابن نباتة المصري : « سرح العيون » ، ص : ١٨٦ .

تعالى يخلق فيه الافعال كما يفعلها في الحيوان والجماد ، ونسبتها الى الانسان نسبة مجازية ، فلا فعل في الوجود لموجود سوى الله تعالى .
لذلك اثبت الجهم لله تعالى صفة القدرة والخلق والايجاد لانه لا أحد من خلقه — فيما زعم — يوصف بالقدرة والخلق والايجاد^(١٤) .

واذا اعتبرنا المعتزلة نماء وتطورا طبيعيا في دائرة الفكر الديني للجهمية ، فان المشكلة انتقلت من الجهمية الى صفوف المعتزلة ، ثم سرعان ما تطورت واتسعت ، فانتهى أنظار شيوخ المعتزلة في المسألة الى اجتهادات وحلول مهما تباينت في التعبير والصياغة فانها اجتمعت وافقت على امر واحد صار ركنا ثابتا في تعاليم المدرسة من بعد ، واصلا من اصولها الخمسة اعني : نفي الصفات الالهية وانكار ان يكون لها وجودا زائدا ومستقلا عن الذات ، وهو المذهب الذي تناوله الفلاسفة في الاسلام — من بعد — بالتقرير والتبسيط والتوضيح . فكان الكندي ينزه الله تعالى — على غرار المعتزلة — « عن كل شبهة بالمحدثات ، ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة ، ولا يصفه الا بالوحدة المحضة ، وينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات

(١٤) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » - ٢٨٠/١ - البغدادي :
« الفرق بين الفرق » - ص : ١٢٨ ، وانظر كتابنا السابق ، ص : ٢٢٢
وما بعدها .

الأخرى ، من حيث وجودها المحسوس والمقول ^(١٥) . وعن الكندي
أخذ الفارابي وابن سينا تصورهما للوحدة والبساطة وهي التمدد
والكثرة عن ذات الله تعالى ، مع توضيح أوفى وشرح ومزيد بيان .
ف عند الفارابي وابن سينا ، الواحدية ، تتضمن معنيين متلازمين متصلين
بالضرورة هما : (١٦)

١ - الواحدية :

بمعنى نفي الشريك والنّد وال ضد عن الله تعالى ، فأحالوا وجود
اثنين يستغني كل واحد في وجوده عن الآخر ، فذلك شرك وتثنية
مطلقة ، أو وجود اثنين يحتاج كل واحد في وجوده الى الآخر ، فيكونا
تدوين متكافئين ، أو أن يكون احدهما ضد الآخر ، فيتمانعان .

ب - الواحدية :

— — — — —

(١٥) أبو ريده (الدكتور عبد الهادي) : « رسائل الكندي
الفلسفية » ، المقدمة ، ص : ٨٠ ، ورسالة الكندي في الفلسفة الاولى :
ص : ١٥٣ ، وما بعدها .

(١٦) انظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٣ — ٢٢٨ ، الفارابي :
« آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٢١ وما بعدها ، الفزالي : « تهافت
الفلاسفة » ، ص : ١٢٩ ، وكذا مقاصد الفلاسفة ، ص : ٢١٦ — ٢٢٣ .

بمعنى الوحدة والبساطة ، ونفي قبول الانقسام وطرده الكثرة
والتمدد من كل وجه عن الذات الالهية . ولما كانت الكثرة تتطرق - في
رأيهم - الى الذات من خمسة أوجه ، فقد منعوها بأوجهها الخمسة
عن الذات ، وهذه الوجوه هي :

الاول :

يقول الانقسام فعلا ، او وهما ، فلذلك منعوا ان يكون الباري
جسما ، لان الجسم الواحد ، لا يكون واحدا مطلقا ، فانه واحد
بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم بالكمية ، وهذا محال في
المبدأ الاول .

الثاني :

ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية
وانما في المبادئ كاتقسام الجسم الى الهولي والصورة ، فان كل واحد
من الهولي والصورة ، وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر،
فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شيء واحد
هو الجسم . وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه وتعالى . فلا يجوز ان
يكون الباري سبحانه صورة في جسم ، ولا هولي لجسم ، ولا
مجموعهما . اما منع مجموعهما فلملتين : احدهما انه منقسم بالكمية

عند التجزئة ، فعلا او وهما • والثانية : انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولي • ولا يكون مادة ، لانها تحتاج الى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشي آخر سواء • ولا يكون صورة ، لانها تحتاج الى مادة •

الثالث :

الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والارادة ، معاني قائمة بذاته تعالى زائدة عليها ، فان هذه الصفات ، ان كانت واجبة الوجود ، كان الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة فلزم منع اثبات صفات زائدة على ذاته •

الرابع :

كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل • فان السوادية سواد ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الناطقية في العقل ، فان الانسان حيوان ناطق ، والحيوان جنس ، والناطق الفصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة تتضمن

قسمة بالقول الشارح والحدّ ، وهو منفي عن الله تعالى اذ لا تتركب ذاته من امور ، يدلّ القول الشارح على تعددها (١٧) .

الخامس :

كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فان للانسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف اليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهي انه شكل تحيط به ثلاثة اضلاع ، وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية ، مقوّما لها ، ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية المثلث بصرف النظر في ان يكون لها وجود في

(١٧) يرى الاستاذ ولفسون ان هذا التصور البساطة والذي يتضمن نفي الثنية والكثرة بمعنى التركيب من الجنس والفصل مستبعد من فابلو ، اذ لم يكن ذلك معروفا في الفكر الفلسفي السابق عليه . ففي الفلسفة اليونانية ، تكافئ البساطة في المعنى مع نفي الجسمية ، وكانت تتضمن نفي الكثرة في الله تعالى بنفي قسمته الى (أ) بدن وروح (ب) الى العناصر الاربعة ، (ج) الجوهر والعرض ، (د) الى المادة والصورة . اما فابلو فقد جعل البساطة تتضمن اضافة الى ما سبق نفي القسمة الى اجزاء الحد والقول الشارح ، انظر مقالته :

Wolfsow, H.A. « Avisenna, Al-Gazali, and Averrose on Divine Attributes, p. 547.

