

أستاذ الدكتور
أستاذ الدكتور

عبد الجبار عبدالواحد العبيدي
عبد الجبار عبدالواحد العبيدي

المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

الجزء الثاني
الجزء الثاني

أشهر فلاسفة الإسلام وأراؤهم الفلسفية
أشهر فلاسفة الإسلام وأراؤهم الفلسفية

٢٠٢٣ م

١٤٤٤ هـ



يتناول الجزء الثاني:

أشهر فلاسفة الإسلام وآراءهم الفلسفية وفيه: الفصل الأول: الكندي :
(٠٠٠ - نحو ٢٦٠ هـ = ٠٠٠ - نحو ٨٧٣ م)، واشتمل على:المبحث
الأول: البيئة الفكرية التي عاش فيها الكندي وأثر الاعتزال في فلسفة
الكندي، والمبحث الثاني: فلسفة الكندي. الفصل الثاني: الفارابي : (٣٣٩ هـ
- ٢٦٠ م / ٨٧٤ هـ - ٩٥٠ م) وفيه : المبحث الأول: أهمية الفارابي في
الفلسفة الإسلامية وأثره في الفكر الفلسفي الإسلامي ، و المبحث الثاني: فلسفة
الفارابي.

الفصل الثالث : الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) ،
وفيه : **المبحث الأول** : الفلسفة الإلهية عند ابن سينا ، المبحث الثاني :
موقف ابن سينا من النبوة والأنبياء. **وعقيدة البعث**، المبحث الثالث : نظرية
المعرفة ،العقل عند ابن سينا، النفس وتعددتها عند ابن سينا.

الفصل الرابع : اخوان الصفا وخلان الوفا، ويشتمل على : **المبحث الأول** :
نشأة إخوان الصفاء ونزعتهم الفلسفية، المبحث الثاني: نظرية المعرفة،
والمبحث الثالث: موقف إخوان الصفاء من الديانات والمذاهب والعلوم و
نظرية الفيض عند إخوان الصفا وخلان الوفا ، المبحث الرابع : آراء إخوان
الصفاء الاعتقادية.

الفصل الخامس: ابن مسكويه (٣٢٠ هـ / ٤٢١ هـ - ٩٣٢ م / ١٠٣٠ م)،
وفيه : **المبحث الأول** : ابن مسكويه وآراءه التربوية، المبحث الثاني :

الفلسفة الأخلاقية عند مسكوية، المبحث الثالث: الخير والسعادة وسبل تحقيقهما، المبحث الرابع: نظرية النفس عند مسكويه .
الفصل السادس: حجة الاسلام ابو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م)، وفيه: المبحث الأول: المبادئ التربوية عند الإمام الغزالي ومنهجه التربوي، المبحث الثاني: فلسفته، المبحث الثالث: النزعة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي، المبحث الرابع: دوافع ومصادر الاتجاه النقدي عند الغزالي، المبحث الخامس: الجانب العقدي عند الغزالي، المبحث السادس: منهج الاعتقاد في الإسلام: ، وأثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية.

الفصل السابع: ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م)، وفيه:
المبحث الأول: منطلقات الفلسفة الرُّشدية، المبحث الثاني: مفهوم الحكمة لغة واصطلاحاً ،ومفهومها عند ابن رشد، المبحث الثالث: العلاقة بين الدين والفلسفة، المبحث الرابع: نظرية المعرفة عند ابن رشد و نقد نظرية الفيض، المبحث الخامس: جوانب من فلسفة ابن رشد العقديّة
الفصل الثامن: ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)
، وفيه: المبحث الأول: الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية، المبحث الثاني: الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، المبحث الثالث: نظرية الدولة والفعالية الاقتصادية، المبحث الرابع: ابن خلدون وفكره التربوي ومنهجه الاجتماعي.

الحمد لله ربّ العالمين في البدء وفي الختام ، والصلاة والسلام على خير الأنام وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه ومن ولاه .

هذا جهد المقل فان وفقت الى الصواب فذاك من فضل الله تعالى ، وان
جانبني الصواب فمن نفسي وأستغفر الله تعالى عليه.
وصلى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

عبدالجبّار

بغداد

الاحد/ رجب ٢١ / ١٤٤٤ هـ

شباط/ ١٢ / ٢٠٢٣ م

الجزء الثاني

أشهر فلاسفة الإسلام وأراؤهم الفلسفية

الفصل الأول

الكندي : (٠٠٠ - نحو ٢٦٠ هـ = ٠٠٠ - نحو ٨٧٣ م)

يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره، ولد في الكوفة من عائلة عربية نبيلة من قبيلة كندة احدى قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية وأحد أبناء الملوك من كندة. ونشأ في البصرة. وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك. وألف وترجم وشرح كتباً كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة^(١)، والكندي أول مفكر عربي مسلم.

(١) تنظر ترجمته : الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص٣١٥، المقتطف من ازهار الطرف، ابو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي (المتوفى: ٦٨٥هـ) شركة أمل ، القاهرة ، ١٤٢٥ هـ ، ص٥٧، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ) ، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٢٨٥ وما بعدها، تاريخ حكماء الإسلام، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين، البيهقي، الشهير بابن فندمه (المتوفى : ٥٦٥)تحقيق:محمد كرد علي، المجمع العلمي العربي بدمشق، دار الترقى للطباعة والنشر ، دمشق، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ص ٤١، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين بن نباتة المصري (المتوفى ٧٦٨هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - مطبعة المدني، ١٣٨٣ - ١٩٦٤، ص١٢٣، الأعلام، خير الدين بن محمود بن

لقد وصفنا الكندي بالفيلسوف العربي ، لأنه اصيل من قبيلة كندة، وهذه القبيلة استوطنت جنوب جزيرة العرب ، ونزحت الكثير من عوائل كندة الى العراق حيث استوطنوا في بابل ، وفي مدينة الكوفة ، وهذه القبيلة كانت ارسخ قدما في الحضارة من غيرها من القبائل . اما عن تسمية الكندي بفيلسوف العرب فهي لتمييزه عن اقرانه من غير العرب المهتمين بدراسة الحكمة العقلية، وكندة من بني كهلان وبلادهم اليمن ، و كان لكندة م لك بالحجاز واليمن . وهم من البيوتات المشهورة بالشرف بعد بنى هاشم بن عبد مناف في قريش ، فالكندي من العرب العاربة ووصفه بفيلسوف العرب امر لاغبار عليه . اما عن وصفنا له بفيلسوف الاسلام فلا اشكال فيه ما دامت قبيلته قد عرفت باسلامها منذ اقبال جده الاشعث بن قيس الى الرسول محمد ﷺ في عام الوفود ليعلن اسلامه ، و اراد ان يزوج اخته من رسول الله ﷺ ، وتزوج الاشعث من اخت الخليفة ابو بكر الصديق ﷺ أم فروه ، كما زوج بنته جعدة للإمام الحسن بن علي (١) عليه السلام ، وله عن النبي ﷺ رواية ، وقد شهد مع سعد بن ابي وقاص قتال الفرس بالعراق . وكان على راية كندة يوم صفين مع علي بن ابي طالب عليه السلام وحضر قتال الخوارج بالنهروان ، وورد المدائن ثم عاد الى الكوفة فأقام بها حتى مات في الوقت الذي صالح فيه الحسن عليه السلام معاوية وصلى عليه الحسن (٢) .

محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢م ، ١٩٥/٨ وما بعدها .

(١) ينظر: الاشعث بن قيس الكندي، د. عبدالامير دكسن ، بغداد، ط/١، ١٩٩٠م ، ص ١١-١٣ .

(٢) ينظر: تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م ، ٢١٠/١ وما بعدها ، ولمزيد من التفصيل حول دور الاشعث في حروب التحرير ينظر : الاشعث بن قيس الكندي، د. عبدالامير دكسن، ص ١٤-٢٢ .

فالكندي اذن جذوره اسلامية ، واسلاميته تظهر بمجرد قراءة رسائله ، بل نجد بعض الباحثين من يذهب الى تشيعه كالدكتور عبدالرحمن شاه ولي ، والشيخ عبدالله نعمة .
وذهب ابن طاووس الى القول بان الكندي من علماء الشيعة وانه اشتهر بعلم النجوم .
ونقل الشيخ المجلسي رواية عن الكندي وكيف غير موقفه من محاولة كتابته حول تناقض القرآن بعد ان طلب الامام الحسن العسكري عليه السلام من احد تلاميذه ان يردعه من ذلك ، وامتل الى امر الإمام عليه السلام حيث حرق الاوراق التي كتبها حول ذلك (١)
ويعتبر الكندي فيلسوف العراق لأنه ولد في العراق ومات فيه، حيث لا يجد المهتم بالتراث الفلسفي الاسلامي الذي ظهر على ارض العراق مندوحة من التعرّيج عليه فدراسته تعني إحياء لتراث عربي اسلامي من جانب، وتذكيراً بماضي العراق العلمي والفلسفي والانساني من جانب آخر (٢).

ان اسحاق الكندي كان فيلسوف العراق في زمانه ، أخذ في تأليف كتاب عن تناقض القرآن وشغل نفسه بذلك اشهرًا وتفرد به في منزله ، ووصل الخبر الى مسامع الإمام عليه السلام فتأثر لذلك لأنه لا يستطيع ان يصل الى الكندي لبعده المسافة والحصار الذي ضربه حوله بني العباس فصادف يوماً ان حضر عند الإمام العسكري عليه السلام احد تلامذة الكندي فقال له ابو محمد عليه السلام اما فيكم رجل رشيد يردع استاذكم الكندي عما اخذ فيه من تشاغله

(١) ينظر: الكندي وآراؤه الفلسفية، د .عبدالرحمن شاه ولي ، منشورات مجمع البحوث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، ط/١ ، ١٩٧٤م، ص ٤١٦ .

(٢) ينظر: ، الكندي فيلسوف العرب ، د .احمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة ، بلا تار يخ ، ص ١٢ ، نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، جامعة البصرة - كلية الاداب ،مجلة آداب البصرة / العدد ٥٥ لسنة ٢٠١١م، ص ٣٦٠ .

بالقرآن ؟ فقال التلميذ : نحن من تلامذته كيف يجوز لنا الاعتراض عليه ؟ فقال الإمام : اعلمك كلاماً تقوله له وتجعله بصيغة سؤال حتى لا يتصوره اعتراضاً منك فما تقول؟ فقال التلميذ نعم . قال الإمام : اذهب اليه وقل له عندي مسألة أسألك عنها ثم قل له: اذا جاءك احد وقال لك اني افهم من كلمات وآيات القرآن فهماً غير الفهم الذي انت تستقيده منها يجوز ذلك ؟ فإنه سيقول لك : نعم يمكن ذلك ، وعندئذ سوف يفهم المقصود في ان كتابه (تناقض القرآن) غير صالح لأن للقرآن عدة تفاسير ويحتمل عدة وجوه من المعاني ولا يقتصر على معنى واحد . فذهب هذا التلميذ وفعل ما اشار به الإمام عليه السلام وعندما سمع الكندي هذا السؤال تفكر في نفسه ورأى ان ذلك محتملاً في اللغة وسائغاً فعرف ان المعاني التي دونها قد تنقض بمعاني اخرى محتملة ففهم ان مشروعه فاشل فترك الكتاب ومضى الى اموره الاخرى (١).

المبحث الأول

البيئة الفكرية التي عاش فيها الكندي وأثر الاعتزال في فلسفة

الكندي

المطلب الأول

البيئة الفكرية التي عاش فيها الكندي

(١) ينظر: مناقب آل أبي طالب، ابة جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني ، تحقيق : د.يوسف محمد البقاعي: دار الاضواء للطباعة والنشر ،بيروت ، لبنان ، ط/٢ ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١م ، ٤ / ٤٥٧ وما بعدها ، حياة الإمام العسكري عليه السلام ، محمد جواد الطبسي، مكتبة الاعلام الاسلامي ، ط/٢ ، ١٤١٦ هـ ، ص . ٢٩٣ وما بعدها ، الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٢٨.

ولد أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من عائلة عربية نبيلة من قبيلة كندة احدى قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية^(١)، وكان والده اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة في عهد المهدي والرشد^(٢) فقد قضى الكندي طفولته وتلقى منذ صباه التعليم ، اذ حفظ القرآن الكريم ودرس الفقه والحساب^(٣)

ولما كانت البصرة مقراً للحركات الفكرية والعلمية ومهبطاً للتيارات الثقافية من اصحاب الالهواء والآراء والمذاهب والنحل الغريبة، فمن الطبيعي ان تترك هذه التيارات الفكرية المتنوعة اصداءً مختلفة الألوان على روح واتجاه الكندي وخصوصاً الفكرة الاعتزالية التي كانت من اعنف الافكار التي سرت في المجتمع الاسلامي آنذاك والتي ناصرها المأمون و المعتصم والواثق الذين احتضنوا الكندي وجعلوه قريباً منهم^(٤).

وفي بغداد حوالي عام (٢١٨ هـ - ٨٣٣ م) رافق حركة المعتزلة في توسعها وانتشارها اقبال متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى بهذه الحركة تدريجياً الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية والعقلية والتجريبية على اختلافها، وكان من اوئل من توفروا على العناية بهذه العلوم جملةً يعقوب بن اسحاق الكندي، وعرف بها بنفسه بصورة محيرة جداً، فان هذه منها مايعود لمختلف فروع العلوم، ومنها ما يتعلق

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، هنري كوربان، ترجمة : نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت، ط/١٩٧٧، ص٤٠٥٢.

(٢) من الكندي إلى ابن رشد، موسى الموسوي، منشورات عويدات بيروت، ط/٢، ١٩٧٧م، ص ٥٢

(٣) كتاب الكندي الى المعتصم بالله ، في الفلسفة الاولى ، حققه وقدم له وعلق عليه : د. أحمد فؤاد الإهواني، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ط/١، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م، ص ٢١، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: أبو ريذة، ص٢١، تاريخ الفلسفة الاسلامية،

هنري كوربان، ترجمة : نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت، ط/١٩٧٧، ص٤٠٥٢٤٨.

(٤) ينظر: من الكندي الى ابن رشد، د. الموسوي، ص ٥٤، دراسات فلسفية، عثمان امين ، تقديم ابراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ص ، ص٥١-٥٣.

بالفلسفة، والرياضيات، والنجوم ، والطب، والسياسات وغيرها من فروع العلم الاخرى)
(^١)، اذ أقبل الكندي على الأخذ بهذه العلوم والمعارف، واستطاع ايضاً التعرف على نقلة
علوم اليونان من النصارى والصابئة الذين اغدق عليهم المأمون المكافآت المالية
لتشجيعهم على الاستمرار فيما ابتدأوا به من الترجمة(^٢) وفي هذه الفترة كانت الاجواء
العلمية مشحونة بالتوتر العقائدي بسبب ما أثير في مسألة خلق القرآن وسيطرة مذهب
الاعتزال وغيرهم من التيارات الفكرية في الوقت الذي كانت حركة الترجمة تمت أياديها
لإظهار العديد من الاعمال الفلسفية التي كتبت بغير اللغة العربية(^٣).

(^١) ينظر: فيلسوف العرب، اسماعيل حقي الازميري، مطبعة اسعد بغداد ، ١٩٦٣ م، ص. ٢٨،
معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، كمال اليازجي ، دار العلم للملايين، بيروت،
ط/٣، ١٩٦١ م، ص ١٨٩.

(^٢) ينظر: الكندي فيلسوف العرب، رؤوف سبهاني، دار المحجة البيضاء بيروت لبنان، ط/١، ٢٠٠٦
ص ٤٧، الفلسفة الإسلامية، محمد عبد العزيز المعاينة، دار الحامد . عمان، ط/١، ٢٠٠٨ م، ص ٩١

(^٣) الفلسفة الإسلامية، المعاينة، ص ٩١، يقترب رأي الكندي في مسألة خلق القرآن من رأي المعتزلة
، ذلك لأنه عاش فترة من حياته في بيئة الامتحان الفكري التي خلقها المأمون الذي اراد حمل الناس
بقوة السلطان على رأيه في ان القرآن مخلوق وليس قديم وحاول ان يقدم الادلة العقلية والنقلية لاثبات
ذلك ، وبالرغم من عدم وجود اثر لهذا الموضوع . أي خلق القرآن . في مؤلفات الكندي الا اننا نستنتج
ذلك من خلال اقواله في اثبات واجب الوجود واثبات صفاته واثبات حدوث العالم التي سنشير اليها
فيما بعد اذ تدلل على ان الله واحد ازلي ، ابدى ، لانهاية له، منظم ومرتب لكل شيء ، وهو الذي
اوجد الخلق من العدم دفعة واحدة. ينظر: فلاسفة الشيعة ، عبد الله نعمة ، ، تقديم : محمد جواد
مغنية، دار الكتاب الإسلامي ايران ، ط/١٩٨٧، ص ٦٦ ، المعتزلة ، ، زهدي جارالله ، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر بيروت ، ط / ٦ ، ١٩٩٠ ص ، ٨٦ . وما بعدها، بين الدين والفلسفة ، محمد
يوسف موسى، ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩، ص ٤٩ .

ان وعي الكندي بالاجواء السائدة آنذاك الأمر الذي أتاح له فرصة الحصول على معارف متنوعة وكانت مكونات ثقافته تعود إلى منابع شتى: أولها البيئة الإسلامية التي نشأ فيها ، وثانيها انتماؤه العربي الذي لاشبهة فيه ، وثالثاً الاحتكاك بالثقافة الأجنبية الوافدة (١).

في هذه البيئة التي تزاحمت فيها المعارف وازدهرت فيها الحياة الفكرية أخذت عقلية الكندي تستوعب هذه العلوم (٢) اذ شارك فيها مشاركة فعالة وكان سبب ذلك إعجابه الشديد بالمذهب العقلي الذي اتاح للحركة العلمية الازدهار وهو مذهب الاعتزال ومن خلال مطالعة عناوين بعض الرسائل المنسوبة إلى الكندي يجد المرء روحاً اعتزالية وآضحة المعالم (٣)، ومن ذلك: رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام ورسالته في الاستطاعة وزمان كونها، ورسالته في ان الجسم في اول ابداعه لاساكن ولا متحرك ظن باطل، ورسالة في بطلان قول من زعم ان الجزء لا يتجزأ، ورسالته في افتراق الملل في التوحيد وانهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه، ورسالة في نقض مسائل الملحدين، ورسالة في الرد على الثنوية، ورسالته في الرد على المنانية (المانوية) (٤) والرد على بعض المتكلمين كالجهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ) (١)

(١) الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) الفلسفة الإسلامية، المعاينة ، ص ٩١.

(٣) الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٤٧.

(٤) فيلسوف العرب، الازميري، ص ٤٠ وما بعدها ، المانوية والمزدكية والديسانية وغيرها مذاهب ثنوية تؤمن بأصلين قديمين ازليين ' اي الهيين اثنين احدهما نور والآخر ظلمة، ينظر : الملل والنحل أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨ هـ)، مؤسسة الحلبي، ٢٠٩/١ - ٢١٧، فلاسفة الشيعة ، نعمة ، ص. ٦٧٣ .

وفي كلام له مع ابن الراوندي (المتوفى: ٢٩٨ هـ) في التوحيد^(٢)، ورسالته إلى علي بن الجهم (المتوفى ٢٤٩ هـ)^(٣) فهي الابانة عن وحدانية الله تعالى، ورسالته في

(١) لقد ذهب جهم في مشكلة التناهي الى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم وهذا في رأيه هو معنى الآية القرآنية ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ الحديد: من الآية: ٣ ، اما الكندي فإنه يرى ليس كل ماله أول فله آخر، كالعدد له أول ولا آخر له، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له. فكل ذي آخر فذو نهاية وليس كل ذي نهاية فله آخر، والكندي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه الى الأبد، اذا اقتضت الإرادة الألئية ذلك. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢) شارك الكندي المعتزلة والإمامية في الرد على ابن الراوندي الذي كان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقه وصار ملحداً، وكان ابن الراوندي يقول بقدّم العالم ، وينفي الصانع وهو من الدهرية (منكري الآله)، لذلك رد الكندي عليه في رسالته (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) التي تدل على أنه لايقول بقدّم جرم العالم ولا بقدّم الحركة والزمان، وانما كان متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمي الاسلام على العموم والمعتزلة خصوصاً الذين تمسكوا اشدّ التمسك بمبدأ حدوث العالم معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو .. وينظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق : ابو ريدة، ص. ٢٠٠، الانتصار ، ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، Nyberg بالقاهرة ١٣٤٤ هـ ، ص ٢١ وما بعدها ، ٣٤-٣٦، فيلسوف العرب، اسماعيل حقي الازميري، ص ، ٤١ ، ٥٧ .

(٣) أبو الحسن علي بن الجهم بن بدر بن الجهم من بني اسامة من لؤي بن غالب شاعر رقيق الشعر اديب من اهل بغداد ، كان مختصاً بالمتوكل ، ثم غضب عليه فنفاه الى خراسان عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ فأقام فيها مدة ، وانتقل الى حلب ، ثم خرج منها بجماعة يريد الغزو فاعترضه فرسان من بني كلب فقاتلهم وجرح ومات من جراحه . الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢م، ٤ / ٢٦٩ وما بعدها .

التوحيد، وكتابه في ان افعال الباري كلها عدل لاجور فيها^(١)، فضلاً عن ذلك نزعته العقلية في تفسير القرآن^(٢) ثم نزعته في التوحيد إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية . كما يتجلى ذلك في كتابه في الفلسفة الأولى وإلى التفكير العلمي الإيجابي . كما يتجلى ذلك في رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .^(٣) وزيادة في الايضاح حول هذه التأليف يقول المحقق ابو ريده : (إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شئ من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوي بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فكتابه (التوحيد) ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً ، موجودان في رسالته (في الفلسفة الأولى) ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية الخاصة بوجود في رسالته (في كمية كتب ارسطو) . . . ومشكلة تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي، وبالتالي إثبات

(١) فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم ، عبدالله نعمة ، تقديم : محمد جواد مغنية دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر ، بيروت ، ط/١ ، ١٩٨٧ ، ص ٦٥٣ .

(٢) فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، حسام محيي الدين الآلوسي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط/١ ، ١٩٨٥ ، ص ٣٢٠ ، ويتضح هذا للكندي من خلال تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ الرحمن: ٦ ، اذ يذهب إلى أن السجود هنا هو الطاعة في تطبيق النظام الكوني، مع افتراض أن هذه الافلاك والكائنات عاقلة مدركة ، ومنابع الكندي في هذا التفسير ترتفع إلى مدرسة الاعتزال التي كانت تسلك ذلك السبيل من عرض لقواعد اللغة ومعان للالفاظ ، ومن ثمة تفسير للآية في دلالتها التأويلية. ينظر: الكندي فيلسوف العرب، سبهاني ، ص٤٨ ، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، جعفر آل ياسين، دار الاندلس ، ١٩٨٠م، ص٢٢ .

(٣) الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٤٨ ،

البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أم زماناً أم حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات .^(١)

ورأي الكندي هنا هو رأي بعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ) وأبي إسحاق إبراهيم بن سيارالنظام (المتوفى ٢٣١ هـ) ، ومعر بن عباد السلمي (المتوفى ٢١٥ هـ) . وبشر بن المعتمر الهلالي (المتوفى ٢٢٦ هـ) وأبو جعفر الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ) (وأبو علي الأسواري (المتوفى ٢٤٠ هـ) ، وما كان ليدعوه إلى هذا الرأي إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الأخرى كالصابئة والمسيحية^(٢) . وبالرغم من ذلك نلاحظ إن التأثير الاعتزالي الواضح في مؤلفات الكندي لايعني بالضرورة أن يكون الكندي معتزلياً ولكنه يشير بشكل واضح إلى ميوله الكلامية^(٣) وبخاصة رسائله في الاستطاعة وزمان وجودها ، والعدل والتوحيد اللذين هما أكبراصلين من اصول المعتزلة ، كما ان رده على المنانية والثنوية والملحدين ، يؤكد هذا الاتجاه أيضاً^(٤) ، وهذه المواضيع ليست جديدة على الفكر الاسلامي بل قد تناولها متكلمون عظام ايضاً، أمثال أبي محمد هشام بن الحكم الكوفي (المتوفى ١٩٠ هـ) وأبي الحكم هشام بن سالم الجواليقي (المتوفى ١٧٥ هـ) ، وأبي جعفر محمد بن علي بن النعمان الملقب بـ (مؤمن الطاق) (المتوفى ١٦٠ هـ) . ونظرأئهم، وهؤلاء كلهم من الشيعة الامامية الذين تفوقوا على علماء المذاهب من المسلمين والملاحدة وغيرهم في الجدل والاحتجاج حتى أوقعوهم في المضيق وسدوا عليهم الطريق في التوحيد والامامة

^(١) رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر، ، ١٩٥٠م ، ص ٢٨ .

^(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٩- ٣١، الانتصار للخياط، ص ٤٩-٤٠ .

^(٣) الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٤٨ .

^(٤) فلاسفة الشيعة، عبدالله نعمة، ص ٦٧٣ .

وغيرهما^(١) .

أما سبب بحث الكندي في هذه المواضيع ، لأنه عاش فترة الصراع العقائدي، التي كانت على أشدها، ولاسيما الحركة الاعتزالية التي برزت بالقول بخلق القرآن وايدها المأمون والمعتمد والواثق ، وكانت إلى جانبها نزعات الاحاد والزندقة والمادية، ونزعات اخرى غيرها. وكان طبيعيا ان يكون الكندي أحد العلماء الذين يمحسون ويبحثون وهو الفيلسوف الذي يملك الفكر والعلم ويعيش وسط التيارات المتضاربة^(٢) .

وأیضا عندما يعالج المشاكل التي كانت مركز اهتمام المتكلمين في عصره كالمعتزلة والشيعة الإمامية والزيدية وغيرهم على السواء ، ويعطي آراءه فيها انما يطبقها على الكون جملةً وتفصيلاً ، وإذا كان تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي العاصف في عصره، فان ذلك لم يفقده طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة^(٣) .

وفضلاً عن تيار الاعتزال الذي كان يعيش عصره الذهبي ويؤيده عدد من خلفاء بني العباس كان الشيعة ينتظمون تحت رؤية أئمتهم الذين عاصروهم الكندي ، بل ان بعض الروايات تشير إلى ان الكندي عاش الى غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام وفي العام نفسه الذي غاب فيه ، ولهذا الامرعه بعضهم شيعياً على اساس ان له صلة بهؤلاء الائمة الاثني عشر^(٤)، ومن بينهم علاقته بالإمام الحادي عشر الإمام العسكري عليه السلام، اذ يروى عن ابي القاسم الكوفي (المتوفى ٣٥٢هـ)^(١) في كتابه التبديل.

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، ١ / ١٤٩، أصل الشيعة وأصولها محمد حسين آل كاشف الغطاء (المتوفى ١٣٧٣ هـ)، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، دار الاضواء، ط/٣، ٢٠٠٣، ص٨٨، بداية المعرفة، حسن مكي العاملي ، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الاسلامية، النجف الاشرف ، ط/١، ٢٠٠٣، ص ٤٨. من الكندي الى ابن رشد، الموسوي، ص٥٥.

(٢) فلاسفة الشيعة ، عبدالله نعمة، ص٦٧٣.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، (المحقق) ص ٢٨-٣١، فلاسفة الشيعة ، عبدالله نعمة، ص٦٧٣.

(٤) ينظر: أصول الكافي ، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (المتوفى ٣٢٩هـ)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان ط/١، ٢٠٠٥ ، ١ / ١١٧ وما بعدها ، الذريعة الى تصانيف الشيعة، آغا برزك محمد محسن بن علي

المطلب الثاني

أثر الاعتزال في فلسفة الكندي

لقد عاش الكندي أحداث الصراع العقائدي بين التيارات الفكرية المتنوعة ، لذا فمن الطبيعي ان تترك هذه التيارات اصداء مختلفة الالوان على روح واتجاه الكندي وخصوصاً تيار الاعتزال الذي برز بأصلي التوحيد والعدل، وماترتب عليهما من افكار تتعلق بطبيعة الله وصفاته ووجوده التي كانت ظاهرة في المجتمع الاسلامي آنذاك وقد ناصر هذا التيار خلفاء عباسيون كالمأمون والمعتصم والواثق ، ولما كان الكندي من العلماء الذين يمحسون ويبحثون فمن الضروري ايضاً ان يكون له دور ورأي فيها^(٢). وبالرغم من تأثر الكندي ببعض افكار الاعتزال العاصف في عصره ، فإن ذلك لم يفقده طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة التي برزت ملامحها في بعض المسائل المهمة في كتبه ورسائله القيمة ، لذلك نحاول ان نسلط

بن محمد رضي الطهراني، مطبعة الغري ، النجف ، ١٩٣٦ ، ١٢/٧ ، الكندي فيلسوف العرب، سبهاني، ص ٢٧ وما بعدها، فلاسفة الشيعة ، عبدالله نعمة، ص ٦٦٥..
(١) علي بن احمد الكوفي العلوي المكنى ب (ابو القاسم) فقيه ، اصولي، متكلم، حكيم ، مفسر، من الإمامية توفي بكرمي من ناحية منسا في جمادي الأولى. من تصانيفه كتاب في الفقه على ترتيب كتاب المزني، تثبیت نبوة الابناء، كتاب الاصول، معرفة وجوه الحكمة، وتفسير القرآن، معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: ١٤٠٨ هـ)، مكتبة المثني - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت ، ٧ / ٢٤.

(٢) أثر الاعتزال في فكر فيلسوف العرب الكندي، حيدر عبدالحسين قصير، جامعة البصرة ، مركز دراسات البصرة والخليج العربي ،مجلة دراسات البصرة السنة الثامنة / العدد / ١٦، ٢٠١٣ ، ص ٢٢٨ .

الضوء على المسائل التي في قالبها التشابه والتقارب في وجهات النظر سواء كان بالافكار او الآراء بينه وبين المعتزلة .

لقد كان الكندي على صلة وثيقة بحلقات ترجمة المؤلفات اليونانية، بل كان يشرف عليها، كما نجد في مراجعته لترجمة ابن ناعمة الحمصي لكتاب أثولوجيا لأرسطو، وكان يوظف أرسطو في نصوصه الفلسفية كما نجد في رسالته إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، التي وظف فيها نصوصاً من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو الذي كان قد ترجمه أسطاط، لكن الكندي كان أيضاً معجباً بأفلاطون ويستلهمه. وإذا كانت الفلسفة عند الكندي قد اتخذت من الفلسفة الأرسطية منطلقها ممزوجة بنفحة أفلاطونية، وكان الوحي سيتخذ من الكتاب العزيز والسنة النبوية أساسه فإن هذا التقريب بين القطبين الكبيرين سيتم عند الكندي من خلال انتمائه للاعتزال

كان الكندي ينتمي إلى حلقة الاعتزال، ويؤمن بمبادئ أهل العدل والتوحيد، ويحاجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ضد خصوم الإسلام من الثنوية واليهودية والمسيحية. حيث ألف رسائل في الرد على الملحدين والمنانية والثنوية والنصارى، وفي رسالته في «الرد على النصارى» أبطل فيها تثليثهم وذلك على أصل المنطق والفلسفة، كما يقول محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمة رسائل الكندي الفلسفية. كما ألف في الدفاع عن النبوة وفي التوحيد والعدل، وفي القول بحدوث العالم

ومن هنا امتزج الكلام بالفلسفة عند الكندي، وهو الامتزاج الذي سيستمر عند فلاسفة الإسلام حتى عابه ابن رشد عليهم في كتاب تهافت التهافت.

وهذا المعطى هام جداً لمن أراد أن يفهم نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وحرصه منذ لحظة الميلاد الأولى على إيجاد أساس له من وحي

أولاً: حلقة الاعتزال وما تميزت به من جرأة كبرى في فهم الشريعة الأولى، فقالت
بالتحسين والتقبيح العقليين، وأوجبت على الله تعالى الصلاح والأصلح، وقالت بخلق
القرآن وخلق الأفعال، حتى سماها خصومها بالقدرية، وقالت بنفي الصفات حتى سماها
خصومها بالمعطلة، فمكنت للعقل صدارة معتبرة في فهم النصوص، بل إن جرأتها
ذهبت إلى عدم العمل بأخبار الآحاد فأنكرت عذاب القبر والشفاعة
لكن أيضاً شهدت هذه الحلقة منافحة شديدة على التوحيد، فكانت أدلتها التي واجهت بها
خصوم العقيدة الإسلامية تتميز بالقوة والتماسك المنطقي، وهو ما سيتابعه الكندي
وبخاصة في رسالته في الفلسفة الأولى، كما سنرى في هذا العرض، وإن كان ألقها
الفلسفي يغاير الأفق الكلامي للمعتزلة^(١)

ثانياً: حلقة الفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية، وفي دراسة سابقة لنا وسمناها بـ
«هل كان الكندي أرسطياً؟»^(٢) لقينا فيها بعضاً من الضوء على هذا الجانب، وهو
الجانب الذي سمح للكندي بالتقريب بين القول الفلسفي والوحي، حيث إن الفلسفة
الإغريقية لم تصل إلى المسلمين إلا عبر وسائط أفلاطونية وأفلوطينية جعلتها مستساغة
للعقل الإسلامي في نشأته الفلسفية الأولى، ولا ينبغي أن ننسى هاهنا أن أول من قام
بتأويل الوحي تأويلاً فلسفياً كان فيلون اليهودي، وهذا معطى هام في فهم سيرورة علاقة

(١) المعتزلة بين القديم والحديث ، محمد العبدية وطارق عبدالحليم ، دار الأرقم - برمنجهام، ط/١،
١٤٠٨هـ، ص ٤٠ وما بعدها ، المدخل لدراسة الفرق الكلامية، عبدالجبار عبدالواحد صالح العبيدي،
مكتبة مرمز للطباعة والنشر ، بغداد ، ط/١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م، ص ٩٩٤ وما بعدها.

(٢) ينظر: هل كان الكندي أرسطياً؟ ، إبراهيم بورشاشن، ضمن الكندي والفلسفة: أعمال مهداة إلى
محمد المصباحي، تنسيق سعيد بوسكلاوي، منشورات فريق البحث في الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب
والعلوم الانسانية، جدة، ٢٠١٥م، ص ٦٣- ٨٠.

الفلسفة بالوحي بالفلسفة في إطار تاريخ الفلسفة، ومدى مساهمة المسلمين في هذا التاريخ الكبير .

لكن لعل من أهم ما قام به الكندي مما يعتبره البعض خصوصية المساهمة الكندية هو تدشينه للعلاقة بين الوحي والفلسفة، وهو ما طبع الشخصية الفلسفية لأبي يعقوب. وهو ما سنحاول القول فيه أن في هذا الفعل توجد بدايات التأويل الفلسفي للوحي، أو بعبارة أفصح، بدايات التدبر الفلسفي للكتاب العزيز والسنة الشريفة إن مسؤولية الكندي في التراكم المعرفي تستوجب عليه إذن الرجوع إلى أقاويل القدماء فيما يريده، يقول الكندي: (فحسن بنا إذ كنا حراساً على تميم نوعنا، إذ الحق في ذلك، أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على ما أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل،^(١) وهنا ترتفع أمام الكندي عوائق وصعوبات سببها بعض الفقهاء الذين لا يقبلون قولاً في الحق غير ما جاء به ظاهر الوحي، وسوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربية عن الحق... لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد... لذا سموا (قنية الأشياء بحقائقها كفرة)^(٢) وهو ما أنهض الكندي إلى الرد عليهم. والرد، وإن كان قاسياً، يترجم صعوبة قبول الفقهاء للوفاة الجديد على الثقافة الإسلامية بعدما احتكت هذه الثقافة بعلم الكلام الذي خلخل كثيراً من بنياتها، وكذلك صعوبة قبول الكندي بانغلاق الثقافة الإسلامية وعدم انفتاحها على المعرفة الإنسانية في عصره. خاصة أنهما معها يؤمان غاية واحدة ويضمان مواضيع واحدة؛ فإذا كانت غاية الفلسفة (علم الأشياء بحقائقها" وكان في هذا العلم (علم

(١) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: ابوريدة، ص ١٠٣.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٤.

الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة" فإن (اقتناء هذه جميعها هو الذي أتت به
الرسل الصادقة عن الله، جلّ ثناؤه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنّما أتت
بالإقرار بربوبية الله وحده، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة
للفضائل في ذواتها، وإيثارها (١) لا يجد الكندي إذن أي تعارض بين قول جاء به عقل
الحكماء وقول جاءت به نبوة محمد ﷺ، لذا يدعو الكندي إلى التمسك بهذا الحق الفلسفي
النفيس، والسعي في طلبه بغاية الجهد.
ويدعو الكندي منكري القول الفلسفي إلى أن يثبتوا ذلك بالبرهان، وإن فعلوا ذلك فإنهم
أصبحوا ممارسين لفعل التفلسف، لأن (إعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء
بحقائقها)". (٢)

وهنا ينبه الكندي إلى أن الفلسفة هي قبل كل شيء «فعل»، وليست نتائج فقط، ففعل
التفلسف هو الأهم وإن جاء بنتائج لا يرضاها الخصم، لذا يرى الكندي ضرورة الفلسفة
لكل عالم، خاصة أن الرسل تقر بها وتدعو إليها وتعالج مواضعها نفسها .

المبحث الثاني

فلسفة الكندي

المطلب الأول

الوحي في فلسفة الكندي

الوحي عند الكندي هو علم الرسل خصهم به الله تعالى (بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة
بشرية)" (٣)، ويسمي الكندي الوحي . (العلم الإلهي" ،علم ألهمه الرسل وأصبح الفاصل

(١) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٠٤ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٠٤ .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٢ .

بينهم وبين غيرهم من البشر، فهو الخاصة التي تميزهم عن غيرهم من بني آدم. وقد كانت إرادة الله بهذا الوحي أمرين، هما: أمر معرفي يتجلى في «إنارة النفوس بالحق» وأمر عملي يتجلى في تطهير هذه النفوس، وتتميز الفلسفة عن الوحي في أنّ الفلسفة هي علم إنساني يتوسل إليه بالحس، مما يجعله عند الكندي دون العلم الإلهي^(١) الذي طريقه الإلهام

لكن الفلسفة، كيف ما كان مستواها، فهي، على خلاف العلم الإلهي، تحتاج كدّاً وطلباً وتوسلاً بالرياضيات والمنطق^(٢)

ولن يقف الكندي عند ردّ عام على من يرون في القول الفلسفي قولاً مخالفاً للشريعة، بل سيضرب إلى القول الشرعي ويقراه قراءة فلسفية ليرى أن القول ببعد الشقة بين رسالة الوحي ورسالة العقل هو وهم وخيال ليس غير.

والغرض من هذا القول تصفح مقالات الكندي ورسائله لنتبين من خلالها بدايات التدبر الفلسفي للوحي من كتاب وسنة، من خلال تأويل فلسفي يروم تطويع الوحي ليستجيب للمعاني التي قررها الفلاسفة واطمأن إليها الكندي ورآها تجلي معنى الوحي وتبينه أكثر

١. الوحي والعقل

إنّ الكندي أسس لنسق من المعرفة جديد، يقوم على (علم الأشياء بحقائقها) تصهر فيه المعارف الفلسفية والدينية في بوتقة العقل. فليس هناك تعارض بين ما جاء به الوحي وما قالت به الحكمة؛ بل إن العقل قادر على تفسير كل ما

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٧٦.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: أبو ريدة، ص ٣٨٤.

أتى به الوحي، فعند الكندي أن كل ما جاء به الرسول ﷺ، (موجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس) ^(١) فلا تعارض بين علم الرسل وعلوم الحكمة، وهو ما يؤكد الكندي بقوله: (يقول ذوو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا (إن) الإنسان عالم صغير إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل،... فما الذي ينكر من أن تكون قدرة الحق الثابتة مثلت الكل مثال حيوان واحد موجود فيه جميع ما يوجد في الكل، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه، ولا سيما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد ﷺ. فخيرالرسول ﷺ مطابق الحكمة، وكذلك خبر الكتاب العزيز" ^(٢). إن الوحي عند الكندي ليس من المستحيلات العقلية، بل هو يندرج تحت إمكانات العقل المختلفة.

٢. في الواحد والوحدة

لعل القصد من كتابة رسالة الكندي (في الفلسفة الأولى هو إبراز الفكرة الأساس التي جاء بها الوحي، وهي فكرة التوحيد، فقد كان عصر الكندي عصر جدال فلسفي . ديني حول فكرة الألوهية، وخاصة أن فكرة التثليث كانت مدعومة بفرق مسيحية مختلفة تدافع عنها بأدوات منطقية، وكذلك فكرة القول بالهين، كما هو شأن المانوية ^(٣)، والتي كانت التيارات الغنوصية ^(١)

^(١) رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق : ابوريدة ، ص ٢٤٤ .

^(٢) رسالة الإبانة، ص ٢٤٧ .

^(٣) المانوية- أو المانوية كما ذكر ابن النديم في الفهرست - ديانة تنسب إلى ماني المولود في عام ٢١٦ م في بابل، والذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور . وزعم أن الوحي أتاه وهو في الثانية عشر من عمره وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم

تدافع عنها، وسيكون قول الكندي في هذه الرسالة إحقاقاً لفكرة التوحيد التي دافع عنها القرآن الكريم، وجعل منها المعتزلة جزءاً من شعارهم الخالد،

وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى فنحى منحى بين المجوسية والمسيحية، والمانوية من العقائد الثنوية أي تقوم على معتقد أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة، وكان النور هو العنصر الهام للمخلوق الأسمى وقد نصب الإله عرشه في مملكة النور، ينظر: الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٣٩٨ وما بعدها، الفكر الطقائدي للديانة المانوية (دراسة في أصوله وتأثره بالعقائد الزرادشتية والمسيحية، . ايايد محمد حسين وعامر محمد حسين، مجلة العلوم الإنسانية /كلية التربية للعلوم الإنسانية - ط/١، آذار/٢٠١٥ المجلد ٢٢/، ص ٥٥٨ وما بعدها .

(١) الغنوصية Gnose كلمة يونانية تعني 'المعرفة'، اصطلح الدارسون على استخدامها لوصف عدد من الحركات الدينية في العالم الروماني القديم، كثيرٌ منها لا صلة له على الإطلاق بالمسيحية. وهي تيار ومذهب فكري مُعقّد ذو فلسفات باطنية، بذل جهده لاكتساب المعارف الفلسفية الوثنية، مُهملاً الوحي الإلهي كأساس لكل معرفة لاهوتية، ومُفسراً إياها تفسيراً مجازياً خالطاً بين النظريات الفلسفية الوثنية مع العناصر الذي نقلها مع العبادات الشرقية، مكوّناً بذلك نظريات وفلسفات غريبة. لهذا فإن كل شكل من أشكال الغنوصية يشمل بعض الفكر اليهودي إلى جانب الغنوصية الوثنية، ويبدو أن العهد الرئيسي للغنوصية هو الرؤى اليهودية وأفكارها عن العالم السماوي، بالإضافة إلى نظرية ثنائية الكون والخلق -المنقولة نوعاً ما عن فارس (إيران) والتي تضع الله وأعماله "الصالحة" من جهة قبالة العالم وأعماله "الشريرة" من جهة أخرى، لهذا خرجت الغنوصية بمبدأ التعارض القائم -والدائم- بين الروح والمادة (الجسد). وهكذا خلع الغنوصيون على الفكر اللاهوتي طابعاً غنياً باستخدام المنطق، وبهذا يصح القول أنهم أسسوا اللاهوت العلمي أو 'علم اللاهوت'. ينظر: الغنوصية وموقف الإسلام منها، هدى يحيى علي المالكي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين (رسالة ماجستير) ١٤٢٦ هـ - ١٤٢٧ هـ، ص ٢-٢٢.

والكندي نفسه يعبر عن هذا المعنى، فهو يقصد من مقالته تثبيت الحجة على الربوبية والوحدانية والرد على من يكفر بهما، موظفاً لذلك الحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم، المخبرة عن عورات نحلهم المرديّة" (١) وقد برهن الكندي على الوحدانية التي هي الركن الأساس للوحي من خلال مفاهيم فلسفية، موظفاً في ذلك المعجم الأرسطي على الخصوص، ولكن من أجل غايات لم تكن تخطر على بال يبدأ الكندي ببيان أن (الأزلي لا جنس له، وأنه لا يفسد ولا يستحيل) (٢)، لينتقل إلى البرهنة على أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلي... لا نهاية له بالفعل، فما لا نهاية له لا يكون إلا بالقوة (٣)، كما أن الزمان لا يمكن أن يكون لا نهاية له لأنه كمية، فالزمان إذن متناه (٤)، بل إن كل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان، كل ذلك متناه (٥) فالزمان هو عدد الحركة والحركة هي حركة الجرم، والحركة إما أن تكون حركة مكانية، وإما أن تكون اضمحلالاً، وإما أن تكون كوناً وفساداً (٦).

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٠٥ .

(٢) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ١١٣ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١١٧ .

ويعتقد إنَّ قصد الكندي من البرهنة على أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً^(١) هو دحضه لنظرية قدم العالم الأرسطية، وقوله بنهاية العالم، وهو أهم شيء عنده في الجزء الأول من كتابه في الفلسفة الأولى^(٢)، ونشير هنا إلى أن فكرة الخلق من عدم التي استتبها المتكلمون من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣) تعارض بقوة فكرة القدماء من الفلاسفة التي تقول بـ (قدم العالم)، ويوظف الكندي مفاهيم الفلاسفة وطريقتهم نفسها في التعليل ليبرهن على حدوث العالم، بل وعلى أنه خلق من عدم.

ويعبّر عن ذلك بمفاهيم فلسفية جديدة عند برهنته عن مؤسس الأيسات من ليس، أي خالق الموجودات من عدم.

أما في الجزء الثالث من الجزء الأول فأهم شيء فيه هو الأنواع التي يقال لها الواحد، تمهيداً لإثبات الوحدة للواحد الأحد، لكن قبل ذلك يؤكد الكندي على موضوع الفلسفة الذي هو الكلي، فالفلسفة عنده، كما هي عند أرسطو، لا تنتظر إلا في الكلي،^(٤) فالفلسفة (إنما تطلب الأشياء الكليّة المتناهية، المحيط فيها العلم كمال علم حقائقها)^(٥) أما الكليّ اللامتاهي فلا يدخل في موضوع الفلسفة على القصد الأول، أما الكلي المتناهى الذي يمكن الإحاطة بحقيقته فيراه الكندي على قسمين: ذاتي وهو الجوهر من

(١) المصدر السابق ، ١١٨. وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٦ - ١٢٢.