وانظر الغارابي ، المصدر السابق ، ص : ٩ ، حيث يقول « الاول غير منقسم بالقول الى اشياء بها تجوهره » . ابن سينا : « النجاة » ص : ، حيث يؤكد قول الغارابي فيذكر :

الاعيان ام لا ، ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة ، كالسما ، او عارضا بعد ان لم يكن ، كماهية الانسان في زيد وعمر ، وماهية الاعراض والصور الحادثة . فهذا وجه كثرة يجب ان ينفي عن الله تعالى ، فلا يقال : له ماهية ، الوجود مضاف اليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب : ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية . اذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو مناقض لكونه واجبا ، ووجودا محضا^(١٨) .

(مذاهب المسلمين في الصفات)

اولا : مذهب المعتزلة والشيعة :

حاولت المعتزلة نفي الصفات الثبوتية كعمان اضافية قديمة وزائدة

(١٨) انظر : الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٥٠ ، وايضا : « المقاصد » ص : ١٧٦ .

على الذات الالهية ولهم في ذلك مناهج شتى مختلفة ، يمكن حصرها في اربعة طرق هي :

أ — اختصار الصفات واختزالها الى صفتين رئيسيتين هما : العلم والقدرة ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران عقليان للذات القديمة ، كما كان يقول ابو علي الجبائي ، او حالان ، كما قال ابنه ابو هاشم ، ومال ابو الحسين البصري ، الى رد الصفات جميعها الى صفة واحدة ، هي : العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ، كما يلاحظ الشهرستاني وغيره من متكلمي اهل السنة^(١٩) .

ب — بتفسير الصفات الايجابية تفسيراً سلبياً كان له عند شيوخهم صوراً متعددة ، ولكنها تتفق جميعاً في الغاية المقصودة وهي تقي اثبات معان اضافية زائدة على الذات . فكان ابو الهذيل العلاف يقول : « اذا قلت ان الله عالم ، اثبت له علماً هو الله ، ونفيت عنه الجهل . واذا قلت : الله قادر ، اثبت له قدره هي الله ، ونفيت عنه العجز . واذا قلت : الله حي ، اثبت له حياة هي الله ، ونفيت عنه

(١٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢٨٣/١ ، الدواني : « شرح العقائد القصيدة » ، ص : ٢٧٩ ، وما بعدها .

الموت ، وهكذا في سائر الصفات » (٢٠) . اما النظام فكان يقول :
 معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه . ومعنى قولنا :
 ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه . ومعنى قولنا : ان الله
 حي ، اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات » (٢١) .
 وقد ير النظام اختلاف الاسماء والصفات ، بقوله : « ان صفات الله
 اختلفت ، لا ، لاختلاف في ذاته ، وانما لاختلاف ما ينفي عنه من
 المتضادات ، كالجعل والعجز والموت ، اما ذاته : فواحدة لا اختلاف
 فيها . وهذه ذات الحجة التي يسوقها الفارابي وابن سينا - كما
 سنرى - .

ج - اثبات الصفات والقول بانها عين الذات ، وهو ما يمثل
 الخط العام في منهجهم . فلقد حاولت المعتزلة شأنها في هذه المسألة

(٢٠) الاشعري : المصدر نفسه ، ١/١٦٥ ، ٢/٤٨٥ .

(٢١) المصدر السابق ، ص : ١١٦ ، ٤٨٦ . سبق اثنان من المتكلمين
 الاول شيوخ المعتزلة والفلاسفة ، في تفسير الصفات تفسيراً سلبياً ،
 وهما : ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار . ولقد اوضحنا في
 كتابنا « دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية » ، ص : ٢٢٤ ، وما
 بعدها « بان البايونوس ، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد كان اول من
 اتهم هذا الطريق وعنه اخذ التفسير السلبى فلاسفة المدرسة الاقلاطونية
 المحدثة ، وخاصة افلوطين صاحب التاسوعات ، وفابليو الاسكندراني
 وكذلك اخذ به بعض آباء الكنيسة المتأخرين ، خصوصاً يوحنا الدمشقي » .

كغيرها من المسائل الدينية ، الجمع والتوفيق بين الدين والفلسفة فلم ينكروا الصفات الايجابية جملة ، لانهم رأوا ان ذلك ينتهي بهم الى التعطيل التام ، بل قالوا : ان لله صفاتا هي عين ذاته ، بمعنى ان الصفة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارج الذهن . فكان ابو الهذيل العلاف يقول : « الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، وقادر بقدره وقدرته ذاته ، وهكذا في سائر الصفات » (٣٣) .

وقد تجرد الرد على القول بعينية الصفات جمهور المتكلمين من الاشاعرة ، امثال الاشعري ، صاحب المدرسة ، والبغدادي والشهرستاني ، وكذلك فعل ابن رشد ، من بعدهم . يقول البغدادي في التشنيع عليهم : « اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدره . ولو كان كذلك لاستحال أن يكون علما قادرا ، لان العلم (صفة) لا يكون علما (موصوفا) ، والقدرة لا تكون قادرا » (٣٤) . اما ابن رشد فيذكر في الرد عليهم « قول المعتزلة ان

(٢٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص : ٧٦ ، الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/ ٦٢ .

(٢٣) البغدادي : المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، التفتازاني « شرح المقائيد النافية » ، ص : ٧٥ .

الذات والصفة شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها ، وذلك يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم » (٢٤) .

واضافة لما سبق ، فقد انتقد القدماء ما في المنهج الاعتزالي في فهم الصفات من تعارض وتناقض . فلقط خرجوا على مذهب النفي وناقضوا نظريتهم الاساسية في صفتين اذ قالوا : ان الله يريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات و اضافوا بان الارادة يخلقها الله تعالى في غير محل ، واما الكلام فيخلق في جسم جماد ويكون هو المتكلم به . وقد تعرض الغزالي لهذا القول بالتنسيق فقال فيه : « والعجب من قولهم (أي المعتزلة) ان الارادة توجد لا في محل ، فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة ، بل الكلام . فلم قالوا : يخلق

(٢٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٦ ، وانظر ايضا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٥٤ (نشرة الاب بويج) حيث يقول : « وذهب المعتزلة الى ان الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم ان كلا المضافين شيء واحد ايضا ، وهو خلف » .