(٣) يس: ٨٢.

(٤) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق :

ابوريدة ، ص ١٢٤.

(٥) المصدر السابق ، ص ١٢٥.

جنس وصورة وشخص وفصل، ومنها عرضي من خاصة وعرض عام،^(١) لكن الواحد على كم نوع يقال؟

يعدد الكندي الأنواع التي يقال عليها الواحد فيجدها المقولات والكائن منها من جنس ونوع وشخص وفصل وخاصة وعرض وكل وجزء وجميع وبعض^(٢)، لكن بعد فحصه للكيفية التي يقال بها كل من المقولات السابقة والكائن عنها على كل واحد من أنواعه، ينتهي إلى أن كل هذه المقولات عار عن الوحدة الحقيقية، رغم أن الجنس مقول على كل واحد من أنواعه قولاً متوطناً، وكذلك النوع هو في كل واحد من أشخاصه مقول عليها قولاً متوطناً، لكن هذه الوحدة فيهما وفي غيرها ليست بحقيقة، فالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والكل والجمع والجزء والمتصل كل أولئك كثير، والوحدة التي فيه ليست على الحقيقة، إنما فيه (بنوع عرضي)^(٣)، لكن الوحدة إذا كانت هنا عارضة فستكون في شيء آخر بالذات، والعارض للشيء من غيره، فما هو هذا الغير الذي أعطى المقولات والكائن عنها الوحدة؟

سينقل هذا الاستدلال الكندي إلى القول إن هناك واحداً حقاً اضطراراً، لا معلول الوحدة، وسيحرص الكندي في ما تبقى من المقالة على إثباته.

يؤكد الكندي أن كل ما أدركه الحس وأحاط به العقل هو إما واحد أو كثير، أو واحد وكثير معاً، أو بعض هذه الأشياء واحد لا كثير، أو بعضها كثير، فلا وحدة البتة^(٤) ليبرهن الكندي على وجود الوحدة يفترض وجود الكثرة فقط لينتهي باستدلاله إلى وجود

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٢ وما بعدها.

الوحدة^(١) ، مقدماً استدلالاً تؤدي إلى خلاف ومحالات إذا افترضنا وجود الكثرة فقط، لينتهي إلى (أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة)^(٢) لكن الكندي يبرهن أيضاً على أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة^(٣)، كما يبرهن على وجود الكثرة^(٤)، وأن الكثرة لا يخلو منها أي موجود^(٥).

إذن في الوحدة كثرة وفي الكثرة وحدة، فالأشياء كثيرة وواحدة، وطباع الأشياء وحدة وكثرة^(٦) لكن اشتركت الوحدة والكثرة في الأشياء؟ يستبعد الكندي أن يكون ذلك محض اتفاق ومصادفة، ويرجح أن يكون بسبب اشتراكهما بعلة^(٧)، لكن (علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم)^(٨)، وهذه العلة واحدة لا كثرة فيها، إذن فالعلة الأولى واحدة، والواحد موجود في الأشياء المعلولة، ولكي يزيد الكندي الأمر بيانا ينتقل من سؤال (على كم نوع يقال الواحد" إلى سؤال أو أسئلة (بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات؟ وما الوحدة الحق؟ وما الوحدة المجاز؟)^(٩)، ويفرد الكندي الفن الرابع من الجزء الأول للإجابة عن هذه الأسئلة.

وللإجابة عن هذه الأسئلة يقدم الكندي مقدمات يبرز فيها أن كلا من العظيم والصغير

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣. ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٦-١٣٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٧) المصدر السابق، ص ١٤١ وما بعدها.

(٨) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٩) المصدر السابق، ص ١٤٣.

والكثير والقليل يقال شيء منها على شيء بالإضافة، يدل على ذلك من خلال برهان الخلف في صفحات (١) ، وعندما يصل إلى مفهوم القليل يخلص منه إلى الحديث عن الواحد، باعتبار أن الواحد لا أقل منه، وهو ما يسميه (الأقل المرسل)، لكن يعتبره ظناً غير صادق (٢)، عندها يحرص الكندي على بيان أن الواحد ليس عدداً، مبرزاً الشناعات التي تلحق القول إن الواحد عدد (٣)، فالواحد عند الكندي ليس هو (الموحد بالواحد)، هو الوحدة عينها، والوحدة لا تنقسم، أما الواحد فيقال له عدد باشتباه الاسم لا بالطبع، إذ لا تقال الأعداد إلا بالإضافة إلى شيء (٤) لقد حرص الكندي على بيان أن الواحد ليس بعدد (٥)، ويزيد الأمر بياناً عندما يبرهن أن الواحد هو ركن العدد وأنه ليس عدداً (٦) فأول العدد هو الاثنان، والاثنتان إنما تلحقه القلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه (٧) ، وإذا كان العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل، كل منها، لا يقال واحداً إلا بالإضافة، فإن (الواحد بالحقيقة ليس قابلاً للإضافة إلى مجانسه، لأنه لا جنس له

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ص ١٤٦ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٤٧ .

(٥) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٤٧ - ١٤٩ .

(٦) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٥٠ .

(٧) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٥١ .

البتة" ^(١) وقول الكندي هذا يردنا إلى أول رسالته حيث كان قد قرر أن الأزلي لا جنس له، مما يبين بوضوح أن الواحد الحق أزلي ^(٢) ، لينتهي إلى أن الواحد الحق لا يتكثر أبداً، ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره، فهو لا هوى له ينقسم بها، ولا صورة مؤلفة من جنس وأنواع، ولا له كمية، ولا حركة له ^(٣)، كما أن الوحدة بحق ليست عقلاً ، لأن العقل متكثراً، والواحد الحق لا أسماء مترادفة له ^(٤)، وهو ليس واحداً بنوع اشتباه الجسم ولا يقال بنوع العنصر ^(٥)، وهكذا نجد الكندي يتقصى منهج المعتزلة في تعريف الواحد بالسلب، وإن كان الأفق غير الأفق والمنهج غير المنهج، مما يبرز الأثر الاعتزالي على الكندي في قلب الممارسة الفلسفية. لينتهي بتعريف إيجابي يعتبر الواحد الحق (وحدة محض" ^(٦) ، ليس الوحدة التي هي عرض في جميع الأشياء كما سبق أن بين، فهذه غير الواحد الحق ^(٧) لأن الواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر ^(٨) .

^(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٥٣ .

^(٢) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٥٣ .

^(٣) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق : ابوريدة ، ص ١٥٤ .

^(٤) المرجع السابق، ص ١٥٥ .

^(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

^(٦) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

^(٧) المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها.

^(٨) المرجع السابق ، ص ١٦١ .

ومن هنا ينتهي الكندي إلى أن أول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره (١)

لا نجد في هذه الرسالة الفلسفية الطويلة استدعاء للوحي، لكن هيمنة هاجس الوحدة والواحد عليها، وهو الهاجس الأكبر للمعتزلة ضداً على الفرق المختلفة التي كانت تخاصم التوحيد، وهي الفرقة التي اختارت الدفع عن الوحي بطرائق عقلية مبتكرة وطريقة لم يكن العقل الإسلامي قبلها يعرفها، بل قبل ذلك وبعده نجده الهاجس الذي يشغل قضايا العقيدة في القرآن الكريم، كل أولئك يبرز كيف كان الوحي يحكم عمق النظر الفلسفي لفيلسوف العرب الأول رمزاً للدور الذي ساهم به الوحي في صياغة الوعي الفلسفي عند المسلمين (٢).

المطلب الثاني

نظرية المعرفة عند الكندي

نظرية المعرفة أو كما يُطلق عليها اسم (إبيستيمولوجيا): هي أحد فروع الفلسفة والتي تهتم بمجالات وطبيعة المعرفة العلميّة، بالإضافة إلى اهتمامها بالبحث في إمكان المعرفة ومصادرها، حيث يتضمن ذلك النظر في إمكان الوجود أو العجز عن معرفته، وفيما إذا كان الإنسان يستطيع إدراك الحقائق اليقينيّة والاطمئنان لصدق هذا الإدراك، وصحة المعلومات بواسطة العلوم المختلفة، كما أنّ البحث في مصادرها يهتم بمنابع

(١) المرجع السابق ، نفسه.

(٢) هل نحن في حاجة إلى ابن رشد؟ بورشاشن ، ص ٢٩٣.

وأدوات ومناهج البحث في المعرفة ومدى قدرة هذه المناهج على ضمان سلامة التحصيل المعرفي.^(١)

والكندي أول الفلاسفة العرب والمسلمين، الذين لهم ممارسات ابداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب. إلا أنه غلبت عنده النزعة الفلسفية على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام ، وظهرت به الفلسفة العربية في أول تجلياتها خارج اطار علم النص الديني ،وأولى المشاكل التي واجهته انذاك هي مشكلة المعرفة، لقد كانت هذه المشكلة في مقدمة المشاكل الفكرية التي كان على الكندي ،تخطي أطر النص الديني الذي ساد انذاك منذ عصر المعتزلة ،حيث ان الصراع الفكري والمسمى علم الكلام عالج موضوع المعرفة لكن بمنهجية كلامية قامت على معارضة مدرسة اهل الحديث والتي حصرت المعرفة في مصدر واحد هو الدليل النصي أو السمعي ،كما كانوا يسمونه (نصوص القرآن والسنة)،وتهمل المصدر الأخر العقل .وحين حاول المعتزلة توسيع نطاق المعرفة،لم تخرج محاولتهم عن نطاق المنهج الديني النصي ..أي أنهم حصروا المعرفة فقط بالبحث في العلاقة ما بين علاقة هذا العالم بالله ﷻ.ولم يتطرقوا الى علاقة الانسان بالطبيعة مثلاً^(٢).

اما الكندي فهو اول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كان من قبل ،وفتح امام الفكر العربي أفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الاشمل ،ووافق المعرفة

(١) ينظر:نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢، ص ٣٨ ، درس الأبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، عبد السلام بنعبد العالي ، وسالم يفوت ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، ٢، ١٩٨٦، ص ٤٥ .

(٢) ينظر:نظرية المعرفة، د. زكي نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦، ص ٥٩ ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، د. محمد غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦، ص ٦٨ .

الطبيعية، النظرية والتجريبية، دون ربطها مع النص الديني، وبرز ما يظهر في هذا المنهج تحديده للفلسفة بانها (علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان) وخرج علم الفلسفة من الاطار النصي الى البحث في حقائق الاشياء التي هي حقائق عامة للوجود. وقسم المعرفة الى... المعرفة الحسية (عالمها العالم المحسوس أي المادي)..... المعرفة العقلية (ومجالها الامور التي لاتدرك بالحس، ولا يمكن الوصول اليها إلا بالطرق الاستدلالية وبالعقل مثل موضوعات العلم الرياضي والكيليات). المعرفة الآلهية (وموضوعها الله والشريعة (ويسمى الكندي (علم الربوبية) (١)).

ومما لا يقبل الشك ان موضوع نظرية المعرفة أو (الابستمولوجيا (يحتل مكانة مهمة . فهي فرع اساس في الفلسفة تبحث في المعرفة، انواعها، وطبيعتها ومداهها، وامكانياتها (٢). وعلى الرغم من اهميتها نلمس ان هناك اختلافاً واضحاً في مواقف المهتمين بها، في تعريفها والمواضيع التي تدرسها، فلانند مثلاً يرى ان اسم نظرية المعرفة يطلق على مجموعة تنظيرات هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها (٣).

وخلط غيره نظرية المعرفة بعلم النفس، وبفكرة العلم وقيام البراهين، فضلا عن البحث في مصدر المعرفة، فتمثلت بمجموعة متنوعة من المشكلات الفلسفية التي ليس بينها رباط

(١) ينظر: الكندي ... فلسفته ... منتجاته، د. عبد الرحمن مرحبا، منشورات عويدات ، بيروت، ط/١، ١٩٨٥، ص ١١٢، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم، والفلسفة والإلهيات، د. جعفر السبحاني، مكتبة التوحيد ، ١٩٨٣، ص ٣٥، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين،، السيد كمال الحيدري ، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر ، بيروت ٢٠٠٥، ص ٥٦،

(٢) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د .عبدالمنعم الحفني، مكتبة مذبولي، ط/٢، ١٩٩٩م، ١/ ٢١.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند ، ترجمة خليل احمد خليل ، منشورات عويدات في باريس وبيروت ، ط/٢، ٢٠٠١م، ص ١٤٥٥.

وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة والادراك، والتيقن، والتخمين، والوقوع في الخطأ، والتذكر والتبين، والاثبات، والاستدلال والتأكيد والتعزيز والتساؤل والتخيل والتأمل ورؤية الاحلام . أُلخ من العمليات الفكرية التي يمارسها الانسان والتأمل ورؤية الاحلام . أُلخ من العمليات الفكرية التي يمارسها الانسان^(١)

اما عن العلم فدورها يظهر بمسألة قيام البراهين القاطعة على النظريات في الرياضة البحتة^(٢) ناهيك عن الاسئلة التي اثارها الفلاسفة في حديثهم عن الاستمولوجيا مؤكداً موضوع مصدر المعرفة هل هو الحس أم العقل، وما اذا كانت اخطاؤهم ترجع الى حواسهم أم الى خيالهم ام الى العقل، فانقسموا حيال ذلك قسمين، فلاسفة تجريبيون أكدوا ان جميع معارفهم ترجع للخبرة ، مثل لوك، وباركلي، وهيوم وغيرهم .وفلاسفة عقليون أكدوا دور العقل، كأفلاطون، وديكارت، وسبينوزا وليبنتز وغيرهم^(٣) وقسم ثالث وفق بين الحس والعقل كأرسطو، وفلاسفة المسلمين، وبعض فلاسفة الغرب كالفيلسوف الالمانى عمانوئيل كانت وغيره^(٤).

وذهب بعض الباحثين الى جعل دور نظرية المعرفة يتمثل على نحو كبير في بحث المشكلات الفلسفية الناشئة عن علاقة الذات المدركة بالموضوع المدرك أو بين العارف والمعرف، والتي حملت صورتين، قديمة اكدت درجة التشابه بين التصور الذهني

(١) نظرية المعرفة عند الكندي ، علي هادي طاهر الموسوي، جامعة البصرة - كلية الاداب ،مجلة آداب البصرة / العدد (٥٥) لسنة ٢٠١١م، ص ٣٥٩.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل ، نقلت من الانجليزية الى العربية ، دار القلم بيروت، منشورات مكتبة النهضة ، بغداد، ١٩٨٣، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، ص ٤٨٠-٤٨٢.

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٨٣.

والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، وجديدة تهتم بالبحث عن طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه في تصور الشيء الخارجي^(١)

وعد باحثون آخرون أن محاولة الخلط بين نظرية المعرفة والمنطق وعلم النفس، ليست بالامر المرفوض وحسب، بل فيه اساءة للفلسفة، فمن جعلها تابعة لعلم النفس، قصر دورها على كيفية تحصيل المعلومات أو كسبها وعندها تصبح فرعاً من فروع علم النفس، وبناء على ذلك فهي علم مستقل، لأن الذي الحققت به اصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية التي قطعت علاقتها بالفلسفة، فالنظر لنظرية المعرفة من هذا المنظار يعني انها قطعت علاقتها بالفلسفة ايضاً، وان عليها ان تخضع لصحة قضايا علم النفس وبدون ذلك سترفض العلوم الجزئية التسليم بها او اتخاذها اساساً لمباحثها. اما عن خلطها بالمنطق تحت ادعاء بعض الباحثين ان كلاهما يبحث في القوانين الصورية للتفكير الانساني، ففي ذلك التصور ضيق لأفق نظرية المعرفة كونها أوسع مجالاً مما أدعوا، فهي تبحث بمواضيع عدة، كمامكان المعرفة، والشروط التي تجعل الاحكام ممكنة حيث تبرر وصف الحقيقة بالصدق^(٢) المطلق إن كان هذا ممكناً، فضلاً عن اهتمامها بالادوات التي تمكنا من العلم بالاشياء مع تحديد مسالك المعرفة ومنابعها، ناهيك عن دراسة طبيعة العلم بما هو كذلك، اضافة الى توضيح علاقة قوى الادراك بالمدرك وبالعكس. فهي اذن اوسع من المنطق وعلم النفس، ومن أي علم جزئي، بل هي التي

(١) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ٢/ ٤٧٨

(٢) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٠.

تهتم في بعض المعقولات التي تفرض كافة العلوم الجزئية صحتها وتستخدمها استناداً الى ذلك من غير ان تعرض لدراستها ومعرفة صوابها او خطأها^(١) من خلال ما تقدم يتضح اختلاف مواقف بعض المهتمين بنظرية المعرفة، وعلى الرغم من هذه الاختلافات فان نظرية المعرفة تبقى الحقل الرئيس والمبحث الاساس من مباحث الفلسفة التي تدرس مواضيع شتى من قبيل طبيعة المعرفة وأنواعها وحدودها وقيمتها وأصلها ومصادرها وامكانياتها وادواتها فضلاً عن علاقة الذات العارفة بالموضوع المعرف، ناهيك عن علاقتها بشروط المعرفة العلمية والقوانين التي يعتمدها التفكير الانساني.

فاهمية نظرية المعرفة ومكانتها البارزة عند فلاسفة الاسلام والكندي تحديداً، كونه اول مفكر عربي مسلم، وقد تجشم الكندي عناء التعامل مع تراث غريب عنه فكراً ولغة، فكانت جهوده اللبنة الاولى التي شيد عليها فلاسفة المسلمين من بعده بناءهم الفلسفي الذي اصبح تراثاً اسلامياً تميز في كثير من مواضيعه عن التراث الفلسفي الاغريقي. ولابراز رأي الكندي في المعرفة سنتناوله (ان شاء الله تعالى) من خلال :

أولاً : الذات العارفة : أكد الكندي دور الانسان بالمعرفة، وعرف الانسانية بأنها الحياة والنطق والموت، وهي وسط بين الملائكية التي حدتها الحياة والنطق ، والبهيمية التي حدتها الحياة والموت^(٢) ، والانسان مركب ثنائي من جسد ونفس، وكلاهما يشترك في

(١) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط ٧ ، ١٩٧٩م، ص ٢٩٨ وما بعدها .

(٢) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبدالهادي ابو ريذة ، ص ١٦٠ .

عملية المعرفة حيث اعطا لكل منهما دوره، إلا انه من المعظمين لدور النفس اذا ما قارناه بالجسد، وهذا الامر يتضح من خلال تتبعنا لافكاره حول النفس النفس تامة وهي جرم طبيعي ذو آلة قابل للحياة .وهي استكمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، وهي ايضاً جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف (١) من القوى . وهي المدبرة للبدن، حيث يحس ذلك من آثارها فيه، وبما ان للانسان ذاتاً، فانه اذا عرفها، عرف الجسم باعراضه، فضلاً عن العرض الاول والجوهرالذي ليس جسماً . وعندما يعلم ذلك فانه يعلم الكل، ولهذا سمى الحكماء الانسان بالعالم الأصغر (٢) . فهو جعل من معرفة الذات معرفة لكل شيء، المادي وغير المادي. ولم تقف المسألة عند هذا الحد وحسب، بل تظهر اهميتها بالمعرفة ايضاً في حديثه عن قواها. حيث بين ان للنفس عدة قوى بعضها مسؤول عن المعرفة، وبعضها للحفاظ على الجسد، والذي يهمننا بالتأكيد هو القوى الاولى التي قسمها ابو يوسف الى (الحسية، المتخيلة، العقلية، النطقية، المنطقية).

اما الحسية فالكندي في حديثه عنها قدم مفاهيم عدة تتعلق جميعها بالقوة الحسية وهي (الحاس ،الحس، القوة الحسية، القوة الحساسة، (المحسوس). الحاس ففوة نفسانية مدركة لصور المحسوس مع غيبة طينته أي مادته. اما الحس فهو إنّيهِ إدراك النفس صور نوات الطين في طينتها بأحد سبل القوة الحسية؛ ويقال هو قوة للنفس مدركة

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٧ .

للمحسوسات، اما القوة الحساسة: فهي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الاشياء، ومثالها ان تشعر به من اعضاء البدن ومما كان خارجاً عنه (١) فالكندي جعل من عملية الادراك الحسي خاضعة بالدرجة الاساس لدور النفس وهذا واضح من المفاهيم التي ذكرناها في اعلاه، ولكن هذا لا يعني انه لم يؤكد دور الجسد لأنه اكد مكانته في القوة الحساسة المرتبطة باعضاء البدن والتي تكون على مساس مباشر بالمحسوسات (٢). فأوضح بأن الحواس المرتبطة بالبدن بعضها آلات وجدت في النامي للنمو لا لغير، كاللسان للمذاق والانف للشم، وحتى حاسة اللمس التي سماها بآلة المجس (٣)

اما حاستا السمع والبصر فعهما اعلى الحواس، فهما الحس ان الشريهان لانهما سبب العلوم الحقية حيث ينال بهما الانسان الفضائل، وبهما جميع التعاليم المطرقة الى علم الفلسفة التي تعطي كل فضيلة. فضلاً عن كونهما عظيمني الغناء في النمو وان كانتا ليستا بآلتين للنمو (٤).

اما المتخيلة، فهي القوة التي تتوسط بين الحسية والعقلية، وتسمى المصورة او الفنطاسيا حيث عرفها: (التوهم. هو الفنطاسيا، قوة نفسانية مدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال الفنطاسيا، وهو التخيل (٥))

(١) رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في الإبانة عن علة سجود الجرم الاقصى وطاعته لله ﷻ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٥٣.

(٢) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(٤) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٩٥.

(٥) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥ - ١٦٧.

اما العقلية، فأوضح ان العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها^(١) والادراك العقلي عنده اقرب للطبيعة أي طبيعة الاشياء او حقائقها وما هيأتها المعقولة ولكنه ابعد عنا، أي عن ما نألفه بالادراك الجسدي الذي يكون قريباً منا في حالة ادراكه حساً. والادراك العقلي يتعامل مع الكليات فهو بخلاف الادراك ، الذي يتعامل مع الجزئيات المتغيرة لذا فهو غير ثابت كون المحسوسات غير ثابتة، سياله على حد قوله متغيرة خاضعة للحركة مختلفة في خصائصها من حيث الكم بين الاكثر والاقل، المتساوي وغير المتساوي. ومن حيث الكيف، بين الاشد والاضعف والمتشابه وغير المتشابه. وبعد ان تتم عملية الادراك تنتقل صور المحسوسات الى المصورة فتؤديها الى الحفظ. ومن خصائص هذا الادراك أي الحسي انه عند الكندي اقرب منا ولكنه بعيد عن طبيعة الاشياء فهو بخلاف الادراك العقلي الذي هو قريب من حقائق الاشياء كونه يتعامل مع الكليات مع الاجناس للانواع والانواع للأشخاص^(٢)، اما القوتان النطقية والمنطقية، فالاولى تستخدم للتمييز بين الاشياء، وهي الميزة لنوع الانسان بوصفه ناطقاً. اما الثانية، فوظيفتها إتمام الفضيلة^(٣) .

(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٠٦ وما

بعدها .

(٢) رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في الإبانة عن علة سجود الجرم الاقصى وطاعته لله ﷻ ، ص ٢٥٥ .

(٣) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٤ .

وللنفس قوى اخرى اكدها الكندي هما القوة الغضبية، والقوة الشهوانية اللتان يحتاجهما
الحي لبقاء صورته، وإخلاف ما سال من جسمه لتعويض ما تحلل وخرج، وهما كما
يرى عارضتان للكائن الفاسد عرضاً لاصلاح الخلل فيه^(١).
وهاتان القوتان وان لم يكن لهما دور في عملية المعرفة لكننا ذكرناهما كي تكتمل الصورة
حول قوى النفس عند الانسان بوصفه ذاتاً عارفة.
ومما سبق يتضح لنا امور عدة ابرزها:
١. الكندي من القائلين بإمكان المعرفة. (١)

(١) مثل الشك من اجل الشك بيرون (٣٦٥ - ٢٧٥م) حيث شك بإمكان الحواس والعقل بالمعرفة
وتابعه تلميذه طيمون فضلا عن انسيديم الكريتي (القرن الاول الميلادي) و سكتوس امبريكوس (
القرن الثاني الميلادي) مع الفيلسوف، د .محمد ثابت الفندي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،
بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٤م ، ص ٤٣ وما بعدها ، وجاء السفسطائيون ليجعلوا من الفرد مقياسا للحقائق
حيث تختلف من شخص الى اخر وهذا ما أكده بروتاغوراس . اما غورغياس فقال : لا يوجد شيء .
وإذا كان هناك شيء فالانسان قاصر عن ادراكه . وإذا فرضنا انه ادرك شيئاً فلايستطيع ايصاله لغيره
، ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ، ص ٤٨ وما بعدها ، اما الشك من اجل اليقين فمثله
في الفلسفة الاسلامية الغزالي حيث شك بالعقائد الموروثة ، وبالحواس ، وبالعقل وبعدها وصل الى
اليقين بفضل نور القاه الله في قلبه ، ينظر: المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال ، أبو
حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق وتقديم الدكتوران جميل صليبا وكامل
عياد ، دار الاندلس ، بيروت ، ط ١٩٦٧،٧م، ص٦٣- ٦٨ ومثل الشك من اجل اليقين في
الفلسفة المسيحية القديس اوغسطين حيث قسمه الى شك سلبي بيّن فيه انه مسرف متناقض ، وآخر
ايجابي نثبت فيه قدرتنا على ادراك حقائق موضوعية ادراكا يقينياً ، ينظر: تاريخ الفلسفة الاوربية في
العصر الوسيط، يوسف كرم ، ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ، العراق ، بلا تاريخ ،
ص٢٧-٢٩، اما في الفلسفة الحديثة فيعد ديكارت ابرز ممثليه حيث شك بالمعرفة الحسية والعقلية إلا
انه لم يشك في انه يشك فالشك فكر ومن خلاله اثبت وجوده وبعدها قال : (أنا أفكر واذن فأنا
موجود) وعندها توصل الى ان الله صنع عقله وجعله كفوا لأدراك الحق ، ينظر: ، تاريخ الفلسفة
الحديثة، يوسف كرم ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٢ ، ص٦٥-٦٧.

٢. ان الكندي اكد دور العلاقة بين الذات والموضوع في المعرفة، فهو قريب من المفكرين الذين جعلوا من علاقة الذات العارفة بالموضوع المعرف، القطب الذي تدور حوله قضايا نظرية المعرفة.

٣. والكندي من الذين اكدوا دور النفس الانسانية بوصفها الموئل الرئيس في المعرفة، فهو من المعظمين لدورها المعرفي فحتى المحسوسات التي هي بالفعل محسوسة جعلها موجودة بالنفس بالقوة وتصبح بالفعل عند مباشرتها موضحا انه وعلى الرغم من ذلك فانها أي المحسوسات لاتصير في النفس كالشيء في الوعاء، لانها ليس بجسم ولا متجزئة، بل هي في النفس والنفس شيء واحد اغير، وكذا القوة الحاسة فانها عنده ليست شيئاً غير النفس، ولا هي في النفس كالعضوفي الجسم، بل هي النفس وهي الحاس، وكذا الصورة المحسوسة ليست غير النفس، وعندها ذهب الى ان المحسوس في النفس هو الحاس^(٢) وهكذا قضية تنطبق على المعقولات ايضاً حيث قال: (وكذلك يمثل العقل؛ فان النفس اذا باشرت العقل، اعني التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا، واتحدت بالنفس، اعني انها كانت موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل، بل بالقوة....)^(٣) ان ما قاله الكندي عن دور النفس بالمعرفة الحسية والعقلية وما ذكره من آراء بينها اعلاه فيه مثار لمشكلة مفادها، هل المعارف موجودة في

(١) بنظر رسالة ابي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص

٣٥٤ وما بعدها

(٢) بنظر المصدر السابق ، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٥٨ وما بعدها .

النفس وان الذات هي التي تضيفي معارفها على الموضوع أي هي التي تصنع عالمها المعرفي، ام ان الموضوع هو الذي يمد الذات بمعارفها؟^(١).
في الحقيقة ان ما ذكره الكندي فهم من قبل الباحثين بطرق مختلفة، فلجأ بعضهم الى مقارنته بأفلاطون خصوصاً نظرية المثل مختلطة برأي ستراتو في وحدة الاحساس والعقل او النفس. فقول الكندي: (فاذا افادتها النفس، فهي في النفس، وانما تقيدها اذا كانت بالقوة) يساير ما ذهب اليه أفلاطون في المعرفة التي تقول بوجود صور مسبقة للاشياء في النفس هي أثر مما كانت تعيشه في عالم المثل. وأن المعرفة تتم بحضور هذه الصور في الذهن، فالمعرفة عند الكندي ضرب من الاستعادة والتذكر الذي تمارسه النفس اثناء التعلم، اما قوله: (فهي في النفس والنفس شيء واحد لاغير ولا غيرية لغير المحمولات) فيريد به معطاة ستراتو القائلة بأن النفس والصور القائمة فيها شيء واحد، اذ المعرفة هي حركة لنفس او هي النفس في حركتها وفعلها، فليس ثمة نفس في جانب، وصورة او علم في جانب آخر^(٢) .

واكد بعضهم صحة الفكرة التي تقول بان المعرفة تذكر وانه ساير أفلاطون بأن المعرفة حسية وعقلية وبصيرية وان الاخيرة اعلاها، هذا من جانب، ومن جانب آخر أن الكندي من المؤمنين بان النفس مجردة عالمة بجميع الاشياء وانها لما انحدرت الى هذا العالم نسيت بعض معارفها، وهذا الكلام لايدل على قدم النفوس كما عند أفلاطون، لانه يمكن ان تكون النفوس مخلوقة حادثة في عالم العقل ثم هبطت الى عالم الحس، ولا يوجد ما يعارض ذلك، بل يذكر له ابن النديم ان عنوان احد مؤلفاته هو(كتاب في ما للنفس

^(١) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٥.

^(٢) ينظر : الكندي فيلسوف العقل، محمد مبارك ، وزارة الاعلام ، مديرية الثقافة العامة ، العراق ،

١٩٧١م، ص ١١٩ وما بعدها .

ذكره (١) فضلاً عن ذكر الكندي لبعض الاقوال التي تجعل قارئها يقترب نوعاً ما من هذا الرأي ففي رسالة ماهية النوم والرؤيا نجده يؤكد ما للنفس من العلم بالطبع وانها موضع لجميع الاشياء الحسية والعقلية ونسب ذلك لافلاطون وارسطو وبعدها قال: (...وانما قال ذلك افلاطون ، إذ كانت الاشياء المعلومة جميعاً إما محسوسة واما معقولة، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان المحسوسات وكان يقول إن النفس حاسة (اعني) انها تجد المحسوسات في ذاتها، ويقول عاقلة (أعني) انها تجد المعقولات في ذاتها (٢) فهذه الاقوال وغيرها جعلت من بعض الباحثين يؤكدون فكرة المعرفة (٣) تذكر عند الكندي. وبالمقابل نجد غيرهم ينظر لما قاله الكندي من منظار اخر فالدكتور حسام محيي الدين الألوسي مثلاً يؤكد انه ينبغي الحذر من فهم النص في اعلاه كونه يوهم للقراءة الاولى ان الكندي يقول بالتذكر او بالعلم الفطري غير الاكتسابي على اساس استشهاده بأفلاطون فهذا استشهاد مشكوك فيه لانه يستشهد بأرسطو ايضا في نفس القول ، وفهم الكندي لافلاطون كان لصالح ارسطو، فما ذكره من ان النفس تعلم بالطبع وانها موضع لجميع انواع الاشياء الحسية والعقلية وانها تجد المحسوسات وتجد المعقولات، فمعنى تجد تدرك، أي انها مستعدة لادراك الحسيات وادراك المعقولات في ذاتها اما المحسوسات فتتطبع في النفس أي صور المحسوسات وهي الاشخاص الجزئية وانطباعها يكون بآله المخ ومسألة ادراك الجزئيات المحسوسة

(١) الفهرست لابن النديم ، ص ٣٢٠، وينظر: الكندي وآراؤه الفلسفية، د. عبدالرحمن شاه ولي ، ص ٤١٦.

(٢) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٠١ .

(٣) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٦.

يشارك بها الانسان والحيوان اما المعقولات فهي الانواع وما فوق الانواع وهذه القوة موجودة للانسان فقط^(١).

فنحن امام رأيين، الاول يجعل من الذات هي التي تضي معارفها على العالم والرأي الاخر يثبت ان الذات تعتمد على الموضوع المعرف فتكتسب المعارف منه. ولكن كلاهما على ما يبدو يحيلاننا الى رأي يكون بمثابة مركب القضية لهيجلي مفاده ان كلاهما يؤكد علاقة الذات بالموضوع فلو قلنا المعرفة تذكر فالتذكر لا يحصل ما لم تؤثر اشياء العالم في النفس، واذا قلنا ان النفس أي الذات خالية من المعرفة فهي بالتأكيد لا تستغني عن الموضوع الذي يمدّها بالمعارف فكلا قصد الامرين يعني عدم استغناء الذات عن الموضوع، فلا الذات وحدها قادرة على ذلك ولا الموضوع المعرف يمكن ان يمارس دوره بلا ذات تدركه. فعملية المعرفة ناتجة عن علاقة الذات العارفة بالموضوع المعرف. وبناءً على ذلك فالرأي الارجح عندنا هو الثاني، فالكندي وان كان يؤمن بأن المعرفة حسية وعقلية وبصيرية كافلاطون، وان النفس كانت موجودة قبل ارتباطها بالبدن في العالم السماوي الا ان ذلك لا يعني ان المعرفة عنده تذكر فهو عندما اكد ان النفس توجد المحسوسات والمعقولات معناه ان تدرك وهذا امر سبق وان ذكرناه، فضلا عن ذلك فهو اعلن وبشكل صريح ان النفس علامة بالقوة وفي حال ادراكها للمحسوسات والمعقولات فانها تصبح عالمة بها بالفعل^(٢) وهذا نص قوله: (... فاذا كان المحسوس موجودا في النفس، فليس الحاس في النفس غير الحاس، وكذا العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفس المعقول؛ فاذن العقل في النفس هو المعقول، والحس هو المحسوس، اذا كانا موجودين للنفس؛ فأما قبل ان يوجد، فان المحسوس هو صور

(١) ينظر: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، د. حسام محيي الدين الألوسي، ص ٤٢.

(٢) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٧.

الأشخاص، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص اعني الأنواع والأجناس، والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات....^(١) ومن هذا النص يتضح ايضاً ان المحسوسات والمعقولات خارج النفس وليس فيها اما في حال ادراكها فتصبح في النفس. فالنفس اذن لم تكن عنده هي علة معارفها بل هي تنتقل من القوة الى الفعل وعلى حد قول الكندي (....: لأن ما كان بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته بل بأخر هو شيء بالفعل وهو العقل الاول، اذا باشرته)^(٢) فهو يوضح دور العقل الاول في نقل النفس من القوة الى الفعل فلا مجال اذن للقول بان النفس تأتي وهي مزودة بمعارفها، بل هي مزودة بإمكانية المعرفة كقوة تتحول الى فعل في حال اتصالها بالعالم الخارجي .

ثانياً : أدوات المعرفة : يلاحظ على بعض الكتاب انهم يؤكدون على ان المعرفة عند الكندي تكون من طريق العقل، والحواس، ثم المتخيلة، ثم العقل^(٣) بينما يرى غيرهم انها تأتي اولاً من طريق الحواس ثم المتخيلة، ثم العقل^(٤) وسار الكندي على هذا التقسيم :

١. الحواس :تعتبر المنبع الاول للمعرفة، وسمى الحواس بالآلات الثواني وهي(العين، الاذن، الانف، اللسان، وجميع الاعضاء المرتبطة بالعصب اللامس اللهات، الحنك...) الخ حيث تربط بالدماغ عن طريق الاعصاب، وفي حال

(١) رسالة الكندي في ماهية النوم و الرؤيا ، رسائل الكندي ، ص ٣٠٢.

(٢) رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في العقل ، رسائل الكندي، ص ٣٥٦.

(٣) ينظر:من الكندي الى ابن رشد، د .موسى الموسوي، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ٣، ١٩٨٢م ، ص ٥، ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، عمر فر وّخ، دار صادر ، بيروت ، ط ٤، ١٩٨٣م ، ص ٣١٠.

(٤) ينظر :تاريخ الفلسفة الاسلامية،د. ماجد فخري، ص ١١٢.

تعرض، أي حاسة للضعف أو الإصابة فإن عملها سيضعف بالتأكيد وقد يكون سبب ضعفها خارجي كالأصابة مثلاً، وقد يكون داخلي سببه دخول فساد يصيب العضو الحاس المرتبط بالدماغ (١)، ولكل حاسة عملها الخاص بها، ومن خاصية الحواس انها تدرك المحسوسات بمادتها، حيث تتأثر بالاشياء التي تدركها نتيجة الاتصال المباشر بها، ولا تتعامل مع المجردات أو مجرد صور الاشياء المدركة، كونها تتعامل مع الموجودات الطبيعية في عالم الكون والفساد، المكونة من مادة وصورة المحتاجة الى مكان وزمان وحركة، فهكذا موجودات تخضع للدراك الحسي، ومثال ذلك السفينة، فهيو لاها الالواح الخشبية، وصورتها الاركان الاربعة التي منحتها هذا الشكل الذي ميزها عن الباب والسلم وبقية الاشياء المصنوعة من الخشب، وهي بالتأكيد تحتاج الى مكان وحركة، والحركة في زمان. وتجمع هذه الجواهر ادى الى تجمع السفينة، وهكذا بالنسبة لبقية الاشياء المادية التي تدرك حساً (٢)، واعطى الكندي حاسة البصر دورا كبيرا بوصفها الآلة المهمة للتمييز بين الاشياء وخاصة الصورة التي عبر عنها بالفصل والذي ينفصل به الشيء المبصر عن الاشياء الاخرى ولها القدرة على تمييز انواع الحركات من كون وفساد، وإستحالة، وربو، وإضمحلال، ونقله من

(١) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، رسائل الكندي ، ص ٢٩٧ وما بعدها .

(٢) رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٠-١٦٤، والكندي على ما يبدو عد الزمان والمكان والحركة ليست بجواهر بل خصائص او لواحق للجوهر المادي المكون من المبدئين او الجوهرين الاساسيين (الهولي والصورة) وهذا ما عرف عند ارسطو وسائر اتباعه - ينظر: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، د .حسام محيي الدين الألويسي ، ص ١٦٦ .

مكان الى اخر^(١) فالانسان مثلا عندما يرى جسما طوله عشرة اذرع ثم صار تسعة سمي حركته إضمحلالاً، واذا صار ذاك الجسم بعد حركته أحد عشر ذراعا سمي تلك الحركة ربوياً، أي تعرض من الناحية الكمية الى زيادة خلافا للأولى التي تمثل نقصاً . اما بالنسبة لحركة الاستحالة فمثلها ما تراه العين من تغيرات كيفية ناجمة عن الحركة كتحول الشيء من البياض الى السواد، او من بارد الى حار، او من حلو الى مر . اما حركة النقلة فلا تخفى على آلة البصر سواء كانت دائرية لا يترك فيها المتحرك مكانه، بل يدور حول نقطة وسطى هي المركز، كحركة الطاحونة مثلا او تكون من النوع الذي يغير مكانه عند الحركة، كعجلة العربة، او مستقيمة من الاعلى الى الاسفل كحركة الماء والتراب، او من الوسط الى اعلى كحركة الهواء والنار، وهذه الحركة المستقيمة كلها تدرك حسياً في جهاتها الست (اليمين او الشمال او القدام او الخلف او الفوق او التحت)^(٢) ويتكلم الكندي عن العلم الطبيعي والاشياء الطبيعية بانه علم الاشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسببا لعة جميع المتحركات الساكنات عن حركة^(٣) فالطبيعة عنده علم الاشياء المتحركة،

^(١) ينظر: رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ، ص ٢٢-٢٤ .

^(٢) رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ، ص ٢٤ . ٢٦، ولمزيد من التفصيل حول انواع الحركة ينظر: رسالة الكندي في الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٤٠-٤٦ .

^(٣) ينظر: رسالة الكندي في الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة ، رسائل

الكندي، ص ٤٠ .

والحركة تدرك حساً، فعلم الطبيعة خاضعة لاشياءه للادراك الحسي بشكل عام
وللادراك البصري على نحو الخصوص (١)

اما عن المكان وعلاقته بالادراك الحسي فقدم امثلة لأثبات المكان، وبعدها عرفه،
فاوضح ان الجسم في حالة حركته قد يزيد او ينقص، فهو لا بد من ان يكون في شيء
اكبر منه وهوالمكان، لذا نحس وجود الهواء حيث يكون خلاء، كما ويكون الماء عادة
حيث يكون الهواء، فضلا عن خروج الهواء من الشيء عند دخول الماء فيه، وعلى
الرغم من ذلك فالمكان يبقى ولا يفسد بفساد او خروج أي واحد من . فالمكان موجود
وهو من الهولوى التي لها طول وعرض بدون عمق وهذه المائىة(الماهية)هي التي
يتميز بها من بقية الاشياء التي ليست مكاناً (٢) ويلاحظ على الكندي انه يحيل قاريء
افكاره الى القول بأن الزمان يدرك حساً. فالزمان مقياس الحركة، والبطأ والسرعة اللتان
بالحركة لا يعلمان الا بالزمان، والاشياء التي تتحرك في زمان طويل تسمى حركتها
بطيئة، وما يتحرك في زمان قصير تسمى سريعة (٣) والحركة تدرك في الاشياء

(١) ينظر: نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٦٩.

(٢) رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ، ص ٢٨-٣٠ ، وللكندي تعاريف اخرى
للمكان يمكن مراجعتها في رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ، رسائل الكندي ، ص ١٦٧ ،
وكتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي ، ص ١٣٨ ، ينظر كذلك:
فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، د .حسام محيي الدين الألويسي ، ص ١٩٢ - ١٩٥ .
(٣) ينظر: رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ، ص ٣٢ . اذا ما حددنا موقفه من
الزمان وبيننا انه يدرك حساً ، إلا انه من القائلين بإمكان اثباته عقلاً، ففي حديثه عن الآن التي تربط
الماضي والمستقبل ، وان هذه الآن لا بقاء لها كونها تتقضي وعلى الرغم من أن هذه الآن ليست
زمانا ولكن اذا أعتبرت في العقل او التوهم من آن الى آن فاننا نفترض وجود زمان بينهما، فالزمان
موجود على كل حال ولكنه ليس في شيء سوى القبل والبعد ، فهو عددا و بالاحرى عدد عاد

المتحركة، ومن خلال حركتها نعرف سرعتها وبطئها ومقياسنا في ذلك الزمان، فهو بالتأكيد قابل للأدراك والاحساس بوجوده من خلال حركة الموجودات.

وبعد ان بينا دور الحواس في ادراك الاشياء الطبيعية الناتجة عن اجتماع المادة والصورة والزمان والمكان والحركة. نتحدث عن مواضيع اخرى تتعلق بالمعرفة الحسية، كدور الكم والكيف، واهمية حاستي السمع والبصر، وتأکید الكندي دور التجربة:

أ- الحواس والكم والكيف : يرى الكندي ان اول جميع المعلومات عند من

بحث الاشياء هو علم الجواهر الاولى المفردة ومحمولاتها أي (الكم

والكيف) فكل شيء يلحق الجواهر من محمولات اما ان يختلف بمثل

ولا مثل أي خاصية الكمية، او يختلف بشبيهه او لا شبيهه أي من الناحية

الكيفية (١)

وبمقابل المفردة من محمولات الجواهر توجد ايضا المركبة من محمولات الجواهر

وهي اثنان، اما موجودة مع مادة او موجودة لا مع المادة. فالاولى مثلها المضاف

كالابوة والابنية، والجزء والكل، فكل واحد منها موجود بوجود صاحبه اما الثانية أي

الموجودة مع مادة او طينة كما اسمها فتكون على ثلاثة اقسام؛ كم مع جوهر (فكائن

(واين، أي فيها قوة جوهر ومكان والمكان كمية؛ وكذلك كائن ومتى، أي فيها قوة زمان

مع جوهر والزمان كمية

للحركة، على انه من العدد المتصل لا المنفصل وهذا حد الزمان عنده ، هو الان المتوهم الذي يصل ما بين الماضي منه والمستقبل ، ينظر: رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ، ص ٣٤ .

(١) ينظر: نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧٠ .

اما القسم الثاني، تركيب جوهر مع كيفية (كفعل) (وفيها قوة جوهر مع فعل ايضا، والفعل كيفية؛ وكالمنفعل التي فيها قوة جوهر مع فعل ايضا والفعل كيفية

اما الثالث فتركيب جوهر مع جوهر كملك، التي فيها قوة جوهر هو المالك، وجوهر هو الملك ^(١) والفكرة التي يريد فيلسوفنا ايضاحها هي ان المعلومة الاولى المحيطة بكل علم فلسفي هو الجوهر الاول المحسوس والكيفية والكمية . وهذا الجوهر لا تباشره الحواس إلا بتوسط الكمية والكيفية، وبناء عليه فمن عدم علمهما عدم علم الجواهر الاولى، وعدم العلم الثابت الحقي التام من علم الفلسفة وهو علم الجواهر الثواني التي لا زوال لعلمها، لثبات معلومها وبعده عن التبدل والتغير. بل ولا يستطيع ان يعلم شيئاً البتة من العلوم الانسانية التي يكتسبها البشر بطلب وتكلف وحيلة مقصودة ^(٢) وهكذا فالكم والكيف هما الوسيلة الضرورية التي تعين الحواس على ادراكها.

ب- السمع والبصر :نقد أكد الكندي على دور حاستي السمع والبصر بالمعرفة وسماهما الحسين الشريفين، والذي نناقشه الان كيفية تمييزه بين عمل هاتين الحاستين، فهو اكد ان البصر اسرع في ادراكه من السمع ومثال ذلك ان البرق والصاعقة والرعد كلها تحصل في وقت واحد إلا ان البرق والصاعقة يريان قبل سماع الصوت، لأن البصر يدرك محسوساته بلا زمان. فالانسان عندما يفتح عينيه نحو كوكب مثلاً في الفلك الاقصى، وعلى الرغم من بعد المسافة يراه مع فتح العين بلا زمان. اما السمع فعلى خلاف ذلك، لانه يدرك محسوساته بزمان، ومثال على ذلك

^(١) رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٧٠ وما بعدها.