الاصوات في محل ، فلتخلق في غير محل . فان لم يعقل الصوت الا في محل ، لانه عرض وصفة ، فكذا الارادة » (٢٥) .

د - اما المنهج الرابع الذي سلكه المعتزلة في نفي الوجود الزائد للصفات ، فهو تفسيرها باعتبارها احوالا ، ومن ذهب اليه ابو هاشم الجبائي ، فكان يقول : « اذا قلنا ان الله عالم ، اثبتنا لله حالة خاصة هو العلم ، وهو وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا : ان الله قادر اثبتنا حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا ، وهكذا في سائر الصفات ، وتأتي فوق هذه الاحوال ، حالة اخرى عامة توجبها كلها . وكان الجبائي يقول : ان هذه الاحوال لا تقدر على معرفتها على افراد ، فهي على حالها : لا موجودة ولا معدومة ، لانها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات ، وهذا يعني تعدد القدماء ، وهو شرك ، ولا معدومة لان المعدوم في رأيه شيء . ولا هي معلومة باففرادها لانها لو علمت لصارت اشياء ايضا ، لان من رأيه انه : لا تعلم الا الاشياء والذوات . ولا هي مجهولة ولا قديمة لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في أخصّ اوصافها ، والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعسم ،

(٢٥) الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٩ ، ٦١ .

فتصبح آلهة . وعلى هذا التصور والفهم تستحيل الاحوال الى وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات ، فهي ليست مدركة على انفراد وتترك بعلاقتها مع الذات فقط (٣٦) . وقد رد المتكلمون والفلاسفة نظرية الاحوال بناء على مبدئي الذاتية وعدم التناقض فقالوا : انها ضرورية البطلان لان الشيء اما موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما (٣٧) .

ثانيا : مذهب الفلاسفة (٣٨) :

ذهب الفلاسفة في الاسلام الى نفي الصفات الالهية نفيًا تامًا ،

(٢٦) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/ ٨٥ . كذلك : « نهاية الاندفاع » - ص : ١٣٣ .

(٢٧) ابن المطهر الحلي : الباب الحادي عشر - « باب الصفات » .

(٢٨) الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣١ ، حيث يقول : « وكذلك الحال في انه ليس يحتاج في ان يعلم الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيلة ، خارجة عن ذاته ، ولا في ان يكون معلوما الى ذات اخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم ويعلم وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد » . وانظر ايضا : ابن سينا : « التجاع » ، ص : ٢٤٩ ، فصل في تحقيق وحدانية الاول بان علمه لا يخالف قدرته وادارته وحياته في المفهوم ، بل ذلك كله واحد ولا يتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد المطلق » .

فلا يجوز في مذهبهم ان يكون لله تعالى صفة زائدة على الذات .
 وقالوا : ان هذه الاسماء وردت شرعا ، ويجوز اطلاقها لله تعالى ،
 ولكن ترجع الى ذات واحدة ، فلا يجوز اثبات صفات زائدة على
 ذاته ، كما يجوز في حقنا ، ان يكون علمنا وقدرتنا اوصافا زائدة على
 ذاتنا ، لان ذلك يوجب - على مقتضى مذهبهم في وجوه الكثرة -
 التعدد والكثرة في الذات الالهية . وقالوا : ان الذات الالهية ، من
 حيث انه مبدأ لاكتشاف الاشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الانكشاف
 على ذاته : ذاته ، كان عالما بذاته . وكونه مبدأ صدور الفعل والاثر
 بالاختيار عنه فهو قدره ، وهكذا يقال في سائر الصفات . واضافوا :
 ان هذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغايرة للذات ، ولذلك قيل
 عن مذهبهم : « محصول كلامهم نفي الصفات ، واثبات غاياتها
 وتائجها » (٢٩) . وقد استدل الفلاسفة على مذهبهم بحجج ،
 اشهرها :

(١) قالوا : ان كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا
 ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما ان : (١) يستغني كل واحد عن الآخر في

(٢٩) الدواني : « شرح المقائيد العضدية » ، ص : ٢٧٩ .

وجوده ، أو (ب) يفتر كل واحد الى الآخر ، أو (ج) يستغني الواحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر . فان فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود ، وهو التثنية المطلقة ، وهو محال . واما ان يحتاج كل واحد منهما الآخر ، فلا يكون اي واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود : ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى الغير فذلك الغير علة ، اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره . وان قيل : احدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر . ومهما كان معلولا ، افتقر الى سبب ، فيؤدي ان يرتبط واجب الوجود بسبب .

(٢) وقالوا : ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن ايضا داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالاضافة اليه ، وان كان دائما له ، ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما للماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاتها . واذا كان عارضا كان تابعا للذات ، وكانت الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود . وبعبارة اخرى اذا كانت الصفات اضافية وزائدة فان هذه الزيادة تجعلها عارضة ، بمعنى انها لم تكن ثم صارت ، وذلك من سمات الحدوث ، فكان النتيجة ،

ان الذات الالهية طرأ عليها تغير ، وذلك ممتمنع ، لانه لو جاز لوجب القول بأن الذات محل للطوارئ والمحدثات ، فيكون الباري جسماً ، وهو محال (٣٠) .

لهذه الاسباب قالوا : ان الباري لا يوصف الا باوصاف سلبية محضة ، أو اضافية محضة ، أو مؤلفة من اضافة وسلب ، والسلب والاضافات ، لا توجب تعدداً أو كثرة في ذاته . فذات الاول واحدة ، وانما كثرة الاشياء ، باضافة شيء اليه ، أو اضافته الى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الاضافة توجب كثرة . مثال ذلك ، اذا قيل له : (اول) ، فهو اضافة الى الموجودات بعده ، واذا قيل : (مبدأ) ، فهو اشارة الى ان وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو اضافة له الى معلولاته ، واذا قيل : (موجود) ، فمعناه معلوم ، واذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجود ، مسلوباً عنه الحول في موضوع ، وهذا سلب ، واذا قيل : (قديم) ، فمعناه سلب العدم عنه اولاً ، واذا قيل : (باق) ، فمعناه سلب العدم عنه آخراً ، واذا قيل : (واجب الوجود) ، فمعناه انه موجود لا علة

(٣٠) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٧ ، وانظر الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٦ ، المقاصد ، ص : ٢٢٣-٢٢٤ ، المقالة الثالثة في الصفات .