^(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٢.

ما نراه من الضارب خشبة او غير ذلك من الاجسام مما يعلوصوته من بعد ،يمكن ان ينال السمع ضرب المضروب منه، فإننا ندرك بأبصارنا ضربة الضارب، ولا نسمع صوتا الا بعد ذلك بمدة حسب البعد، ان كان كبيرا كان اطول، وان كان قليلا كان اقصر (١) . وتطرق ايضا لموضوع يتعلق بالادراك البصري مفاده انه يدرك الالوان وعرف اللونية: بأنها كيفية محسة للبصر بذاتها، وقسم الاشياء المبصرة قسمين. شفاقة وغير شفاقة. الشفاف هو ما احس البصر ما خلفه من محسوسات، كالهواء والنار والماء، فالشفاف لا لون له. اما المشف فما له لون والبصر يراه هو، ولا يرى ما خلفه كونه يحجز ما خلفه كالتراب فهو العنصر الاوحد الذي له لون خلافا للعناصر الاخرى. والمشف وان كان لا لون له إلا انه قد يحمل بعض الصفات من طعم ورائحة وملمس ،ويعتمد البصر في ادراكه على الهواء المضيء الذي يكون وسيطا بين العين والشيء المدرك (٢) فالهواء وان كان لا لون له إلا انه قادر على نقل الوان الاجسام التي وراءه. وهنا نطرح سؤالاً مضمونه اذا كان الماء والنار لا لون لهما فماذا

(١) رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٨٣، وعرف عن الكندي انه اثبت السمع والبصر والحياة والنطق للجرم الاعلى ، ولها بالاضافة الى الحس ، العقل والحركة ، بل هي علة كوننا ناطقين - ينظر: رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في الابانة عن علة سجود الجرم الاقصى وطاعته لله ﷻ ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) رسالة الكندي في الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر الاربعة والذي هو علة اللون في غيره ، رسائل الكندي، ص ٦٧ وما بعدها.

نسمي اللون الذي نراه في الماء والالوان التي نراها في النار؟ ويجيب الكندي ان الماء شفاف ولا لون له وهذا يتضح انه اذا كان نقيا من الشوائب يلاحظ تبدل لونه مع تبدل الاشياء التي جاورته، وكذا الهواء فالذي ينقله الوان الاشياء التي خلفه اما هو فلا لون له. اما ما يرى من حمرة او صفرة او بيضاء او خضرة... الخ من الالوان في النار التي تشاهد وهي تتحرك نحو الاعلى هي بالحقيقة لون الاشياء التي انفصلت من الجسم المحترق واستحالت نارية^(١).

مما سبق يتضح لنا مدى تأكيد الكندي على اهمية المعرفة الحسية.

ت- التجربة : لجأ الكندي الى التجربة في أكثر من موضع وسنذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر. ففي حديثه عن بعض المسائل التي تتعلق بظاهرة المد الطبيعي الذي يحصل من زيادة جسم المادة زيادة طبيعية وليس بإضافة مواد عليها بل بإستحالتها، كاستحالة الهواء الى ماء بشدة البرد فوضح ان ذلك يمكن اثباته بالتجربة او على حد قوله ان يوجد حساً على وجه الارض، وذلك بأخذ قنينة زجاجية نحشوها ثلجا بشكل تام، ثم نستوثق من سد رأسها، ونلجأ الى وزنها لمعرفة وبعد ذلك نوضع في قدح تقرب ارجاؤه من ظاهرها، سنلاحظ الهواء يستحيل على ظاهر القنينة كالرشح على القلال، ويجتمع منه فيما بعد شيء له قدر في باطن القدح. فعندما يوزن الاناء والماء والقدح معا، نجد الوزن زاد على ما كان عليه من قبل. واطاف ايضا انه قد يظن بعض الاغبياء على

^(١) رسالة يعقوب بن اسحق الكندي الى بعض اخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر ، رسائل الكندي

حد قوله ان الثلج قد ترشح من الزجاج وهذا قول غير صحيح، الصحيح هو استحالة الهواء ماء ^(١) وكي يؤكد ان المد الطبيعي يكون بحمي الاجسام اولاً وينتج عن ذلك تمدد الاجساد التي تحتاج الى مكان أوسع ذكر هذه التجربة. نأخذ قنينة زجاجية طويلة العنق وتقلب على وجه سطح اناء فيه ماء، فعند ارتفاع درجة الحرارة ينقص مستوى ارتفاع الماء عما كان عليه قبل ارتفاع درجة حرارته، وعلة ذلك خروج الهواء الذي في القنينة، اذ تغير الهواء وتمدد فاحتاج الى مكان اوسع فدفع الماء الذي في الاناء وخرقه خارجاً، فكان لخروجه فقاعات صغيرة او نفاخات. وعند برود الهواء ينقبض فيحتاج الى مكان اضيق فيصغر جسمه في الاناء، فيحتاج الى جذب الماء ليملاً المواضع التي كان فيها قبل حميه فيرى الماء عياناً وهو يصعد في عنق القنينة جائزاً وجه سطح الماء علواً، اذ ليس في العالم فراغ من جسم، فمتى زال جسم عن موضع جذب اليه الجسم المماس له الى خلاف جهة حركته الطبيعية، أي الى الفراغ من احد الجسمين لا الفراغ المطلق ^(٢)

فالكندي يتميز في مباحثه الطبيعية بأسلوب علمي مرن، يعتمد اساساً التجربة الحسية، والملاحظة المباشرة اخذاً بمبدأ (ان الشيء اذا كان خبيراً عن محسوس، فلا يمكن نقضه

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧١ وما بعدها، الكندي فيلسوف

العقل، محمد مبارك، ص ١٥٨ ، و يُنظر : رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر ، رسائل

الكندي الفلسفية ، ص ١١٨ .

إلا بخبر عن محسوس، ولا تصديقه الا بخبر عن محسوس^(١) وطبق مبدأه هذا على مسألة نُسبت لأرسطو جاء فيها ان نصول السهام اذا رمى بها في الجو، ذاب الرصاص الملتصق بها، الموصل بالنصول. فلم يقتنع الكندي بذلك معتقدا ان الحكاية حرفت بعض التحريف؛ لأن نوبان الرصاص الممسك لاجزاء الحديد المولد لها اندفاعا في الجو لا يمكن ان يحمي الهواء الى درجة اشد فيصير نارا، فضلا عن ذلك فالسهم عندما يخرق الهواء فهو في كل حال يماسه هواء جديد. وكى يتحقق من صحة ذلك اجرى تجربة حيث عمل آلة كالسهم موضع نصلها كرة من قرن البهائم وثقب ثقباً خارقاً الى الكرة موازية لطول السهم، ثم ملأ باطن الثقب برصاص رقيق، وبعدها رمى السهم في الهواء من قوس شديدة، وعند وقوعها شاهدها خالية من الرصاص مؤكدا ان الهواء قلعة من غير اذابة. وعلة هذه النتيجة هي انه وجد رائحة حول الثقب كرائحة القرن الذي قد مسته النار. وهكذا اكد الكندي ان الحركة هي المحدثة للحرارة والتي تؤثر على الاشياء^(٢) فهو تحقق من صحة ما افترضه عمليا وهذه خاصية المنهج التجريبي، فهو اذن فيلسوف يؤمن بالمعرفة الحسية اولاً وتجريبي ثانياً فيما سيق تبين موقف الكندي من الحواس بوصفها اداة من ادوات المعرفة المهمة .

٢. المتخيلة: يتمثل دور المتخيلة او (الفنطاسيا Phantasia) كما سماها القدماء

من حكماء اليونان، بتجريد المدركات الحسية فتتعامل مع صورها، وعمل هذه القوة أتعن واكثر امكانية من عمل الحواس، فهي تدرك صور الاشياء بلا مادة

(١) رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٧ وما بعدها .

(٢) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٩٥ وما بعدها.

مع غيبة حواملها عن حواسنا، أي الصور مجردة عن الكيف والكم بينما الحواس لاتفعل ذلك. وتختلف ايضا عن الحواس في عملها اثناء النوم واليقظة، بل يكون عملها في النوم اظهر فعلاً، اما الحواس فلا تعمل إلا في اليقظة وكمثال على عملها في اليقظة نذكر كلاماً له، فحواه ان الانسان في حالة اليقظة عندما ينشغل بفكرة معينة وينغمر في التفكير فيترك استعمال الحواس وكلما تعمق حاله قد يمر امامه شيء فلا يراه او ينادى فلا يجيب، وعند انتهاء عملية التفكير هذه قد يسأل هل رأى ذلك الشيء الذي مر امامه او هل سمع صوت الذي ناداه فتكون اجابته بالنفي^(١) ولكن هذه الامكانية للمصورة وان كانت موجودة عند عامة الناس، الا انهم يتفاوتون في قوتها، فعند الخواص البارعين في الذهن والعقل وقوة التمييز على حد قوله، فقوة نفوسهم تجعلهم يستحضرون صور الأشياء مجردة، وان لم يتشاغلوا عن اكثر المحس او عن الجزء الاكبر من الحس^(٢) والانسان كلما تعمق بالتفكير انتهى به الفكر الى النوم فتصير المتخيلة قوية في فعلها فتظهر له صورة الفكرة مجردة ونقية، أبين وازكى من المحسوسات . لان الحواس تتال محسوساتها بألة ثانية(العين والاذن ... الخ) وهذه الآلات كما بينا معرضة للضعف والقوة من الخارج ومن الداخل، اما المصورة فتتال الصور بلا اعتماد على آلة ثانية بل بالنفس المجردة لذا لا يعرض لها ما يعرض للحواس من قوة او ضعف، ولا يعرض فيها عكر ولا فساد، وان كانت مقبولة عند

(١) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، رسائل الكندي الفلسفية، ٢٩٧/١.

(٢) ينظر: الكندي وآراؤه الفلسفية، عبدالرحمن شاه ولي، ص ٤٢٠ نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧٤.

الانسان بالآلة الاولى المشتركة بين الحس والعقل^(١) أي ان المصورة تتعرض للفساد من جهة واحدة. اما الحس فهو عرضة للفساد من جهتين^(٢) من الدماغ، ومن الحواس نفسها من الداخل او الخارج معا.

فالمصورة على كل حال تكون صورتها اوضح من المحسوسات لأن المحسوسات تتبع حوامل محسوساتها لذا نجد فيها الكدر والعوج وجميع اصناف الاختلاف التي تعرض لها من جهة المادة، والمصورة تختلف ايضا عن الحواس في قدرتها على تركيب الصور بعضها الى بعض، فالبصر مثلا لا يقدر ان يوجد انسانا له قرن او ريش او أي صفة خلافا للواقع الحسي، اما من الناحية الفكرية فذلك ليس امرا ممتعا فيمكن ان نتصور او نوهم كما ذكر الكندي، ان الانسان طائراً او ذا ريش او تصور السبع ناطقا وان كان ذلك مخالفا للواقع- فالقوة المصورة هي مصورة الفكر الحسية، واي فكرة تعرض لنا عند تشاغلنا عن الحواس تتمثل صورتها مجردة بلا مادة او بلا طينة^(٣).

وبما ان هذه القوة تعمل في اليقظة والنوم وترتبط بموضوع الاحلام والرؤيا فلا بد من الاشارة الى ذلك كي تكتمل الصورة حول وظيفة المتخيلة او المصورة او الفنتاسيا .

نظر الكندي للرؤيا بقوله:(هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها، فاما من الاثر نفسه، فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذي صورة، في النفس بالقوة المصورة لتترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر)^(٤) فالنوم والرؤيا كلاهما يعتمدان على انشغال الانسان بالفكرمع ترك استعمال الحواس، وهنا اخذ

(١) الكندي وآراؤه الفلسفية، عبدالرحمن شاه ولي، ص ٤٢٢ .

(٢) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٢٩٩ .

(٣) ينظر:رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠١ وما بعدها .

يناقش اسباب رؤية الانسان للاشياء قبل كونها؟ ولماذا نرى الاء بتأويل اشياء دالة على اشياء قبل كونها؟ ولماذا نرى اشياء ترينا اضدادها؟ ولماذا نرى اشياء في النوم فلا نرى لها تأويلاً ولا نرى اضدادها البتة في اليقظة؟.

ان الرؤيا عنده سببها النفس فلها المكانة البارزة في المعرفة الحسية والعقلية وهي علامة بالطبع والموضع لجميع الاشياء الحسية والعقلية، حتى جعل من الحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس، والمعقول اذا وجد فيها ليس هو غير المعقول^(١) وهذه مواضيع سبق وان ناقشناها في حديثنا عن الذات العارفة لذا سندخل مباشرة الى علة تفاوت الناس في الرؤيا . لقد ارجع الكندي علة التفاوت هذه الى صفاء جوهر النفس فكلما كان الانسان متهيئاً لكمال القبول نقياً من الاعراض التي يفسد بها قبول النفس كلما كانت قدرتها اقوى على اظهار فعلها في الآلة المسؤولة عن الرؤيا فهكذا شخص عندما يرى شيئاً في منامه سوف يراه يتحقق بشكل واقعي فيما بعد. فهذه الآلة اذن تختلف في قوتها من شخص الى اخر

ومن زمان الى اخر فتكون تارة أقبل واخرى اضعف قبولاً، تابعة في ذلك الى صفاء جوهر نفس صاحبها ومدى ابتعاده عن الاعمال التي تشوه هذا الصفاء. اما عن علة الرؤيا الرمزية التي ترمز للشيء بشبيهه فهكذا حالة تحصل عندما تكون آلة النفس (المصورة) اقل قدرة من الحالة الاولى بحيث لم تقو نفس الانسان على تقبل اسباب الفكر النقية لذا تكون رؤياه فيها رمزاً وتحتاج الى تفسير كأن ترمز للشخص بالسفر فتريه نفسه طائراً من مكان الى اخر بالنقلة. واسترسل الكندي حديثه حول هكذا قضية فنذكر مثالا بين فيه ان الانسان في حالة اليقظة قد يفكر في شيء قبل حصوله معتمداً في توقعه هذا، افكاراً صحيحة ومقدمات صادقة مؤدية لمثل ذلك الشيء فتأتي النتيجة

(١) المصدر السابق ، ص ٣٠٣ وما بعدها

مطابقة لما توقع او تتبأ به قبل حصوله. اما بعض الناس فتكون توقعاتهم ضعيفة
وعندها تكون اعتقاداتهم ظنوناً، وهذه الظنون قد تقع وقد لا تحصل، كونها ذوات طرفين
متناقضين، فإذا حصل الشيء طبقاً لما توقعه كان صادقا وان وقع ضده كان كاذبا وكذا
الحال ما يعرض في الرؤيا اذا قصرت عن نظم الفكر من المقدمات الصادقة (١)
فعندها تصير فكرتها ظنية، فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلا لما يرمز به، وما
وقع على نقيض الحقيقة كان على ضد ما يرى الانسان من رؤيا وبهذا المعنى تضطر
النفس الى الرمز الذي هو التمثيل في المستيقظ. واضاف موضحا بما ان الحزر او الظن
قد يصدق مرة ويكذب اخرى، فعندما تقوى الآلة على قبول الرمز الصادق، عندها يخرج
الشيء صادقا كما يفعل الظان ظناً قويا الواقع بحقيقة الشيء، وان لم يعلم ذلك علما
تاماً مبرهننا فانه لا يقع بحقيقة الشيء، وهكذا فالضعيفة في الظن في حال النوم
كالضعيفة في ظنها حال اليقظة، فهي قد توافق الحق تارة وقد توافق الباطل تارة اخرى (٢).

اما عن الرؤيا التي تجعل صاحبها يرى في اليقظة ضد ما رآه في النوم فعلة ذلك كما
حددها فيلسوفنا هي ضعف آلة النفس عن قبول الرمز الذي يشبه قوة الظن فيأتي ما نراه
بالضد لان الانسان اذا كان ظاناً دائماً ظناً ضعيفاً يكون مخطئاً، كون الضد عنده ابداً
حق، ومن كانت هذه حاله قد يرى في منامه مثلاً انساناً مات، فطالت مدته، او رأى
شخصاً افتقر فكثرت ماله. وقد تصل الحالة عند بعض الناس الى ادنى من ذلك حيث

(١) المصدر السابق ، ص ٣٠٥ وما بعدها

(٢) ينظر: الكندي وأراؤه الفلسفية، عبدالرحمن شاه ولي، ص ٤٢٣ ،نظرية المعرفة عند الكندي، علي
هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧٦..

تضعف آلة النفس عنده فتكون احلامه أضغاثاً، وهذه التسمية أُطلقت عليه بوصف الضغث هو عضو من شجرة ميتة، فهو وان كان مشاركا للشجرة بالاسم بالشبه البعيد، فكذلك هذه الرؤيا فهي مشاركة للرؤيا المنبئة بالاسم لا بصدق المعنى. ومثال على تشبيه حالتها باليقظة ذكر ان هذه الآلة اذا ضعفت فلا تقبل معه واحدا من المراتب حيث لا يكون لها نظم يحكى ولا شرائط توافق وتخالف، كالذي يعرض للمختلط المفكر في اليقظة، فهو قد يريد ان يؤلف لفظا، فضلا عما لطف من الكلام ال م، فيلفظ بنكس القول وتخليطه وهم الذين تسميهم العامة كثيري السقط في اللفظ^(١).

من كلام الكندي عن المتخيلة يتبين لنا بانه نظر لموضوع نظرية المعرفة من باب ربطها بالتخيل من جانب ورؤية الاحلام من جانب اخر، مؤكدا دور النفس في ذلك. وسنجده يعول على مكانة النفس في حديثه عن المعرفة العقلية ايضا.

٣. العقل : تطرق الكندي لمواضيع متعددة تتعلق بالمعرفة العقلية، وهي بلا ريب تتسم بالغموض لذا فالباحثون معذورون في اختلاف وجهات نظرهم حول ما كتبه الكندي عن العقل. فقد اكد الكندي ان العقل يتعامل مع الكليات (الاجناس للانواع، والانواع للاشخاص) وهذه الكليات لا تدرك حساً وما لا يدرك فلا تمثل له في النفس، فالنوعي وما فوق النوعي لا مثل لها في النفس كونها غير محسوس . ولكن على الرغم من ذلك قال بوجودها تحت قوة من قوى النفس التامة الانسانية المسماة بالعقل الانساني وهي عنده مصدقة في النفس محققة متيقنة بصدق الاوائل العقلية، المعقولة اضطرارا، كهؤلاء هو غير صادقين في

(١) كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٠٧.

شيء بعينه (١) أي الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد غير ممكن، فهذا وجود للنفس لا للحس عنده بل هو اضطراري لا يحتاج الى متوسط ولا يتمثل له بمثال في النفس، لانه لا لون له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس لذا لا تمثل له. اما التمثل فيحصل في النفس مع الاشياء الهولانية التي تدرك حسا. فالكليات نقول بوجودها اضطرارا كقولنا: أن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء أي لا فراغ ولا جسم وهذه الفكرة يجب قبو وان كانت لا تدرك بالحواس فهي شيء يجده العقل اضطراراً (٢).

(١) الفلسفة الاولى للكندي الى المعتصم ، تحقيق د.أحمد فؤاد الاهواني ، دار التقدم العربي ، مؤسسة دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط/٢ ، ١٩٨٦ ، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) وضح الكندي ان حقائق ما فوق الطبيعة لا تدرك حساً و لا تمثل لها في النفس بل مصدر معرفتها العقل والمعقولات. فهو فرق بين ما فوق الطبيعة Supernatural والميتافيزيقا - Metaphysica ولو تأملنا الفرق بينهما لأتضح لنا ان ما فوق الطبيعة يقصد به ما يفوق قدرة الطبيعة كونه يعلو على مستواها، كالاسرار التي تكشف للانسان ، كالمسائل الخاصة بذات الله حيث لا تتم عنها الخليقة ، ولا قبل لنا ان نعلمها بقوانا الذاتية كالمعجزات الفائقة لقدرة العلل الطبيعية ، ومعاينة النفس الله في الحياة الآجلة ... الخ ينظر حول ذلك ، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، ص ٩ والذي دفعنا الى هذا الرأي هو ان الكندي في حديثه عن الاستدلال على وجود وهذه قضية ميتافيزيقية بلا شك اكد انه من خلال الموجودات نستدل على وجود الخالق ، أي عن طريق الادراك الحسي لموجودات العالم ونظامها نستدل على من نظمها وابدعها وهنا يدخل دور المعرفة الحسية في موضوع الاستدلال هذا هو ميز في هذا الموضوع بين ما فوق الطبيعة والميتافيزيقا.

واضاف ايضا ان مسائل (ما فوق الطبيعة)^(١) لا تدرك حسا ولا تمثل لها بالنفس، فهي تعتمد على المعرفة والابحاث العقلية والمعقولات الواضحة، ومن يطلب تمثل المعقول مع وضوحه، لا يزيده ذلك إلا تشويشا وحاله كعشاء عين الوطواط، الذي لا يرى الاشياء الواضحة لنا في عز النهار، وهذا هو سبب حيرة بعض الناظرين بالمواضيع التي ترتبط بما فوق الطبيعة، حيث بحثوا عن مثل لها في النفس بمثال محسوس على قدر عاداتهم للحس. وهؤلاء مثلهم كالصبي الذي يعتمد في تعلمه على الاشياء القريبة للخبرة الحسية، فتراه سريعا في تعلم الخطب والرسائل والشعر او لقصص، والاشياء الطبيعية^(٢)، فهذه مسائل لا تخضع للحس ومن حاول ذلك فهو بالتأكيد لا يزيده ذلك العمل إلا تشويشا لذا حذر الكندي المهتمين بهكذا امور، مؤكدا دور العقل بوصفه مصدرا فاعلا للتعامل مع مسائل ما فوق الطبيعة . وهنا يحق لنا الوقوف لتأمل ما ورد في اعلاه من افكار طرحها حول العقل موضحين ما فيها من اشكالات يجب اثارها هي انه بين ان الكليات وان كانت لا تدرك حسا ولا تمثل لها بمثال في النفس إلا اننا نقبل بوجودها اضطرارا وهي

(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١١٠ .

(٢) الأسمية : يقول اصحابها ان الكليات أي الاجناس والانواع لها وجود ذهني لا واقعي وابرز من مثل هذا الاتجاه روسلان حيث اعتبر الكليات اصوات او الفاظ وحسب لا وجود لها في الواقع ، الوجود الواقعي للجزئيات - ينظر: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، ص ٨١ والذين يؤكدون هذا الامرهم اتباع ارسطو طاليس حيث ان الكليات ليست إلا اسماء مجردة ذهنية، والوجود الحقيقي للأفراد الداخلة تحت الاجناس والانواع.أما من يقول بأن لكليات وجود واقعي فهم اتباع أفلاطون ، حيث يرى هذا الفيلسوف ان للكليات وجود خارجي ، يُنظر فلسفة العصور الوسطى ، عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم بيروت ، ط /٣، ١٩٧٩ ، ص ٦١ وما بعدها .

من البديهيات الواضحة بذاتها كالهوية وعدم التناقض وان جسم الكل ليس خارجا منه خلاء ولا ملاء، هل يعني انها فطرية؟^(١) واذا كان الكندي اعلن بأن لكليات مصدرها العقل هل يعني ان لها وجودا في الازهان فقط ولا وجودا واقعياً لها فيقترب من المذهب الاسمي Nominalism؟^(٢) ام ان هكذا افكار يمكن فهمها بطريقة اخرى؟

ولبيان هذه التساؤلات نرى انه لو تميزت الامور فإننا نجد الكندي يقرر في صدد كلامه عن الاجناس والانواع بأن لها وجودا خارجيا، أي خارج النفس، وانها تكون العقل الاول الذي هو عنده نوعية الاشياء التي بالفعل ابدأ. وهذا العقل خارج عنا، وهو صور الانواع والاجناس وهو لا يؤثر في أي كائن كيفما اتفق وانما يؤثر على الكائن العاقل المستعد لقبول الصور ويقصد به الانسان كونه عاقلا بالقوة، اما الحيوان فلا ينطبق عليه ذلك فهو لا يصل الى تحصيل المعقولات بل يدرك المحسوسات الجزئية فقط عن طريق اعضاء الحس اما الانسان فعاقل بالقوة، ما دام في استطاعته ادراك المعقولات الكلية، وعقله بالقوة ليس خارجا عنه بل موجودا معه أي في نفسه ولذلك كان العقل بالقوة من جهة النفس، وهو اول العقول الموجودة للنفس. وبما انه بالقوة فانه لا يخرج بنفسه الى الفعل إلا بعقل من خارج وهو العقل الاول الذي بالفعل ابدأ فينقل النفس من عاقلة بالقوة

(١) ينظر:: الكندي فيلسوف العرب ، د. احمد فؤاد الاهواني، ص ٢٦٥ وما بعدها، نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧٨.

(٢) ينظر : الكندي فيلسوف العرب ، د. احمد فؤاد الاهواني، ص ٢٦٨ وما بعدها ، رسالة الكندي ماهية النوم والرؤيا ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٠٢ وحول دور العقل الاول في نقل النفس من القوة الى الفعل ،نظر رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي في العقل ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٥٦.

الى عاقلة بالفعل^(١) فالكليات اذن موجودة خارج النفس وليست فطرية فيها، فهي تملك استعداد اكتسابها كافكار مجردة بشكل مباشر من العقل الاول. وهكذا فالمعقول اذا وجد في النفس ليس هو غير المعقول وكذا الحس فهو المحسوس اما قبل ادراك النفس لهما نرى الكندي يبين ان المحسوس هو صور الاشخاص، والمعقول صور ما فوق الاشخاص (الانواع، الاجناس، والاجناس والانواع والاشخاص هي جميع المعقولات) فهي اذن كانت للحاس العاقل أي موجودة لنفسه فهي جميعا في نفسه^(٢) فهو اعترف بوجود للكليات متمثلا بالجنس والنوع، كما اعترف بوجود الجزئيات واذا تتبعناه في عملية الادراك فهي تبدأ من الجزئيات الى الكليات ما دامت المعرفة عنده يشترك فيها الحس والعقل^(٣) فهو لم يقل بالأسمية اذن لأنه أكد وجود الانواع للاشخاص واعترف بأن الحواس تدرك الاشخاص الجزئية وهذه الاشخاص تعود في نهاية المطاف الى نوع يوحدنا وهذا النوع وان كان فكرة كلية مجردة الا ان له وجوداً جزئياً عينياً في الجزئيات. أي: دلالة كلية إلا انه اعتبر ان للانواع والاجناس مقابلاً في الخارج وان هذا المقابل هو طبيعة الجزئي مجردة من الاعراض، وان الطبيعة واحدة في الجزئيات الحاصلة عليها، وهكذا فالاجناس والانواع ذاتية في الجزئيات، مجردة في العقل^(٤) .

ان ما كتبه الكندي في الفلسفة الاولى لو اعتمد عليه فقط لثبت انه يقول بأن الكليات مجرد افكار او الفاظ مجردة لا وجود لها في الواقع، ولو اكتفى ايضا بما ورد في رسالة

(١) بنظر: رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا، ص ٣٠٢ وحول عدم فطرية الكليات يُنظر فلسفة

الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، د. حسام محيي الدين الأوسي، ص ٣٧-٣٩.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، ص ١٠٥.

(٣) ينظر: نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٧٩.

(٤) رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي في العقل، رسائل الكندي الفلسفية، ص .

٣٥٣ وما بعدها .

ماهية النوم والرؤيا، ورسالة العقل لاستنتاج انه من الراضين للفكرة التي تقول ان الكليات لا مصداق لها بل هي موجودة خارج نفوسنا، اما من اعتمد على ما ورد في الفلسفة الاولى والرسائل التي ذكرناها سيتضح قوله بالكليات كأفكار مجردة من جانب ولكن لها وجود عيني وبشكل جزئي^(١).

ثالثا: مصادر المعرفة عند الكندي : عند قراءة أي مصدر يتحدث عن مؤلفات

الكندي يتضح له مدى اهتمامه بالعلوم بوصفها من مصادر المعرفة الرئيسة حيث قدم دراسات في مختلف العلوم في الر ت والهندسة والفلك والموسيقى والتنجيم والجغرافيا والكيمياء والفيزياء والاحياء والبلاغة والشعر والمنطق والسياسة وعلم الكلام والميتافيزيقا والطب والصيدلة، في الدين والتصوف، والروحانيات... الخ من العلوم، والعلم عنده هو معرفة الاشياء بحقائقها^(٢) وحقائق الاشياء نصل اليها عن طريقين هما الفلسفة والدين لذا نجد الكندي اكدهما كمصدرين مهمين لمن يناشد معرفة حقائق الاشياء ولمن يناشد الحق لذا نراه توسع في حديثه عن الفلسفة وعن العلوم التي تندرج تحتها واقسامها وما الفائدة منها كما أكد دور الشريعة ايضا، وسيتضح هذا الامر في حديثنا عن الفلسفة اولا وعن الدين ثانيا .

١. الفلسفة :بدأ بتقديم التعاريف التي قدمها الحكماء للفلسفة كي يؤكد وظائفها. فبين انها من حيث الاشتقاق تعني حب الحكمة. ومن جهة فعلها فهي العناية بالموت، سواء اكان طبيعيا بمعنى ترك النفس استعمال البدن، او بمعنى اماتة الشهوات كسبيل الى الفضيلة وعدم التشاغل بالذات الحسية كونه يؤدي الى ترك استعمال العقل. اما من جهة العلة، فهي صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(١) ينظر: نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٨٠..

(٢) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٧٢ وما بعدها .

وهي ايضا معرفة الانسان نفسه. ويأتي شرف هذا القول ان من عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه، والعرض الاول والجوهر الذي هو لا جسم فاذا علم ذلك فقد علم الكل ولهذا سمي الحكماء الانسان بالعالم الاصغر^(١) والفلسفة اعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة وهي (علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان)^(٢).

واضاف ان على الانسان اذا اراد اتمام نوعه فعليه احضار ما قاله القدماء بالحق قولاً تاماً على اقصد سبيل واسهله سلوكاً، مع تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً على عادة اللسان ومجرى الزمان فالفلسفة مهمة بالنسبة للانسان لذا وجه نقدا لبعض رجالات الدين الذين كفروا بالفلسفة فأكد ان هؤلاء مدعين للنظر، وهم غرباء عن الحق. فكان تقدمهم للفلسفة وحاول الكندي الزام هؤلاء بأهمية الفلسفة من خلال طرح السؤال التالي، هل هذه القنية النفسانية اقتناؤها يجب او لا يجب؟ فان قالوا يجب، وجب طلبها، وان قالوا لا تجب، وجب عليهم ان يحضروا علة ذلك وان يعطوا على ذلك برهاناً، علماً بأن اعطاء العلة والبرهان من قنية علم الاشياء بحقاً . فواجب طلب هذه القنية اذن بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم.^(٣)

الفلسفة اذن اعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة فهي علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان. ومن خلال قوله بقدر طاقة الانسان ندرك انه جعل حدا معرفياً للانسان لا يمكن تجاوزه، وعلل قدر الطاقة هذه، بأن غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً لاننا نمسك وينتهي فعلنا اذا انتهينا الى

(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي ، ص ٩٧ وما بعدها ، وينظر: موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي ، ٢ / ٢٩٩.

(٢) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٧- ١٠٥.

الحق. وعد الفلسفة الاولى أي الميتافيزيقا اشرف مرتبة بالفلسفة واعلاها، فهي علم الحق الاول الذي هو علة كل حق، والفيلسوف التام الاشرف هو ذلك الشخص المحيط بهذا العلم الاشرف^(١) فله مكانة عالية بين العلوم. اما شرف الفلسفة الاولى فياتي من دراسته العلة التي اوجدت الموجودات، وعلم العلة اشرف من علم المعلول هذا من جانب، ومن جانب اخر اننا نعلم علما تاما بالاشياء اذا احطنا بعلم علتها . وكل علة اما ان تكون مادية او صورية او فاعلة(أي بما منه مبدأ الحركة) واما متممة (أي ما من اجله كان الشيء) العلة الغائية. وبمقابل دور الفلسفة في معرفة العلة وعلة العلة نجده يوضح دورها في المطالب العلمية التي حددها باربعة اسئلة(.هل)- التي تبحث عن آنية الشيء من حيث هل هو موجود اوغير موجود(.ما) - للبحث عن جنس الاشياء من حيث ان لكل انية جنساً. (أي)تبحث عن فعلها (لم) وتبحث عن علة الاشياء التمامية من حيث هي باحثة عن العلة المطلقة. واضاف ان(ما و أي) تبحثان ايضا عن نوع الاشياء وهكذا فنحن عندما نعلم عنصر الشيء علمنا جنسه، واذا احطنا بعلم صورته علمنا نوعه، واذعرف نوعه عرفنا فصله، واذا عرفنا العنصر والصورة والعلة الغائية فقد احطنا بعلم حدها، وكل محدود فحقيقته في حده . وهكذا أكد اهمية الفلسفة واهمية الفلسفة الاولى او علم العلة الاولى- اذ جميع باقي الفلسفة منظوفي عملها اذ هي اول بالشرف، واول بالجنس، والترتيب من جهة الشيء الايقن علمية، واول بالزمان، اذ هي علة الزمان^(٢) ، ومثلما تكلم عن اهمية الفلسفة تكلم الكندي ايضا عن اقسام العلوم التي تتدرج تحتها موضحا أهميتها جاعلا من ارسطو

(١) المصدر السابق ، ص ١٠١ .

(٢) ينظر: رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو طاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٦٩ وما بعدها .

طاليس مرجعا رئيسا وان مؤلفاته هي المدخل لكل انسان عاقل يريد الوصول الى نهاية الشرف العقلي، فمن كان يناشد ذلك عليه دراستها وفهمها على الولاء مراعي التقسيم السداسي لها فهي بعد الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات، النفسانيات، الميتافيزيقا، ثم كتبه الخلقية السياسية ، وبهذا الشكل قدم الكندي ثبوتا بمؤلفات ارسطو الفلسفية، ولا يعد فيلسوفا حقيقيا من لم يفهمها، مؤكدا دور الفلسفة بوصفها علم كل شيء، حيث تنقسم الى علم وعمل، أي نظرية وعملية، وذلك لان النفس تنقسم الى قسمين الفكر او العقل والحس. يمثل الفكر الجانب العلمي بينما الحسي يمثل العملي والفلسفة النظرية تشمل الالهيات والرياضيات، والطبيعيات التي تحوي النفسانيات^(١).

اما الفلسفة العملية فتشمل علمي الاخلاق والسياسة. وهكذا فالالهيات اعلى العلوم في الفلسفة النظرية، والرياضيات هي العلم الاوسط، اما العلم الاسفل فالطبيعيات^(٢)، ومثلما بين العلوم الفلسفية واهميتها نجده لا يؤيد قراءتها كيف ما اتفق بل وضع عدة قواعد ان صح التعبير أو خطوات أكد مراعاتها سنجملها بايجاز :

أ- ضرورة العلم بسوابق العلوم وأوائلها، والعشق وحده لا يكفي بمعرفتها، بل

لابد من الاحاطة بالعلم السابق وبذل قصارى الجهود لفحصها

(١) ينظر رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو طاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، ص

٣٨٤ ، وتطرق الكندي لكتب ارسطو الخلقية السياسية في ص ٣٦٩ من الرسالة نفسها ، ينظر

فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق، اسماعيل حقي الازميري ، ص ١٠٤.

(٢) يُنظر رسالة الكندي في العلة التي يبدر لها اعلى الجو ويسخن ما قرب من الارض ، رسائل

الكندي الفلسفي، ص ٩١-٩٣.

والصبر على مرارة التعب في ذلك. فأن ما جهلت أوائله وعمله ميؤس من
درك حقائق علمه.

ب- ان كل علم من العلوم مرتب الى اول وثان وثالث الى ان ينتهي الى آخر
المعلومات، فلا يدرك الثاني إلا بعد علم الاول، ولا الثالث إلا بعد علم
الثاني، وعلم الفلسفة التي هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم، مرتبة
اول ثم ثان ثم ثالث، وهي مرتقية الى اقصى عل (علم الربوبية) فليس
لأحد ان يتناول أي علم شاء، متى شاء قبل تعلم العلوم، فالبشر لا يمكنهم
تعلم العلم مالم يحيطوا باوائله، ولا يمكنهم ان ينتقلوا من علم الى اخر ما
لم يكتسبوا المعرفة بالاولى باستثناء الانبياء عليهم السلام^(١).

ت- ان العلوم تختلف في مناهجها وطرقها، فعلى من يبحث في علم من
العلوم عليه معرفة الاشياء التابعة لذلك العلم، والمنهج الواجب اتباعه،
فالفحص الرياضي مثلا لا يستخدم في الطبيعيات، لأن الاشياء الطبيعية
مرتبطة بالهيولى والرياضيات علم ما لا هيولى له. ويختلف المنهج
المستخدم في الطبيعيات عن المنهج المتبع للتعامل مع حقائق ما فوق
الطبيعة، هذه الحقائق تختلف كونها غير ذات هيولى اما الاشياء
الطبيعية فذات هيولى وبناء على ذلك فالادراك الحسي يمكن استخدامه
في الطبيعيات اما ما فوق الطبيعة فلا ينطبق عليها ذلك، الطبيعة علم

^(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١١١ وما بعدها
، وأكد الكندي على قاعدة مهمة ، هي ان على المتعلم معرفة الغاية التي يهدف اليها من وراء بحثه
فتحديد الهدف ضروري اما ا لذي لم يعلم الغاية التي يقصد اليها ، لم يعلم اذا انتهى اليها ، يُنظر
رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو طاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، رسائل الكندي
، ص ٣٦٢ و ص ٣٧٩.

كل متحرك ذي هيولى، وما فوق الطبيعة علم ما ليس بمتحرك وخاص
بما لا هيولى له.

ث- طلب البرهان لا يجوز في كل مطلوب، لان ليس كل مطلوب عقلي
يمكن ان يكون مبرهنأ، ولا لكل شيء برهانأ، فالبرهان يمكن ان نثبتته على
بعض الاشياء لاكلها، وليس للبرهان برهانأ، لأننا اذا افترضنا ذلك ادى
بنا الى الاستمرار بلا نهاية هذا من ناحية. واذا كان لكل برهان برهانأ
عندها لا يكون هناك علم. لأن ما لايتاهى الى علم أوائله لا يكون
معلوما من ناحية اخرى فلا يكون علم البتة (١).

ج- لا يجوز طلب الأقتاعات في العلوم الرياضية، فالواجب فيها استخدام
البرهان، وفي حال استعمال الاقتناع بهكذا علوم اصبحت معرفتنا ظنية لا
علمية. وأكد الكندي هنا موضوع تمايز العلوم وتمايز الناس في فهمها
حيث بين ان لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الاخر، ولذلك
ظل كثيرا من الناظرين في الاشياء التمييزية، كون بعضهم جرى على
عادة طلب الاقتناع، وبعضهم جرى على عادة الامثال، وبعضهم اعتمد
شهادات الأخبار، وغيرهم اعتمد الحس، وغيرهم البرهان وهذا يرجع
لأختلاف مطلوباتهم فكل مطلوب له طريقه الخاص ولا يجوز تبديله لذا لا
نطلب في العلم الرياضي اقناعاً ولا في العلم الآلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا
في اوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (الاقيسة وانواع الاستدلال) ولا

(١) ينظر: فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق، اسماعيل حقي الازميري، ص ١١٤، نظرية المعرفة

عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٩٥.

يجوز استخدام البرهان في البلاغة، ولا في أوائل البرهان برهاناً. وهكذا فإننا

إذا اعتمدنا هذه الشرائط سهل علينا مقصودنا، ومن خالفها عسر عليه

وجدان مقصوده. من العلوم الفلسفية^(١).

هذه هي الشروط التي وضعها الكندي وطالب من يريد الفلسفة الحقبة اتباعها .

والملاحظ على تصنيفه للعلوم انه وعلى الرغم من جعل كلامه يدور حول موقف ارسطو

طاليس منها إلا انه نحى منحى توفيقى بين ارسطو وافلاطون، فهو لم يكن مشائياً

خالصاً ولا اسكندرانياً خالصاً، واطاف لما كتبه ارسطو امرين انه فصل القول في العلوم

الرياضية وجعل لها السبق في التعلم على العلم الطبيعي والمنطق. والثاني انه اطاف

لتصنيف ارسطو للعلوم، علم المسلمين الخاص بهم القائم على القرآن المنزل على النبي

محمد ﷺ وحيأ^(٢) فضلا عن جمعه بين الفيثاغوريين وافلاطون حيث بين دور العدد

وعلاقته بالموجودات مؤكدا قوة الاعداد وما لها من اثر وسحر مؤكدا ان العدد ان لم

يكن موجودا لم يكن معدودا ولا تأليف العدد، ولا وجود الخطوط والسطوح والاجرام

والازمان والحركات بوصفها من المعدودات فان لم يكن عدد اذن لم يكن علم المساحة

ولا علم التجسيم، فهو خالف ارسطو الذي خالف هو الاخر قول افلاطون أن العدد اصل

الموجودات، معترضاً كيف يكون العدد الذي يخلو من الهولى وهو اكثر الامور

الرياضية تجريداً اصلاً للموجودات المحسوسة المركبة^(٣).

(١) ينظر: الكندي فيلسوف العرب، د. احمد فؤاد الاهواني، ص ٩٩ وما بعدها.

(٢) ينظر: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، د. ناجي التكريتي، دار الاندلس

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط/١، ١٩٧٩، ص ١٤١.

(٣) ينظر: حول آراء الفيثاغورية، حكمة الغرب، برتراند راسل، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في

اطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ٤٤/١، وعن دور

بل نلمس اثراً فيثاغورياً عند الكندي يتمثل بتأكيده دور الموسيقى في الجانب التطهيري للنفس، فضلاً عن تأكيده أهمية الهندسة في قياس المساحات، ناهيك عن وصفه للمعقول بأنه وحده هو الحقيقي والكامل والأزلي، على حين أن المحسوس ظاهري ناقص، زائل، فهذه الفكرة ظلت مسيطرة على الفكر الفلسفي والفكر اللاهوتي وهي ناتجة عن اهتمام الفيثاغوريين بالرياضيات والتي انبثق عنها نظرية الكليات حيث يبرهن الفيثاغوري على الشكل الهندسي (مثلث) مثلاً دون رسم أي شكل محدود في مكان ما^(١) وفي تأكيده مكانة علم التجسيم يقترب من آراء الصابئة في هذا الموضوع، وبما أننا لسنا

الموسيقى والهندسة عندهم ص ٤١-٤٣، وجدير بالذكر أن أثر الموسيقى على نفس المتلقي ودورها بتهديب الاخلاق، حيث يثير بعضها الحماسة وآخر يسكن النفس مسألة أكدها أفلاطون أيضاً يُنظر الجمهورية، أفلاطون، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط، ١٩٨٠، ص ٩٤-٩١، وقضية أثر الموسيقى على النفس أكدها اخوان الصفاء والفارابي فيما بعد، نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٣٩٦.

^(١) يلاحظ أن الكندي برهن على خلق الله للعالم وفنائه بأذن الله من خلال تأكيده على تنأيه، فاثبت تنأيه جرم العالم في عدة رسائل. ففي رسالته في إيضاح تنأيه جرم العالم، حيث اعتمد أربع مقدمات واشج فيها بين الرياضيات والمنطق مؤكداً فكرة الأعظام المتجانسة المتساوية - يُنظر رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٨٧-١٩٢، وحاول في رسالته، مائتة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، أكد فيها أربع مقدمات رياضية لاثبات تنأيه العالم، يُنظر رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٩٣-١٩٨، وحاول كذلك في رسالته (في وحدانية الله وتنأيه جرم العالم) ذكر ستة مقدمات لاثبات تنأيه جرم العالم يُنظر رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٢-٢٠٧، وله رسالة نجده في حديثه عن العدد يبرهن على تنأيه المعدودات ويثبت خلق العالم - يُنظر رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٩٩ وما بعدها.

بصدد مقارنة ما ذكره الكندي مع الفلاسفة والاتجاهات الفكرية التي سبقته لذا نكتفي بهذا القدر اليسير .

و(إن شاء الله تعالى) سنتطرق لمصدر اخر من مصادر المعرفة عند الكندي الا هو:

٢. الدين :يعتبر الدين مصدرا مهما من مصادر المعرفة عند الكندي. فهو وان كان

اول فيلسوف سعى لتعليم الفلسفة اليونانية في العالم الاسلامي الا انه أكد ان

المعرفة مكتسبة من طريق الوحي من الكتب المقدسة، وهذه المعرفة غيرغامضة

بل ارفع مقاماً من أي معرفة مكتسبة اخرى بما فيها المأخوذة من النظام

الفلسفي. وحاول ان يبرهن معتمداً على مصطلحات الفلسفة لأثبات عقائده

الايمانية كخلق الله للعالم من العدم، وشموله بالعبادة الالهية الى وقت فنائه تبعاً

لإرادة الله^(١) .

فهو جعل من المعرفة الدينية أعلى منزلة من الفلسفة، معظما لدورالنبوة والانبياء حيث

طالب باقتناء الفلسفة لا لغرض الفلسفة بل لكونها تدعو الى نفس القضايا والمسائل التي

دعت لها الرسل الصادقة صلوات الله عليها فكلاهما دعا للاقرار بربوبية الله ووحدانيتها

وبلزوم الفضائل النافعة المرتضاة عنده وترك كل ضار من الرذائل المضادة للفضائل ،

وبلزوم الأعمال المرضية لله^(٢)

^(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية ،ص ١٠٤ وما

بعدها .