له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعا بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلب ، وجعله علة لغيره ، إضافة . وهكذا يتولد من وصفي الإضافة والسلب ، أسام كثيرة له لكنها لا توجب كثرة وتمتددا في ذاته (٢١) .

ثالثا : تفسير الإشاعة :

يقف مذهب أهل السنة ، ممثلا في مدرسة الاشاعرة ، على الطرف

(٢١) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٥١ ، حيث يقول : « ... الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان موجود . ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين به هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس واحد منهما موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا ولا منافية ، وانظر الفارابي ، المصدر السابق ، ص : ٤٢ ، حيث يقول : « والأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا ، منها ما يدل على ما هو الشيء للشيء في ذاته ، لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر خارج عنه ، مثل الموجود ، الواحد والحي ، ومنه ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة الى شيء آخر خارج عنه ، مثل العدل والجواد ... » وامثال هذه الأسماء ، متى نقلت وسم بها الاول ، فصدنا ان يدل بها على الإضافة التي له الى غيره بما فاض منه من الوجود . فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءا من كماله ، ولا أيضا نجعل ذلك الكمال ، المدلول عليه بذلك الاسم ، قيامه بتلك الإضافة . بل ينبغي أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة ، وعلى أن قوام تلك الإضافة لذلك الجوهر ، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم . قارن : « مقاصد الفلاسفة » ، ص : ١٥٨ وما بعدها .

المقابل للمذاهب الفلاسفة والمعتزلة ، ممن انكروا بصورة او اخرى الوجود الزائد للصفات على الذات الالهية . فقد اثبت الاشاعرة للصفات ازالة قديمة زائدة على الذات ، قائلة بها ، فهو عالم يعلم ، قادر بقدره ، حيّ بحياة ، مريد بإرادة ، وهكذا في سائر الصفات . فالصفات في مذهبهم تدل على معان زائدة على مفهوم الذات ، فهي ليست القاضيا مترادفة . وحجتهم فيما ذهبوا اليه هي قياس الغائب على الشاهد ، فقالوا : كما لا يجوز عقلا ان توجد ذات الانسان الا اذا كانت له صفات زائدة عليها ، ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الاخرى ، كذلك لا يجوز ان توجد الذات الالهية من غير صفات زائدة على الذات . الا ان الاشاعرة خوف الوقوع في التعدد اضافوا محترزين : ان الصفات لا يقال : هي هو ، لان ذلك تعي النصفة وقول بعينيتها ، وهو مذهب المعتزلة ، كما رأينا ، ولا يقال : هي غيره ، لانها لو كانت غيره لاصبحت ذواتا مستقلة قائمة بنفسها ، وذلك يوجب التعدد والكثرة ، بل يقال ان الذات ومعهما الصفة قديمة من غير وجود تغاير ، لان الصفة ليست ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الذات ، ولا منفكة عنها^(٣٢) . وقد ردّ نفاة الصفات على مذاهب الاشاعرة ووصموه بالشناعة وقالوا : ان اثبات صفات زائدة على

(٣٢) الشهرستاني : « نهاية الاقدام » . ص : ٢٠٠ . الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٤ .

الذات يؤدي الى ان يكون الباري تعالى جسما ، لانه يقضي بأن هناك صفة وموصوفا ، وحاملا ومحمولا كما هو الحال في الشاهد ، وهذا حال الجسم ، ذلك لان الذات الالهية لا بد وان تكون اما قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، وذلك حلول واعتراض وطرؤ تغير على الذات ، وهو ممتنع في حقه تعالى ، واما ان يكون كل واحد من الذات والصفة قائمة بنفسه ، وذلك تعدد وشرك . فيقول ابن رشد معترضا على منزههم : « ويلزمهم على هذا - أي اثبات صفة زائدة - ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا : انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالالهة كثيرة ، وهذا قول النصارى الذين زعموا : ان الاقائيم ثلاثة » (٣٣) .

العلم الالهي بالممكنات ، اهو كلي ام جزئي ؟

يرى الفلاسفة في الاسلام - الفارابي وابن سينا - ان الله تعالى عالم بسائر الموجودات واجناسها « فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في

(٣٣) ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ - ١٦٦ .

الارض ولا في السماء» ، « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » ، الا انهم ذهبوا الى ان علمه بهذه الجزئيات المادية المتغيرة ليس مما يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ، بل يعلمها بعلم اسبابها الكلية . ويرى الفزالي ، ومن بعده المتكلمون عموما ، في هذه دعوى خطيرة تستوجب التقيح والتشنيع بل والتكفير ، لانهم حملوا دعوى الفلاسفة على وجه يفيد : انه تعالى لا يعرف احوال الممكنات ، وافعال العباد ، اضافة الى الزمان ، فلا يتصور ان يعلمها ، وهذا يعني بدوره انه : لا يعلم بعض المعلومات — تعالى عن ذلك علوا كبيرا — وهذه قاعدة ان اعتقدها فقد استأصلوا بها الشرائع بالكلية وهي مما تستوجب التشنيع والتكفير (٣٤) .

وليبيان مقصود الفلاسفة من دعواهم ، على الوجه الموضوعي ، لا بد من ايرادها مفصلا ثم معارضتها مع دعوى المتكلمين ، ومن ثم الاشارة الى اوجه التضاد والتناقض بين الموقعين .

(٣٤) الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٤ . وانظر ايضا : « مقاصد الفلاسفة » ، ص : ٢٣٣ ، وقد نقل الرازي في « المباحث الشرقية » عن الفلاسفة عموما قوله : « اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، انكروا علم الواجب بالجزئيات » ، انظر : الدواني : « شرح القصائد المعشدية » ، وتعليقات الشيخ محمد عبده ، ص : ٣٤٨ ، واكد ذات المعنى ، في شرح الاشارات ، ٧٧/٢ .

أما دعوى الفلاسفة ، فتركز في جوهرها على أن العلم الإلهي لو تعلق بالجزئيات المادية الحادثة المتغيرة والمشكلة لاوجب ذلك تغيرا في ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه ، من جهة ، ولأن إدراك الجسمانيات المشكلة ، لا يكون في نظر الفلاسفة إلا بألة جسمانية . « ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فهما تغير المعلوم تغير العلم ، ومهما تغير العلم تغير العالم ، إذ العلم ليس من الصفات الإضافية أو السلبية التي إذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، بل العلم من صفات الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات . ولا يمكن أن يقال أن للذات علما واحدا ، فيصير علما بالكون ، بعد كونه علما بأنه سيكون ، ثم هو يصير علما بأنه كائن ، بعد أن كان . فالعلم واحد وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، وتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى » (٣٥) .

وبناء على ما سبق ولتجاوز الصعوبة لزم القول بأنه تعالى يعلم الجزئيات بأسبابها ، بنوع كلي ، ليس فيه إشارة الى وقت وزمان ،

(٣٥) انظر : « تهاافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٨ ، ومقاصد الفلاسفة ، ص : ٢٣٣ - ٢٣٤ .

فيبقى عارفا بها اذلا وابدا ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، ومع ذلك
فجميع احواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الامر كذلك .

يقول ابن سينا : « لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع
تغيرها ، من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو نيته .
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها انها : موجودة غير معدومة ،
وتارة يعقل منها : انها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ،
فيكون واجب الوجود متغير الذات . ثم ان الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ،
وان ادركت بما هي مقارنة المادة وعوارض مادة ووقت متشخص ، لم
تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخلية . ونحن قد بينا في كتب اخرى :
ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فان ما ندركها من
حيث هي محسوسة ، وتخليها بآلة متجزئة . وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود ، نقص له ، كذلك : اثبات كثير من التعقلات .
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا

يعزب عن علمه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» (٣٦) .

ان هذا الفهم للعلاقة بين المدرك والاشياء المدركة ، وجواز لون من الادراك لله تعالى للاشياء دون لون ، اقامه الفلاسفة على ركنين ، هما :

(١) مبدا البساطة :

فالفلاسفة بناء على مذهبهم في ان الاول غاية في البساطة ، ليس بجسم ، هو وحدة مطلقة ، غير منقسم وغير مادي ، فهو عقل خالص ، يرون انه تعالى عالم بذاته ، فهي مكتشوفة له على ما هو عليه بحقيقته ، وحقيقته انه وجود محض ، وانه علة الموجودات كلها . واذا علم ذاته ، وعلم انه مبدأ الكل ، صار عالما بالكل . لانه لما علم نفسه مبدا لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته لا محالة على سبيل التضمن . ومع هذا فان هذا العلم بالكل لا يؤدي الى كثرة في ذاته ، ولا يستوجب تغيرا في علمه ، لانه مستمد من الامر البسيط الكلي ، ومثله بالمقايضة

(٣٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٤٦ - ٢٤٧ .

للعلم الانساني ، مثل العالم المتيقن من علمه عندما يستثني في مسألة
مخصصة ، فيعلم من نفسه ابتداءً و يقينا بأنه محيط بالجواب جملة ،
ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً
من الامر البسيط الكلي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث
من ذلك الامر الكلي في ذهنه صورة مفصلة ويعبر عنه عبارة عبارة ،
ويوردها مقدمة مقدمة الى ان يستوفي في ايضاح ، ما كان في نفسه من
الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على
تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل ، خلاق
له ، وهو اشرف من التفصيل » (٣٧) .

(٢) صور التغير في الاشياء :

يرى ابن سينا ، ان تغير صفة الاشياء على وجوه ، بعضها مما
لا يجوز بالمقايضة اثبات معرفتها لله تعالى ، وبعضها ممتنع فيجب نفيها ،
لان العلم بها موجب للتغير في الذات الالهية ، وهذه الوجوه هي :

(٣٧) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٢٧ ، الفارابي : « آراء
اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣٠ - ٣١ . وقارن بذلك : النزالي ،
« التهاوت » ، ص : ١٧٦ ، وما بعدها ، والمقاصد ، ص : ٢٢٩ .

أ - تغير في صفة هي عرض للشيء ، لكن ليس له تعلق بالغير ،
كأن يسود الذي كان أبيض ، فذلك يتضمن استحالة صفة متقكرة ،
غير مضافة ، وهو ما لا يجوز إثباته في حق واجب الوجود •

ب - تغير في صفة ترجع الى اضافة الذات الى فعل صدر عنها ،
وهو ما يجوز إثباته في حق واجب الوجود ، فتجوز فيه كثرة
الاضافات بوجوده مختلفة الى الافعال الصادرة عنه ، ومثاله كما يقول
ابن سينا : « ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، فلو عدم
ذلك الجسم ، استحال ان يقال : انه قادر على تحريكه ، فاستحال اذن
هو عن صفة ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في اضافته ، فان كونه
قادرا صفة له واحدة ، تلحقها اضافة الى امر كلي ، من تحريك اجسام
بحال ما مثلا ، لزوما اوليا ذاتيا ، ويدخل في ذلك زيد وعمر ، وحجارة ،
وشجرة ، دخولا ثانيا ، فانه ليس قادرا ، متعلقا به الاضافة المعينة ،
تعلق ما لا بد منه ، فانه لو لم زيدا اصلا في الامكان ولم تقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ، ما ضرَّ ذلك في كونه قادرا على التحريك ،
فاذن اصل كونه قادرا ، لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء ،
بل انما تتغير الاضافات فقط » •

ج - تغير صفة هي عرض للشيء ، لكن له تعلق بالغير ، فان
العلم للانسان عرض ، لكن له تعلق بالغير ، وهو المعلوم ، فهما تغير

الموضوع ، تغير العلم به ، ومثله « ان يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالما بان الشيء آيس ، فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا ، فان كونه عالما بشيء ما ، تختص الاضافة به حتى كانه اذا كان عالما بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزء جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا ، تلزمه اضافة مستأنفة ، وهينة للنفس مستجدة ، لها اضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا ، له هيئة واحدة ، اضافات شتى ، فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه ، من عدم ووجود ، وجبه ان يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في اضافة الصفة نفسها ، بل وفي الصفة التي تلزمه تلك الاضافة » . فهذا وجه تغير في الذات يلزم ضرورة للتغير الحاصل في المعلوم الذي هو موضوع الادراك ، وهو مما لا يجوز اثباته في حق واجب الوجود وهو الوجه الذي بنى عليه الفلاسفة نفي علمه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة (٢٨) .