^(٢) هنالك عدة اسباب دعت الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين غير الذي ذكره ، اجملها د. محمد

عاطف العراقي بما يلي:

١. إن القرآن بآياته العديدة يدعو الى النظر والبحث في جنبات الكون

ومن هذا يتبين موقف الكندي من الدين كمصدر من مصادر المعرفة الرئيسية، نود التطرق لموضوع وثيق الصلة بالدين كينبوع من ينباع المعرفة وهو التصوف. ان آراء الكندي الموثقة في رسائله يتبين ميله للتصوف، ولكنه يظهر وبشكل اوضح برسالته المسماة (في القول في النفس المختصر، من كتاب ارسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة.) حيث نلمس دعوته الى الزهد وترك المغريات الدنيوية، وضرورة النظر في حقائق الاشياء، مؤكدا ان اللذة الحقيقية ليست في الماديات، بل في اللذة الخالدة حيث يعيش الانسان على قرب من الأنوار الإلهية^(١) فالنفس بسيطة ذات شرف وكمال وجوهرها من جوهر الباري تعالى، وهي التي تمنع القوة الغضبية والشهوية من ممارسة الاعمال المضرة بالانسان. وهذه النفس اذا فارقت البدن فكل ما في العالم وهذه قضية أكدها افلاطون وكثير من الفلاسفة القدماء الذين تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالاشياء المحسوسة معولين على النظر والبحث عن حقائق الاشياء، فأنكشف لهم من علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم من سرائر^(٢) وهذه الامور حصلت لهم في حال ارتباط النفس بالبدن اما اذا تجردت وفارقت فانها تكون في عالم الحق الذي فيه من نور الله، لذا دعا الكندي الى ضرورة الزهد في اللذات المادية من مأكّل ومشرب... الخ

٢. إن الفلسفة كان يُنظر اليها احيانا في عصره نظرة شك و ارتياب حيث عاش في فترة من

حياته في عصر المتوكل العباسي الذي قوى في وقته نفوذ السُنّة

٣. إن الكندي لحقه الاذى بسبب اشتغاله بالفلسفة. يُنظر مذاهب فلاسفة المشرق ، د. محمد

عاطف العراقي ، دار المعارف ، مصر ، ط/ ١ ، ١٩٧٥م ، ص٢٩ وما بعدها

(١) ينظر: الكندي فيلسوف العرب، د. احمد فؤاد الأهواني، ص ٢٥٣.

(٢) رسالة ابي يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي في القول المختصر ، من كتاب ارسطو وفلاطون وسائرالفلاسفة ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص٢٧٣ وما بعدها.

كونها تحجب النفس العقلية من معرفة الاشياء الشريفة، وتمنع الانسان عن التشبه بالله تعالى^(١) مالم يتطهر وتتصلق نفسه صقالة ظاهرة، وعول على فيثاغورس لتأكيد هكذا فكرة ، حيث اوضح ان النفس اذا حصل لها ذلك، تتحد بها صورة من نور الباري، وعندها تظهر فيها صور الاشياء كلها ومعرفتها، كما تظهر صور وخيالات الاشياء المحسوسة في المرآة الصقيلة. اما اذا كانت صدئة فلا يتبين فيها جميع الصور، فحال النفس العقلية كحال المرآة ان كانت صدئة دنسة فصاحبها في غاية الجهل، وان كانت صقيلة كانت في غاية المعرفة. وانسان هكذا حاله سيرى في منامه عجائب من الاحلام، كمخاطبة الانفس التي فارقت الابدان، ناهيك عما يفيضه الباري عليها من نوره ورحمته، فتلتذ نفسه لذة دائمة تفوق كل لذة مادية زائلة، لذة روحانية ملكوتية تعقب الشرف الاعظم، خلافاً للذة المادية التي يعقبها الاذى. وبناء على ذلك وجب الزهد في اللذات المادية الدنيوية، كون مقامنا في الدنيا قصير ومن كان هدفه طلبها فهو في غاية الجهل لأن مقامنا ومستقرنا الحقيقي الذي نتوقه، هو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت حيث تقرب من الباري ونوره ورحمته فتزداد رؤية عقلية لا حسية^(٢) فالنفس خالدة لا تموت حيث تبقى بعد موتها عالمة بسائر الاشياء كما يعلم الباري بها او دون ذلك برتبة يسيرة لانها من نوره تعالى، والكندي عرج في هذا الموضوع على افلاطون واطاف كلمة وسائر الفلاسفة، مؤكداً أن النفس اذا فارقت البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك، وصارت في نور الباري، ورأته وطابقت نوره وجلّت في ملكوته عندها سينكشف لها علم كل شيء فتكون الاشياء كلها بارزة لها مثل ما هي بارزة

(١) المصدر السابق ، ص ٢٧٥ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ٢٧٦ وما بعدها .

للباري تعالى وعندها تعلم كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلائية (١). ولكن هذا الامر لا يتحقق لكل النفوس، لأنها تتفاوت في درجة صفائها، فالنفس العقلية وفقا لأفلاطون والفلاسفة القدماء اذا فارقت الجسد كانت خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الله، اما اذا كان فيها دنس واشياء خبيثة فمنها ما يصير الى فلك القمر فيقيم هنالك مدة الى ان تتطهر وترتفع الى فلك عطارد وتقيم مدة وبعد تهذيبها ترتفع الى فلك كوكب اعلى الى ان تصير الى الفلك الاعلى فترتفع الى عالم العقل وتصبح في أجلّ محل واشرفه حيث لا يخفى عليها شيء، ويفوز الباري لها اعمالاً من سياسة العالم حيث تلتذ بفعلها والتدبير لها، (٢) وهذا ما أثبتته افلاطون وأوجزه وجمع فيه معاني كثيرة (٣) فهذه النعم كلها بامكان الانسان نيلها حيث ندرك انه اراد ان يوضح ان الانسان حر في اختيار طريقه، نحو اعلى المقامات حيث العالم الالهي او نحو اسفل سافلين حيث يجعلهم في الدنيا ومغرياتها الزائلة، فالانسان من الأولى له ان يختار الطريق الاول وان يلجأ الى العزلة وترك معاشرة قرناء السوء، والحفاظ على عزة النفس جاعلاً من طلب القرب من الله هدفة الرئيس متوكلاً عليه في كل الامور صغيرها وكبيرها قليلها وكثيرها، سهلها وصعبها فالتقرب من العالم الالهي هو الذي يمنح الانسان معنى للحياة خلافاً للجهلاء الذين هم في نظر الكندي امواتاً وان

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، ص ٤٠٢.

(٣) رسالة ابي يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي في القول المختصر، من كتاب ارسطو وفلاطون وسائر الفلاسفة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٧٨ وما بعدها، لمزيد من التفصيل يُنظر: ص ٢٧٩ وما بعدها.

كانوا في صورة أحياء، فاللذة الحقة هي الروحية التي تجعل صاحبها يتمتع بنشوة المعرفة التي لا تزول ونظيرهذه الافكار نجده بأبيات شعر نسبها ابن ابي أصيبعة للكندي جاء فيها

أناف الذنابي على الأروس ... فغمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يديك ... وفي قعر بيتك فاستجلس
وعند مليك فابغ العلو ... وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال ... وإن التعزز بالأنفس
وكائن ترى من أخي عسرة ... غني وذي ثروة مفلس
من قائم شخصه ميت ... على أنه بعد لم يرمس
فإن تطعم النفس ما تشتهي ... تفيك جميع الذي تحتسي^(١)

فالكندي فيلسوف ومتصوف، ولكن تصوفه ينطلق من الفلسفة لذا يعتبر تصوفه نظر فلسفياً حيث أكد دور الفلسفة فيه وأهمية الفلاسفة بوصفهم شخصيات عظيمة يجب الاقتداء بهم وتتبع ما فعلوه للوصول الى مشاهدة ماكشف لهم من نور الباري تعالى.

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص ٢٨٩، وعلق د. احمد فؤاد الاخواني على ابيات الشعر هذه بأنها تفوح منها نساءم من الفلسفة والحكمة ، وان صحت نسبتها اليه لاجرم ان يكون ما شاع عنه من بخل كان صحيحاً كما يتضح من البيت الثاني الذي يطلب العزلة مع قبض اليد والسعي الى الاتصال بالله، الكندي فيلسوف العرب ،ص ٤٠ وما بعدها ، والذي نراه ان فكرة العزلة لا علاقة لها بالبخل ، وهل السعي الى الاتصال بالله بخل . انها حث على الزهد وترك التبذير المفرط ودعوى للخلو ومناجاة الله، وذكر الشيخ عبدالله نعمة ان هذه القطعة الشعرية التي حث فيها الكندي على العزلة والاشادة بغنى النفس ربما سببها غضب المتوكل عليه بعد وشاية ابناء موسى بن شاكر ، فكان ما كتبه سبباً رئيساً للتعبير عما في نفسه ، يُنظر: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، عبدالله نعمة ، ص ٦٦٣ وما بعدها .

الخلاصة:

نستخلص مما تقدم ان الكندي من القائلين بإمكان المعرفة، ومن المؤكدين على دور الجسد والنفس بالمعرفة فضلا عن تأكيد العلاقة الوثيقة بين الذات العارفة والموضوع المعرف وتمثل ادوات المعرفة بالحواس الخمس التي تدرك المحسوسات الجزئية وتنقل صورها الى القوة المصورة فتؤديها الى الحفظ.

اما العقل فقد منحه مكانة جليلة، والعقل يتعامل مع الكليات مع الافكار المجردة خلافاً للحواس التي تتعامل مع الحقائق المادية المشخصة .

فالكندي من القائلين بالمعرفة النزوعية وهو في جمعه بين الحس والعقل يعتبر نقدياً. وهو مع ذلك فيلسوف تجريبي حيث أكد دور التجربة العلمية.

اما عن مصادر المعرفة نجده يؤكد على الفلسفة والعلوم المندرجة تحتها، الرياضيات والمنطقيات والطبيعات وما بعد الطبيعات (الميتافيزيقا) ثم الاخلاق والسياسة جاعلاً من أرسطو مرجعاً لهذه العلوم.

وبالمقابل نجده يؤكد الدين كمصدر آخر للمعرفة ما دامت هناك حقائق غيبية لا تستطيع الحواس ادراكها ولا العقل تمثلها لذا فالانبياء عليهم السلام يمدونا بهكذا حقائق حيث نؤمن بها قلباً وبالمقابل هناك طريق اضافي للتعامل معها من خلال تصفية جوهر النفس (التصوف) وهو عندما بين ان هناك حقائق لا تدرك حساً ولا تتصور عقلاً أكد بلا شك حدود الانسان المعرفية اي ان للحواس والعقل حدود لا يمكن تجاوزها فضلا عن تفاوت الناس في معرفتهم كون حظوظهم من التعليم مختلفة ورغباتهم متباينة وحواسهم ليست بنفس الدرجة من القوة ولا امكاناتهم العقلية

متساوية، ولكن هذا لا يعني ان الانسان هو الذي يضع عالمه المعرفي بل الحقائق تبقى

حقائِقاً ولها وجود موضوعي. فالموضوع المعرف مستقل بوجوده يتحول الى معرفة بعد إدراكه . فالمعرفة عند الكندي مكتسبة وليست فطرية.

المطلب الثالث

أدلة الكندي على اثبات وجود الله تعالى

لقد شغل العقل البشري منذ القدم بالبحث في الغيبيات، وكان البحث في وجود الله تعالى أهم المسائل التي احتدم حولها الصراع بين المؤمنين بالغيب وبين المنكرين له، ونشأت الفلسفة أساساً تبحث عن الحكمة وتتشوّف لها، وكان إثبات واجب الوجود للكون أساس الحكمة، وأهم شيء في الدراسات الفلسفية إلى اليوم .

ومن هنا كان موضوع أدلة وجود الله من القضايا المهمة التي نالت مكانة كبيرة عند الكندي ، فقد اتخذ من عالمنا المشخص المدرك حساً نقطة البداية لاثبات وجود الباري ﷻ فمن خلال تدبير الموجودات نستدل على جلاله لان لكل مدبر مديراً ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول وعلّة لكل علّة ، وذا الاستدلال ناتج عن تواشج الحواس والعقل إذ اشترط حواس سليمة موصلة بالعقل المقرون بالتأمل وطلب الحق إذ يجب على الانان أن يجعل من العقل مرشداً له في كل امر شجر بينه وبين نفسه ، وعندها يتضح له أن الله تعالى هو الموجود الحق الذي لم يكن ان يكون عندما ولا يمكن ان يكون ، وأنه موجود كذلك ، وأنه موجود ابدأ حي واحد لايتكثر البتة ، والعلّة الأولى التي لاعلّة لها ، الفاعلة التي لافاعل لها ، المتممة التي لامتمم لها ، وإنه المدبر للعالم^(١) .

(١) الادلة والبراهين على اثبات وجود الله تعالى عند الفيلسوف الكندي ، د. محمد بحر محمد حسن ، مجلة دراسات حوض النيل ، العدد/ ١٥ ، ١٩٩٨م ، ص ٢٤٧ ، ادلة الفلاسفة على وجود الله تعالى ، د.

وأضاف مؤكداً وما نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض
واتقان هيئته على الامر الاصلاح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت
وزوال كل زائل لاعظم دلالة على اتقن تدبير وأحكم حكمة^(١).

فجعل الأشياء منها ما لايفارق المادة البتة (الجواهر او الجسمانيات ومنها وما هو
قائم بها غير مفارق لها وغير متصل بها كالنفس ، وأخرى لااتصال لها بالمادة كالامور
الربانية الإلهية ، وهكذا رتب الله الموجودات بين الكثيف او الغليظ الذي لالطف فيه
واللطيف الذي لاغظ او كثافة فيه ، وعلّة ذلك أننا من خلال إعتبار الكثيف نعلم
اللطيف (٢) .

لقد ساق الكندي ادلة كشواهد للاستدال على اثبات وجود الله تعالى نجملها بما يلي :
١ . دليل المشابهة والمماثلة^(٣)

عبدالكريم نوفان عبيدات ، مجلة جامعة دمشق-المجلد التاسع عشر- العدد الأول - ٢٠٠٠ ،
ص٣٦٣ .

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي الفلسفية ،
ص٢١٤ وما بعدها .

(٢) كتاب الجواهر الخمسة ، رسائل الكندي ص . ٨ . ١٠ أكد الكندي أن الموجودات التي تكون في كل
الجواهر هي التي تكون في كون وفساد وهي قد تكون في الأرض كالمعادن ، وأعلى الأرض
كالحيوان وماشاكله، وقد تكون فوق الأرض وتشمل عنده المطر والضباب والبرق والرعود وما
يشابها من العوارض التي تحصل في الجو . أما التي لا تكون في كل الجواهر فهي العلوية من
الموجودات من كواكب و فلك وما شابها . يُنظر المصدر نفسه ، ص ١٢ .

(٣) يُنظر . مذاهب فلاسفة المشرق ، د. محمد عاطف العراقي ، دار المعارف، القاهرة ، ط٦ ،
١٩٧٠ ص٦٣ . الفلسفة الإسلامية، د. محمد عبد العزيز المعاينة، دار الحامد ، عمان ، ٢٠٠٧ ،
ص١٠٦ .

وشبه الكندي فيه تدبير الله للعالم بتدبير النفس للبدن ، فالنفس وان كنا لانراها إلا أننا نقر بوجودها من خلال أفعالها بالجسد فاستدلنا عليها من خلال آثارها ، كذلك حال العالم المرئي لايمكن تدبيره إلا بعالم لايرى ، وعندها فالعالم الذي لايرى لايمكن ان يكون معلوما الا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه (١) .

فهو كالنفس في البدن اذ لايستطيع الجسد تدبير شؤونه بدون النفس ، كذا الموجودات في عالمنا هذا فهي غير قادرة على تنظيم امورها بدون الله ، وأعلن أن هذا لهو الطريق احسن لاثبات الامور الربانية التي لاتصال لها بالمادة ، وهو بلا شك في هذا الدليل انتقل من الكثيف للاستدلال على اللطيف .

٢. دليل النظام والترتيب في العالم (دليل العناية والغاية)

سلك فلاسفة المسلمين دليل العناية كواحد من الأدلة على اثبات وجود الله تعالى، كما سلك هذا الدليل فلاسفة اليونان من قبل، مع ملاحظة ربط فلاسفة المسلمين بين فكرة العناية والغاية، ولعلمهم أردوا من وراء ذلك تفادي ما في مذهب أرسطو من نقص، والذي يتمثل في الفجوة بين الله تعالى والعالم، فأراد فلاسفة المسلمين أن يؤكدوا على وجود العلاقة بين الله تعالى والعالم، بدليل تلك العناية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون (٢).

(١) رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندي الفلسفية ، ص. ١٧٤ ، والكندي يؤكد على أنه لا يحق لنا أن نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً وتمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (الأقيسة) ولا في البلاغة برهاناً، يُنظر الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني ، مؤسسة دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط/١٩٨٦، ٢ ، ص. ٩٨ ، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أبو ريدة، ص. ١١٢ .

(٢) ينظر: دراسات فلسفية، د. إبراهيم مذكور، ص ٨٧

والكندي استدل على اثبات وجود الله تعالى بدليل العناية والغاية في الكون، مستبعداً بذلك فكرة المصادفة والعبث، بل إن العالم على ما فيه من دقة وإحكام يدل على القصد من خلقه من قبل خالق حكيم.

والذي يلاحظ على استدلال الكندي بهذا الدليل أنه ساق عدداً من الآيات القرآنية التي تثبت وجود عناية وغاية في الكون، إضافة إلى إيراده لكثير من الأمثلة والشواهد على ذلك، وهذا يدل على وجود خالق حكيم.

ومن الأدلة القرآنية التي ساقها الكندي في معرض استدلاله بهذا الدليل قوله تعالى : ﴿

نَبَارِكُ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴾ ^(١) ، وقوله ﴿

يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى

الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾ ^(٢) ، وقوله ﴿

مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ ^(٣)

ومن الشواهد التي ساقها الكندي في معرض استدلاله بهذا الدليل

(١) الفرقان: ٦١.

(٢) الغاشية: ١٧ - ٢٠ .

(٣) البقرة: ٢١ - ٢٢ .

فقد أكد الكندي على مسألة العناية والنظام من خلال العلية ، وبين أن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة للموجودات التي في كون وفساد ، وأن الله هو العلة الفاعلة البعيدة (١) وحتى يثبت دور العناية الإلهية كعامل رئيس وأن الاجرام منفذة لتلك المشيئة وأن في بعدها او قربها من الارض تأثير على الموجودات في حصول الكيفيتين الفاعلتين الحرارة والبرودة وتأثيرهما على الكيفيتين المنفعلتين الرطوبة واليبس (٢) نراه قد اضطر إلى اثبات الحياة للجرم السماوي بمعية العلم والقدرة على الطاعة ، وبما ان العلم لا يتم إلا عن طريق ادوات معرفية من حواس وعقل ، اراد الكندي إثبات هذه الامور لكي لا يترك لطاعن علة خصوصا الذين يريدون إضعاف رأيه ، اذ افرد رسالة خاصة في هذا الموضوع سماها (في الإبانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله ﷻ) معتمدا على قوله تعالى: ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ (٣) وعمد لتأويل هذه الآية مبيناً ان للكلام العربي معنى حقيقياً وآخر مجازياً ، لذا أكد أن سجودهما بمعنى طاعتها الدائمة لله تعالى (٤) المتمثلة بالانتهاء لأمر الأمر باختيارها فهي ذات حركة لاتغيرها نحو الطاعة ، ومن هذه الحركة يحصل تغير الازمان وبهذا التغير يتم الحرث والنسل وجميع ما

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي، ص ٢١٩ وعُرف عن الكندي أنه استبعد أن تكون العناصر الأربعة هي العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، يُنظر المصدر نفسه، من ص ٢٢٠ - ٢٢٣، فيلسوف العرب، الأزميري ، ص ٣٩ وما بعدها

(٢) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٣) الرحمن: ٦.

(٤) يُنظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي، ص ٢٢٤ وما بعدها ٢٢٤ و تاريخ الفلسفة العربية، حنا، الفاخوري و خليل الجر ، دار الجيل، بيروت ، ط/٣، ١٩٩٣، ص ٧١ وما بعدها، الكندي فلسفته - منتجاته، د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ط/١، ١٩٨٥، ص ١٣٦.

يكون ويفسد ملازمة أمراً واحداً لاتخرج عنه ما أبقاها بارئها جل وعلى محققة ما أراد لها ، فهي حية وعاقلة ^(١) ومتحركة من حي بلا جرم وحركة وللجرم حاستان فقط هما السمع والبصر إذ هما مصدرا العلوم الحقية ونيل الفضائل ، ولا حاجة لها لحاستي الشم والذوق فضلا عن المجس وسبب استغنائها عن الشم والذوق هي عدم احتياجها للغذاء والنمو ، اما سبب عدم حاجتها المجس او حاسة اللمس ؛لأنها لاتنفع من غيرها ولا تلحقها إستحالة ^(٢) وكما نفى عنها هذه الحواس نجده نفى عنها من القوى النفسية الغضبية والشهوانية لأن وجودهما لغرض بقاء صورة الكائن الحي بالولادة والنسل وإلخلاف ماسال من جسمه ^(٣) وإذا كانت الأجرام السماوية هكذا حالها فهي مؤثرة على الموجودات التي تحتها من حيث القرب والبعد وأوضح مثال على ذلك أثر الشمس عندما تقترب أو تبتعد عن الأرض على لون بشرة الناس وملامح وجهم وهيئة أجسامهم وأخلاقهم ومستواهم المعرفي ،فنرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار لشدة الحرارة بتردد الشمس هناك مرتين ولأنها مسامته دائرة في أعظم كرة معدل النهار تجعل أهلها سوداً كالشيء المحترق بالنار وتكون شعورهم جعدة متقططة فضلاً عن تدقق أسافلهم وتفرطح أنوفهم وعظم وجحوظ عيونهم ناهيك عن كبر شفاههم وطول قاماتهم؛حيث

^(١) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ،ص، ٢٤٦ وما بعدها ، وأكد أيضاً أن الفلك غير مستحيل ،ومفارق للعناصر الأربعة ومبتدع ابتداءً لا من شيء ،المصدر نفسه ،ص٢٤٨ ، وينظر : الكندي فلسفته - منتجاته، مرحبا ، ص ١٤١ وما بعدها .

^(٢) المصدر نفسه ، ص٢٥٣ وما بعدها .

^(٣) المصدر نفسه ، ص٢٥٥ وما بعدها ، ويُلاحظ في هذه الرسالة أن الكندي شبه الإنسان بأنه عالم صغير،و جعل من الأرض مركزاً ثابتاً تحيط به كرة الماء ثم ال هواء ثم النار وتأتي الأفلاك ابتداءً من فلك القمر وحتى الفلك الأقصى ، وهو تأثر بلا شك في جعل الأرض مركزاً بالفكر اليوناني القديم ،ينظر : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، د.جعفر آل ياسين،دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،،١٩٨٠،ص٣٤ .

تتجذب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم، وأناس كهؤلاء يشدد غيظهم وكلبهم لأفراط
اليبس والحرارة عليهم وتكون رؤيتهم متغيرة لغلبة الغضب والشهوة عليهم .
أما اللذين يسكنون مما يلي القطب الشمالي ، فبسبب البرودة، تصغر عيونهم وشفاههم
وأنفوسهم وتبيض ألوانهم وتبسط شعورهم وتغلض أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة
عليهم، فتحصر الحرارة في قلوبهم ، فيكونوا ذوي وقار وشدة قلوب وصبر على الشبق
فيكثر فيهم العفاف .

أما المتوسطون^(١) أي أهل المناطق المعتدلة فتعتدل أمزجتهم ويقوى فكرهم ويكثر فيهم
البحث والنظر والأخلاق المعتدلة . ولم يقف دور الأجرام السماوية عند هذا الحد بل تؤثر
على النطف في حال بعدها وقربها ، علوها وهبوطها وسرعتها وبطنها وأجتماعها
وأفتراقها^(٢)

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي ، ٢٢٤ وما
بعدها .