وقياسا على ما سبق ، فان الجزئيات ينبغي ان لا تكون موضوعا للعلم الالهي ، علما زمانيا متغيرا ، بل على الوجه الذي لا يتغير بتغير الزمان ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بقوله « ان واجب الوجود يعلم

كل شيء على نحو كلي » ، فلو كان العلم بالحوادث الكائنة والفاصلة، علما زمانيا ، أي مختصا بزمان ، دون زمان ، فيتحقق العلم بها في زمان ، وعلمه في زمان آخر ، لصار متغيرا ، فوجب ان يكون العلم بها على نحو آخر لا يدخل تحت الزمان ، أي علم بالاسباب الكلية ، وهي امور ثنائية واحدة ، ازلية ابدية ، فيتجاوز العلم المتغير ويتصل بالثابت ، فيكون واحدا ، يقول ابن سينا : « فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات ، علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، ان تتغير ، بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالي على الزمان والدمر » (٢٩) .

مناقشة الغزالي للفلاسفة :

بنى الغزالي نقده الهادم لمذهب الفلاسفة في الصفات الالهية على دعامة اساسية هي مناقشة دليلهم المشهور في التفرقة بين نوعين من الوجود هما : الواجب بذاته ، والممكن الوجود في ذاته ، والذي اتخذوه سبيلا الى اثبات وجوب الوجود ، وفرغوا منه دعوى بساطته المطلقة ، ونفي الكثرة فيه لازما ، ومن ثم رد الصفات المعنوية ، كمعاني اضافية زائدة على الذات قائمة بها ، على اساس ان البسمامة — كما اشرفا — تتنافى مع الكثرة في صورها المختلفة ، ومنها الكثرة التي تتج عن اثبات صفات ، هي معان زائدة على الذات قائمة بها .

وأول ما يلاحظه الغزالي في الأمر ، هو وجوب تحديد المعنى المقصود من مصطلح « واجب الوجود » ، بنية تتجاوز ما في المناقشة من إبهام وتلبيس ، ولزوم حصره في معنى محدد مخصوص يستفاد منه القول بـ « موجود لا علة لوجوده » ، بل علة وجوده ذاته ، وهو علة لغيره » اذ الدليل — في رأي الغزالي — لا ينتهي الا الى هذا القدر ، ولا يدل على غيره ، فدعوى غيره — اي بساطة الاول — تحكم لا يقوم على سند ما •

يقول الغزالي :

« لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا ان يراد بالواجب : ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن : ما لوجوده علة زائدة على ذاته • فان كان المراد هذا ، فلنرجع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى انه له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة عنه • وان أريد بلفظ الممكن ، غير ما اردناه ، فهو ليس بمفهوم • فان قيل : فهذا يؤدي الى ان يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال •

قلنا : ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم انه محال » (٤٠) .

فالدليل في نظر الغزالي ينتهي الى اثبات موجود ، لا ارتباط لوجوده بعلة خارجية بجهة من الجهات ، فاذا كان المراد هذا ، وينبغي ان يحصر فيه ، فليترك لفظ واجب الوجود ، لانه منشأ التلبيس ، وليستعاض عنه بالقول « بموجود لا علة له ، ولا فاعل ، يستحيل فيه التباين والتعدد ، فاذا كان الدليل لا ينتهي الا الى هذا القدر ، فان دعوى البساطة ، والقول بان الذات لا تقبل التركيب من الذات والصفة ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، دعوى من غير دليل برهاني ، وهذا هو الجانب السلبي من المناقشة .

ثم يتقدم الغزالي لمناقشة بنية الدليل ، فيقول :

« نوع وجوب الوجود لذات واجب الوجود ، وهل هو لذاته أو لعلة ، تقسيم خطأ في وضعه . ذلك ان لفظ واجب الوجود ، فيه اجمال ، ومدعاة للتلبيس ، فاما أن يكون القصد منه (أ) وصفا ثابتا

(٤٠) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٤ .

لواجب الوجود ، سوى انه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه . اذ الذي يستفاد من اللفظ نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال لذات أو لعلة ، (ب) أو يراد بلفظ وجوب الوجود ، نفي العلة . واذا كان ذلك كذلك ، فلم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما (الذات والصفة) ، وليس احدهما علة للآخر . فقول الفلاسفة ان الذي لا علة له ، لا علة له لذاته ، او لسبب ، تقسيم خطأ . لان نفي العلة ، واستثناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة ، لان قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه : لذاته أو : لا لذاته .

واذا ثبت ان الدليل لا يستفاد منه الا اثبات موجود لا علة له خارجة عن ذاته ، فينبغي ان يناقش امر الصفات ، لا من جهة البساطة المحضة ، ولا من جهة الواجب والممكن المدعاة للتليس والابهام ، وانما من جهة موجود لا علة لوجوده . فاذا تعارض اثبات الصفات لله تعالى ، مع تصورنا اياه ، موجودا لا علة له ، نفينا الصفات ، وانكرنا ان تكون معاني اضافية زائدة على الذات ، واذا تبين انه جائز ، لزم اثبات الصفات .

وقد سبقت الاشارة الى ان الفلاسفة قالوا في نفيهم للصفات ، ان الالهية لو تركبت من ذات وصفات زائدة على الذات ، فلا يظن

الامر من احتمالات ثلاث كلها باطلة : ان يستغني كل واحد عن الآخر ،
أو يفتر كل واحد في وجوده الى الآخر أو ان يستغني واحد في وجوده
وفتر الآخر . ويتجاوز الغزالي في مناقشته للدليل الوجهين الاول
والثاني لاستحالتها الظاهرة ، ويناقش الوجه الثالث المتمثل في قولهم :
ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود ، فيقول معترضا عليه « .

يقال لهم : ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة ، فلم
قلتم ذلك ؟ . ولم استحال ان يقال : كما ان ذات واجب الوجود قديم ،
ولا فاعل له ، فكذلك صفة قديمة معه ، ولا فاعل لها . وان اردتم
بواجب الوجود ان لا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل
لذلك ؟ .

فان قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية
ولا قابلية ، فاذا سلم انه له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا . قلنا :
تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على
ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وانما دل على اثبات طرف
ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل الا على هذا القدر ،
وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما انه
لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقرة في ذاته . فليطرح لفظ واجب

الوجود فانه يمكن اللبس فيه ، فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكم .

فان قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضا الى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة الى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا ، وقلنا : ان الصفة في ذاته ، وليس ذاتة قائمة بغيره ، كما ان علما في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ... فكما يتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا^(٤١) .

رد ابن رشد على الفزالي والتكلمين عموما :

(٤١) المصدر السابق ، ص : ١٥٩ - ١٦١ .

يرى ابن رشد ان البحث في الصفات الالهية عموما ليس مما نبتة اليه الشرع بل هي من البدع التي حدثت بعد زمن النبوة ، فصار المتكلمون يسألون عن هذه الصفات : هل هي الذات ، أم زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية ، أو صفة معنوية ، واعني بالنفسية : التي توصف بها الذات لنفسها لا يقام معنى فيها زائد على الذات ، والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ^(١٢) . ويستطرد ابن رشد معينا على المتكلمين خوضهم في هذه المشكلة منتقدا مواقفهم قائلا « والذي ينبغي ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا . واعني هنا بالجمهور كل من لم يمن بالصنائع البرهانية . وسواء كان حصلت له صفة الكلام أو لم تحصل له . فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا ^(١٣) .

(١٢) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ .

(١٣) المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

وانطلاقاً من هذا الموقف الذي يرى صاحبه معه ان علم الكلام ، صناعة جدلية ، لا تقدر على معرفة حقيقة الامر من الصفات ، انبرى ابن رشد لبيان ضعف مواقف الاشاعرة والمعتزلة ، معا في الصفات فيذكر منتقدا ... فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة عن الذات . فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد قائم بنفسه ، فالآله كثيرة . وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة : اقانيم الوجود والحياة والعلم ... وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب : ان الذات والصفات شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم (٤٤) .

(٤٤) المصدر اعلاه ، ص : ١٦٥ - ١٦٦ ، وانظر ايضا : تنهافت
التنهافت ، ص :

واما بشأن العلم الالهي وصلته بالممكنات والحوادث ، فالذي يراه ابن رشد ، هو وجوب اثبات العلم للصانع الموجد للعالم على الوجه الذي نبه اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير » ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في اجزائه ، اعني صنع بعضها من اجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع ، انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب ان يكون عالما به ... وهذه الصفة هي صفة قديمة ، اذ لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقت ما . ولكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا ، فيقال ما يقوله المتكلمون : انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم ، فانه يلزم عن هذا ان يكون العلم بالمحدث ، في وقت علمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا امر غير معقول » (٤٥) .

اما كيف يعقل الباري الحوادث ، فيرى ابن رشد انه من الممتنع ان يقال انه ، يعقل مقولات كثيرة دفعة واحدة ، كما يرى ثامسطيوس ، أو انه يعقلها بعلم كلي لا جزئي ، كما يقول ابن سينا ، فكلما القولين فاسد ، اذ الحق في المسألة ان علمه تعالى لا يوصف لا بالكلي ولا

(٤٥) المصدر اعلاه ، ص : ١٦٠ .

بالجزئي ، فلا يقال في الله تعالى « انه يعلم حدوث المحدثات ، وفساد الفاسدات ، لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام » بل يكفي بهذا الخصوص باثبات العلم لله ، وانه عالم بالشيء قبل ان يكون ، على انه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان ، على انه قد كان ، وعالم بما قد تلف انه قد تلف في وقت تلفه^(٤٦) . ويحذر ابن رشد من الوقوع في خطأ المقايضة بين علم الله تعالى وعلمنا رغم ان اسم العلم مقول على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وانما لا تجوز المقايضة لسببين جوهرين هما :

١) ان علم الله يسبق المعلوم ، فهو علة له . اما علم الانسان ، فهو متأخر عن المعلوم ومعلول عنه ، واذا يكون علم الله في غاية التمام والكمال ، كما يكون شاملا لكل ما كان عنه مباشرة او بطريق غير مباشر يقول ابن رشد « الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الوجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته ، فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم . وذلك ان علمه هو سبب الموجود ، والموجود سبب علمنا ، فعلمه سبحانه لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي ، لان الذي علمه كلي فهو عالم بالجزئيات التي هي بالفعل

(٤٦) المصدر السابق : ص : ١٦١ .

بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلّي انما هو علم بالامور الجزئية . واذا كان الكلّي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلّي . وأبين من ذلك الا يكون علمه جزئيا ، لان الجزئيات لا نهاية لها ، ولا يحصرها علم « (٤٧) فوجب القول ان علم الله هو ضرب آخر من العلم .

(٢) ان علمنا بالموجودات الجزئية الحادثة يكون بالحواس ، فإننا ندركها بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ، فلم يكن ادراكنا لها عقليا ، بل محسوسة متخيلة ، والصور المحسوسة ، انما ندركها من حيث هي محسوسة ، وتتخيلها بألة متجزئة لذا فان هذا النوع من الادراك لا يمكن ان يوافق الموجود الاول . وبناء على ما سبق ولاختلاف تعلق العلمين بالموجودات ، استحال قياس احدهما على الآخر (٤٨) .

(٤٧) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ٤٠ . (نشرة الاب بويج) .

(٤٨) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ج : ٣ ، ص : ١٧٠٧ .
(عن الدكتور ماجد فخري : ابن رشد ، ص : ٩٠) .

فهرست المراجع

(١) المصادر القديمة

- (١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت : ١٩٦٩ .
- (٢) ابن التميمي : كتاب الفهرست ، طبعة فلوجل ، لايبزك : ١٨٧١ .
- (٣) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد رشيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
- (٤) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة اوفسيت ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- (٥) - ابن رشد : تهاافت التهاافت ، نشر وتحقيق الاب بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ .
- الكشف عن مناهج الأدلة ، تحقيق الدكتور محمود فاسم ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ .
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، طبعة القاهرة ، بلا تاريخ .
- تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٤٨ .
- (٦) ابن سينا : رسالة اضحوية في امر المصاد ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

- كتاب النجاة ، طبعة الكردي ، ١٩٣٨ .
- الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .
- مبعث عن القوى النفسية ، تحقيق فان دايك ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .
- (٧) ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، بيروت ، ١٩١٢ .
- (٩) الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتز ، اسطنبول ، ١٩٢٩ .
- (١٠) البافلائي : كتاب التمهيد، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت، ١٩٥٧ .
- (١١) البندادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩١٢ .
- اصول الدين ، اسطنبول ، ١٩٢٨ .
- (١٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
- (١٤) امام الحرمين الجويني : الارشاد الى فواطع الادلة في الاعتقاد ، تحقيق المستشرق الفرنسي لوييساني ، باريس ، ١٩٣٨ .
- (١٥) فخر الدين الرازي : محصل آراء المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
- كتاب الاربعين في اصول الدين ، حيدر آباد ، ١٩٣٥ .
- التفسير ، مفاتيح النيب ، القاهرة ، ١٨٩٠ .
- ١٨٩١ (ثمانية اجزاء) .

(١٦) الروزني : تاريخ الحكماء ، تحقيق يوليوس ليبيرت ، لايبرك ، ١٩٠٣ .

(١٧) سمدايا القيومي : كتاب الإيمان والاعتقادات ، تحقيق لاندوير ، ليدن ، ١٨٨٠ .

(١٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، على هامش الفصل لابن حزم الأندلسي ، مصر ١٩٢٨ - ١٩٢٩ .

(١٩) الفسزالي : المقصد من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ .

— تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا — سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٥٥ .

— مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا — سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٦١ .

(٢٠) الفسارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

— الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

— احصاء العلوم ، حققه الدكتور عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

(٢١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٢) المصادر العربية الحديثة

(١) الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .

(٢) الدكتور البير نصري نادر : ابن سينا والنفس البشرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٠ .

- (٣) الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٧١ .
- (٤) الدكتور حسام محي الدين الالوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .
- (٥) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٨ .
- (٦) رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- (٧) الدكتور سليمان دينا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- (٨) الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية مجموعة مقالات لكبار المشرقين ، ترجمة وتعليق ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
- (٩) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- (١٠) فالزور (ريتشارد) : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة الأستاذ محمد حسين توفيق ، بيروت ، ١٩٥٨ (دار العلم للملايين) .
- (١١) فتواني (جورج) ولويس غارديه : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة : الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر .
- (١٢) كركادوفسو : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .
- الفزالي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، ١٩٥٩ (دار احياء الكتب العربية) .

- (١٣) كولدزبهر (اجنتاس) : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى ورفاقه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- (١٤) كولبه (اوزفلو) : المداخل الى الفلسفة ، ترجمة الدكتور ابو الملا عفيفي ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
- (١٥) الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ارسطوطاليس ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- (١٦) ماسون (بول اورسيل) : فلسفة الشرق ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٤٥ .
- (١٧) الدكتور محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- الدين والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- (١٨) الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- (١٩) الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٤ .
- (٢٠) الدكتور مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

المصادر الانكليزية

- (1) Aristotle : « The works of Aristotle », In 2 volumes, No. 8-9, (The Great Books of the westren world), published By : Ency, Britanica.

- (2) F. Rahman : « AL-Shifā », London, 1959 (Univ. of Durham publication).
- (3) Plato : « The works of plato », No. 7, (the Great Books of the westren world), published By, Ency, Britanica.
- (4) Plotinus : « The Six Enneads », Translated By, Stephen Mackenna, (The Great Books of the westren world), No. , published By : Ency, Brit.
- (5) ST. Thomas Aquinas : « The Summa Theologia », Trans; By the Fathers of the English Dominican Province, Revised by, Daniel Sullivan (The Great Books, No. 20).
- (6) Wolfson, H.A. : « Avicenna, Alghazali and Averroes on Divine Attributes', atreatise in « Homens Je amillas Vallicross », ii, 1956, pp. 547 - 571.
- (7) The Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan Company and the Free press, London, 1967.
- (8) Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908.
- (9) The Great Ideas, Asyntopican to the Great Books of the westren world.

المحتويات

الصفحة	
٧ - ٩	المقدمة
١١ - -	القسم الأول - مقدمات عامة
١٣ - ٢١	الفصل الأول : الاصاله في الفكر الفلسفي في الاسلام
٢٣ - ٤٨	الفصل الثاني : اصل الفلسفة وتعريفها عند الاسلاميين
٤٩ - ٧١	الفصل الثالث : دوافع النزعة العقلية في الاسلام « القرآن الكريم والره في النزعة العقلية »
٧٣ - ١٠٠	الفصل الرابع : حركة الترجمة ، اسبابها وتائجها ، وعيوبها
١٠١ - ١٢٥	الفصل الخامس : المنحنى التاريخي للنزعة العقلية في الاسلام

الصفحة

القسم الثاني - مشكلات فلسفية	١٢٧ - -
الفصل الاول : العالم بين القدم والحديث	١٢٩ - ١٦١
الفصل الثاني : النفس الانسانية في الفكر الاسلامي	١٦٢ - ٢٤٧
الفصل الثالث : العلم الالهي	٢٤٩ - ٢٩٢
فهرست المصادر	٢٩٤ - ٢٩٩

Bibliotheca Alexandrina



0593966

التمن : ٨ ل.ل. او ما بعادها