(٢) المصدر نفسه، ص. ٢٢٦ والكندي من المؤكدين أيضا على أثر الأجرام السماوية على الإنسان
من حيث السعادة والنحاسة، وله في ذلك رسالة ذكرتها بعض الكتب التي تحدث مؤلفوها عن كتبه
فذكر الأب ريتشر يوسف مكارثي الموسوعي ، بأن له كتاب رسالته المنسوبة إلى الأشخاص العالية
المسماة سعادة ونحاسة ، يُنظر التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ، بحث بمناسبة احتفالات
بغداد والكندي ، مطبعة العاني ، بغداد، ١٩٦٢، ص. ١٩ يُنظر كذلك الفهرست ، ابن النديم
، ص. ٢٥٨ وأشار ابن أبي أصيبعة إلى هذه الرسالة ولكن بتسمية مختلفة فقد ذكر أن للكندي رسالة
حول دور الأشخاص العالية من سعادة ونحاسة ، يُنظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص. ٢٤٤ وبين
مكانته في مجال علم التنجيم وأن أبا معشر الفلكي أستمد منه علم التنجيم ، المصدر
نفسه، ص. ٢٤٨ أما القفطي فذكر أن للكندي رسالة بعنوان (في علل القوى المنسوبة إلى الأشخاص
العالية) ، ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي
(المتوفى: ٦٤٦هـ) ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١/٢٦، ١٤٢٦

فالعناية الإلهية اقتضت وضع الأشخاص السماوية في المواضع التي عليها الآن وتعديل أبعادها وأعداد حركاتها في الشرق والغرب ، و بعضها من الغرب إلى الشرق وتبقى على حالها إلى أيام مدتها التي قررها خالقها جل ثناؤه^(١) فإلشمس لوبعدت أو قربت من الأرض اكثر من النسبة المقررة لها لنتج عن ذلك أضراراً كبيرة. فلو أبتعدت لكان حال الموجودات كحالها في القطب الشمالي التي تبعد من منقلب الشمال فيكثر بردها ولا يكون فيها حرث ولا نسل وتقل العمارة فيما قرب من تلك المواضع.

أما في حال أقترابها من الأرض لكانت حال الموجودات كحالها في القطب الجنوبي ، إذ تكون الشمس في أوج خضيتها، فيعدم السكن لشدة الحرارة وإفراطها . وهكذا فالشمس لو بعدت عن الأرض لقل إسخانها لهذا الجو وجمد ما عليها ، وأذا قربت لأحرق ما عليها ، وأذا غيرت حركتها لأنعدمت ظاهرة الفصول الأربعة ، ولأصبح زمان كل جزء من الأرض زماناً واحداً، أما شتاء أبداً أو صيفاً أبداً ، أو غير ذلك من الأزمان وعندها لما ثبت كون ولا فساد ؛ لأن البرد والحر عاملان فاعلان في التأثير على الموجودات وأوضح مثال على ذلك هو أن الصيف إذا أمتد يُبس فسد الحيوان والنبات ، وكذا إذا قصر حره، ناهيك عما ينتج من تغيرات في المزاج مما يؤدي إلى حصول الأوباء والفساد. وأذا غيرت الشمس بعد حركتها في الفلك المائل عن بعدها الحالي^(٢) عن حركة الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة ، وأحقت ظاهرة على كل موضع من وجة الأرض نصف سنة إذ دورتها سنة كاملة ، فلم يكن لحيوان

هـ - ٢٠٠٥ م ، ص. ٢٧٦، وله كتاب في مقدمة المعرفة بالأستدلال في الأشخاص السماوية ، ص ٢٧٩.

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ وما بعدها .

راحة ولم يبق من رطوبات الموضع الذي أظلم نصف سنة شيء إلا أنفذته فالحيوانات تحتاج إلى ليل ونهار ،وكذا النباتات وبعض الشجر يذبل نهاراً ويتغذى ويقوى ليلاً ،وبعضه بالضد من ذلك.

وأضاف الكندي أيضاً أن الشمس لو كانت خارجة عن مركز الأرض لأصبح زمانان وليس أربعة ،وهذا يؤثر على العناصر الأربعة إذ لو كانت حرارة فقط لنتج عن ذلك اليأس ،أما لوكانت برودة فقط لنتج عنها الرطوبة .فحكمة الباربي هي التي حفظت عمل الشمس وأيدعتها النظام وسلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب^(١).

وتطرق الكندي أيضاً لمسألة الموازنة بين عمل الشمس ونسبة المياه في البحار ، يقول :
(فأ ن المواد التي تصب فيها لا تُظهر بها زيادة ،لصغر قدر المواد عند قدر البحر ،و ان الأول فالأول مما يفيض منها في البحار يحلله الجو بدور الشمس والأشخاص العالية أولاً فأولاً ، فيصير بخاراً ، وينعقد سحاباً ، ويصير مطراً وثلجاً وبرداً عائداً إلى الأرض ، سائلاً إلى البحار ،دائماً بهذا الدور أبداً ما بقى العالم)^(٢) .

وكما عول على دور الشمس عول على دور القمر ليعطي صورة مكتملة الجوانب حول عناية الله بالموجودت فبين أن القمر لو كان قريباً من الأرض على غير المسافة التي هو عليها الآن لمنع كون السحاب والأمطار ؛ لأنه يحلل البخار ويبدهه ويلطفه ولا يدعه يجتمع ولا يتكاثف^(٣) ..

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر ،رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١١١ .

(٣) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص ٢٣١.

وأذا بعد عن الأرض قلت الرطوبات لهذا جعلت الحكمة الإلهية القمر في هذا الموقع الذي عليه للمساهمة في تعديل الهواء إذ له الدور الفاعل في نشوء الحرث ورباه في وقت حاجته إلى الدفء ، و تبريد الجو وقت حاجته إلى ذلك . وأضاف أيضاً أنه لو لم يكن للقمر مركزاً خارجاً عن الأرض وفلك تدوير لم يقرب ولا يبعد عنها في أربعة أحوال مختلفة ، لكان في الاجتماع عالياً، وفي التربعين هابطاً ، وفي أحد الأرباع ذاهباً إلى الهبوط وامتزيداً في الضياء ، وفي آخر مسرعاً . حيث نرى في كل حال من هذه كوناً وفساداً في شيء خاص . هبوطه يعني ارتفاع نسبة الرطوبة وصعوده انخفاضها (١) وفي كلا الأمرين ضرر .

وجود القمر في مكانه الطبيعي جاء أيضاً من حكمة ربانية إذ اقتضت أن يكون مد وجزر حيث تكون الأشياء على سرح واحد ونظام واحد وتدبير واحد أيام مدتها التي قسمها لها مبدع الكل تبارك وتعالى (٢) ..

وتكلم الكندي عن دور الأجرام السماوية الأخرى إذ العمل ليس منوط بالشمس والقمر وحدهما بل لبقية الأجرام أيضاً، إذ لو كان العمل لهما فقط لكان مثلاً اليوم الذي يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابهاً لمثله أي اليوم الذي يتفق فيه الجزء وقد نجد اختلافاً بيناً ، فالربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى وكذلك القيظ والخريف والشتاء . كذلك نجد القمر متى قاربهما في ذلك الجزء كوكب كان الحر ، أن كان الافتراق في

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .

(٢) رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٢٨ ولمزيد من التفصيل يراجع المصدر نفسه ، ص ١٣٠ وما بعدها .

الميل الشمالي ، وان كان في الميل الجنوبي كان البرد في ذلك اليوم أشد ،وعندها فعلى قدر كثرة المقاربة للنيرين تكون شدة الحر والبرد (١).

يُلاحظ مما تقدم أن الكندي أكد على النيرين الشمس والقمر وهذا جاء لمخصوص هو أن كل إنسان بغض الطرف عن علمه ومعرفته، بإمكانه ملاحظة الشمس والقمر ويدرك أهمية الشمس نهاراً والقمر ليلاً فأكثر من الأستشهاد بهما لأن وجودهما حقيقي بإمكان العام والخاص معرفته، وهو أراد بذلك إيصال صوته لأكثر عدد ممكن من الناس لغرض اقناعهم بقضية أن للعالم وموجوداته من السماء إلى الأرض منظم ورتيب ومسير وفقاً لعناية حكيم وأن الموجودات تفعل لغاية وكل هذه المقدمات ترتبط في نهاية المطاف بوجود منظم مرتب حكيم شمل بمكارمه السخية وعطائه غير المحدود كل الوجود من ألفه إلى يائه .

مما تقدم يتبين ان الكندي يرّد في معظم رسائله القول بعظم قدرة الله تعالى، وسعة حكمته، وكمال عنايته وإتقانه، وحسن تدبيره وتنظيمه، وأن الكون بما فيه من المخلوقات لأوضح الدلالة على هذا كله، وقد ظهر للعقل والحس أن هناك مدبراً عظيماً وخالقاً حكيماً من وراء هذا التدبير والعناية والإتقان.

٣. دليل الوحدة والكثرة:

أستهل الكندي حديثه من خلال تحديد مفهوم الوحدة. فأكد أنه يُطلق على معنيين مجازي وحقيقي حيث تطلقان على كل الأشياء المتصلة ،وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً. الوحدة تقال على الجنس والصورة والفصل والخاصة والعرض العام ،ونُقَال على الكل

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص ٢٣٣ وما بعدها ، ولمزيد من التوسع حول دور الأشخاص العالية ينظر: نفس المصدر، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .:

والجزء والجميع والبعض^(١) لكن الوحدة في كل هذه ليست حقيقية، بل مجازية؛ لأن وحدتها ليست ذاتية بل عرضية^(٢) إذ العارض للشيء لا من ذاته بل من غيره إذ العارض في المعروض فيه مستفاد من غيره فهو مستفيد من مفيد، وأثر في المعروض فيه، والأثر من المؤثر، فهما من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، وكل شيء كان في شيء آخر عرضاً فهو في شيء آخر ذاتي^(٣)

فبما أن الوحدة في كل الموجودات عرضية فهي قطعاً استمدت وحدتها من واحد بالذات هو الله تبارك وتعالى، أما عن قضية الكثرة وكيف ربطها الكندي بمسألة وجود الله يتضح من أنه بين أن الموجودات فيها كثرة ووحدة، فلا هي كثرة بمفردها ولا وحدة بمفردها، وكذا بعضها فيها كثرة ووحدة، إذ ليس بعضها وحدة بلاكثرة أو كثرة بلا وحدة^(٤)

فأشترك الوحدة والكثرة لا يمكن أن يكون بعلة من ذاتهما، بل من علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم، إذ العلة قبل المعلول، وليست بمشاركة لها؛ لأن المشاركة تجب في المشتركات بعلة خارجة عن المشتركات، فأن كانت كذلك خرجت العلة بلا نهاية وهذا أمر ممتنع لإستحالة أن يكون شيء لا نهاية له بالفعل. فضلاً عن ذلك فإن العلة غير مجانسة لهما لأن التي من جنس واحد لا يمكن أن يكون منها شيء أقدم من شيء بالذات ولا مشابهة لهما بالنوع، فعلة الكثرة في الموجودات غير مشابهة ولا مشاكلة لها إذعلتها واحدة لا كثرة معها بجهة من الجهات^(٥).

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ولمزيد من التفاصيل ينظر المصدر نفسه ص ١٣٢-١٤٣.

(٥) المصدر نفسه ص ١٤٣.

هكذا أعلن أن الله هو الواحد الحقيقي وكل ما عداه وحدته مجازية لأن كل الأشياء التي نطلق عليها هذا المفهوم (الوحدة) إنما أستمدت وجودها منه، بل والأشياء وأن تكثرت فأنها ترجع إلى موجد واحد أقتضت حكمته جعل بعض الأشياء واحدة وبعضها متكثرة^(١).

المطلب الرابع

استدلالات الكندي بالقرآن الكريم

لقد استدل الكندي ببعض الآيات الكريمة في مسألتين:

المسألة الأولى: رسالته في (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ):

هذه المسألة كانت عنواناً لإحدى رسائله، فسر فيها قوله تعالى ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾^(٢) وتفسيره لهذه الآية كان بطلب من الأمير أحمد بن المعتصم الذي رغب أن يعرف معناها بمقاييس عقلية، فاستجاب الكندي لذلك وكتب إليه: (ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة

العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس)^(٣) وهذا النص يكشف عن رأي الكندي في الشريعة أو ما يسمى بالنقل، حيث يرى أن النقل موافق للعقل، وهذا مما لا شك فيه، فالشرعيات عقليات والعقليات شرعيات، ولم يثبت ثبوتاً يقينياً إلى اليوم أن تعارض النقل والعقل، ورأى الكندي في سعة اللغة العربية وتصريف الأسماء والاشتقاقات سبيلاً لتأويل السجود بالمعنى الفلسفي أو ما سماه بالمقاييس العقلية، فذكر أن معنى السجود

(١) ينظر: أدلة وجود الله وبراهين حدوث العالم عند الكندي، علي هادي طاهر، جامعة البصرة، مجلة دراسات تاريخية، العدد/٤ حزيران ٢٠١٣م، ص ١٧٠.

(٢) الرحمن: ٦.

(٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٤٤.

يقال على وضع الجبهة في الصلاة وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض، ويقال أيضاً على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجوده الطاعة، والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام، وعلى الانتهاء إلى أمر الأمر، والانتهاء إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار يكون لذى الأنفس النطقية. ثم يخلص إلى القول بأن سجود الأجرام يعني الانتهاء إلى أمر الأمر؛ إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام؛

إذ ليس يعرض لها الاستحالة والكون^(١). ثم أكد هذا المعنى المعتمد على المجاز في اللغة والتأويل لمعنى السجود بأقاويل منطقية، فقال: فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى بجميع أشخاصه أنه حي مميز، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح، فالفلك جرم، وكل جرم لا يخلو من أن يكون حياً أو لا حياً، والفلك إما حي وإما لا حي، وكل علة إما أن تكون عنصراً أو صورة، وإما أن تكون فاعلاً أو غاية، والفلك ليس بعنصر للمكونات؛ لأن العنصر المكون يستحيل من صورة إلى صورة، والفلك غير مستحيل، ولا هو صورة؛ لأن الصورة غير مفارقة عنصرها، والفلك مفارق للمكونات، ولا هو غاية؛ لأن الغاية شيء يلحق الجسم، كالتحصين الذي من أجله كان البيت، فإن التحصين شيء يلحق البيت، فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة قريبة لكل مكون، وفعله بالحركة الذاتية الدائمة، إذن: فالجرم الأقصى حي بالفعل، مفيد الجرم الأدنى الواقع

(١) يراد بالاستحالة والكون عند الفلاسفة التغير والفساد، فالأجرام والأفلاك لا تتغير من حال إلى حال فهي ثابتة على طريقة واحدة، وكذلك لا تقصد ولا تقنى، وهذا مخالف لما ثبت في القرآن الكريم من فناء العالم وقيام الساعة، من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ إبراهيم: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفطرت﴾ (١) وَإِذَا الْكُوكُوبُ انثرت (٢) وَإِذَا الْيَحَاظُ فُجرت (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثت (٤) الانفطار: ١ - ٤.

تحتة الحياة اضطراراً^(١).

ثم أخذ يبرهن على أن الجرم الأقصى ناطق فقال: إذا ثبت أن الأجرام الفلكية حية، وأن الخاصة اللازمة للحي هي الحس وقوة التمييز فهي إذن ناطقة اضطراراً، وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة أو لا ناطقة، والجرم الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق، وإن لم تكن ناطقة وهي علة كوننا ووجودنا فنكون أشرف منها، وقبيح أن يكون المعلول أشرف من العلة^(٢).

وبعد هذا البيان لمعنى السجود يتبين لنا طريقة الكندي في الاستدلال بالقرآن الكريم وغرضه من ذلك، فالكندي لم يتكلم في هذه الآية إلا بعد أن طُلب منه تفسيرها بالمقاييس العقلية، ونلاحظ أنه استطاع أن يصل بنا من خلال اللغة إلى المعنى الفلسفي الذي أراده، فرأى أن السجود يعني الطاعة، والطاعة تعني الانتهاء إلى أمر الأمر، والانتهاء إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار، وإذا ثبت أن للجرم العلوي طاعة اختيارية ثبت أنه حي مميز. وهذه هي الفكرة الفلسفية التي قال بها الفلاسفة المشأون^(٣).

وهنا نتساءل: هل هذا المعنى الفلسفي لسجود الأجرام العلوية موافق للشريعة؟ لقد ورد في القرآن الكريم آيات تتحدث عن تسبيح الكائنات وسجودها للباري ﷻ منها قوله تعالى:

﴿ تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ

(١) رسالة الإبانة، ص ٢٤٧.

(٢) رسالة الإبانة، ص ٢٥٤.

(٣) رسالة الدعاوى القلبية، الفارابي، ص ٥، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، للفارابي، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال: بيروت، ١٩٩٥م، ص ١٩، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية، ابن سينا، ص ٤٤٧.

(٤) الإسراء: ٤٤.

وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴿١﴾ وقد اختلف

المفسرون في هذه المسألة على رأيين: فذهب فريق منهم إلى القول بأن التسبيح يحمل على المجاز، فهو تسبيح حال لا مقال. ووجههم في ذلك أن التسبيح بالمقال لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والإدراك والنطق، وكل ذلك في الجماد محال^(٢) وذهب آخرون إلى القول بأن التسبيح على حقيقته، وهو تسبيح مقال لا حال^(٣) ووجههم أن التسبيح يحمل

(١) الحج: من الآية: ١٨

(٢) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٠٧ هـ، ٢/٦٦٩، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٢٠ هـ، ٤/١٧٤، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ، ٣/٢٥٧، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٥/١٧٥، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤١٥ هـ، ٤/١٣٩، التحرير والتأويل «تحرير المعنى السديد وتأويل العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤م، ٧/٢١٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ١٤/٦٠٦، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، ١٠/٢٦٨،

على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة هنا غير متعذرة، فالمكونات تسبح كل بما يناسبه، وقد دل قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا نَقْفَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ على أن التسبيح حقيقي ولكن لا يستطيع الناس فقهه، وقد أثبت القرآن الكريم الكلام للنملة والهدد. وكذلك قد ورد في الصحيحين ما يؤكد حقيقة تسبيح المكونات بالمقال، من ذلك قوله ﷺ: (إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ ، إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ) (١) ، قال القرطبي (وَإِذَا ثَبَّتَ ذَلِكَ فِي جَمَادٍ وَاحِدٍ جَارَ فِي جَمِيعِ الْجَمَادَاتِ ، وَلَا اسْتِحَالَةَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ ، فَكُلُّ شَيْءٍ يُسَبِّحُ لِلْعُمُومِ . وَكَذَا قَالَ النَّحْعِيُّ وَعَيْرُهُ: هُوَ عَامٌّ فِيمَا فِيهِ رُوحٌ وَفِيمَا لَا رُوحَ فَهَ حَتَّى صَرِيرِ الْبَابِ) (٢).

ويبدو من خلال عرض أدلة الفريقين أن الرأي الثاني هو الرأي الراجح؛ ذلك أنه قد ثبت في القرآن والسنة أن بعض الكائنات تكلمت حقيقة؛ ولهذا لم ينكر الإمام الغزالي على الفلاسفة إمكان أن يكون للسماء نفس، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا؛ لأن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، ولكن الفلاسفة تعجز عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن كان هذا صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء بإلهام من الله أو وحي (٣) وهذا المعنى لا يعني أن الغزالي موافق للفلاسفة

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، ٧٩/٥، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط/١٤١٤، ١٤١٤هـ، ٣/٢٧٤، الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي (المتوفى ١٤٠٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت،: ١٤١٧هـ ، ١٠٨/١٣.

(١) صحيح مسلم ، كتاب الفضائل، بَابُ فَضْلِ نَسَبِ النَّبِيِّ ﷺ، وَتَسْلِيمِ الْحَجَرِ عَلَيْهِ قَبْلَ النَّبُوَّةِ، برقم ٢٢٧٧، ٤/١٧٨٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي ، ١٠/٢٦٨.

(٣) ينظر: تهافت الفلاسفة ، أبو حامد محمد بن محمد: الغزالي الطوسي (المتوفى ٥٠٥هـ) تحقيق: د. سليمان دنيا، دارالمعارف بالقاهرة، ط/٦، (د.ت)، ص ٢١٨.

في كل ما قالوه، وإنما الذي يراه أن للأجرام حياة خاصة لا يعرفونها، وليست هي علة كوننا ووجودنا كما زعم الكندي وغيره من الفلاسفة؛ بل هي علة مجعولة لا تخرج عن قيومية البارئ ﷻ.

المسألة الثانية : في أوجه الإعجاز القرآني:

ورد الاستدلال على هذه المسألة في رسالته المسماة (كمية كتب أرسطو)، فاستدل بأواخر سورة يس على ما خص به الله تعالى الأنبياء من علم إلهي يعجز البشر العاديون عن معرفة مثل ما جاؤوا به،

وكان الكندي هنا يسوي بين الفلاسفة والأنبياء من حيث الوصول إلى معرفة الحقائق، فالفلاسفة يعرفونها بالمقاييس العقلية، والأنبياء يعرفونها بالوحي، فقال: "فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها لطول الدؤوب في البحث والتروض ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب كجواب النبي ﷺ (١) فيرى الكندي أن الفلاسفة يمكنهم بعد بحث دؤوب أن يعرفوا جوابات الرسل، ويرى أن ما يتميز به الرسل (عليهم السلام) عن الفلاسفة في معرفة الحقائق أن جوابات

الرسل (عليهم السلام) أوجز وأسهل. وهذا حكم مغالٍ فيه ومخالف لرأي جمهور علماء المسلمين في النبوة، حيث تثبتت بالنبوة علوم ما استطاع الفلاسفة إدراكها وخاصة فيما يتصل بالغيبيات. قال الله تعالى ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٢٦) إِلَّا مَنْ أَرَادَ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِيَعْلَمَ أَن قَدِ ابْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾ (٢) ، فالغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد يظهر رسله

على شيء منه، ليكون ذلك دليلاً على صدق رسالتهم. يقول ابن عاشور (فَيَعْلَمُ مِنْ هَذَا الْإِيمَانِ أَنَّ الْغَيْبَ الَّذِي يُطَّلَعُ اللَّهُ عَلَيْهِ الرَّسُلُ هُوَ مِنْ نَوْعِ مَا لَهُ تَعَلُّقٌ بِالرِّسَالَةِ، وَهُوَ غَيْبٌ مَا أَرَادَ اللَّهُ إِبْلَاغَهُ

(١) كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٣

(٢) الجن: ٢٦ - ٢٨.

إِلَى الْخَلْقِ أَنْ يَعْتَقِدُوهُ أَوْ أَنْ يَفْعَلُوهُ، وَمَا لَهُ تَعَلُّقٌ بِذَلِكَ مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ، أَوْ أُمُورِ الدُّنْيَا، وَمَا يُؤَيِّدُ بِهِ الرَّسُلَ عَنِ الْإِخْبَارِ بِأُمُورٍ مُعَيَّبَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾﴾ (١).

وَالْمُرَادُ بِهَذَا الْإِطْلَاعُ الْمُحَقَّقُ الْمَفِيدُ عِلْمًا كَعِلْمِ الْمَشَاهِدَةِ. فَلَا تَشْمَلُ الْآيَةُ مَا قَدْ يَحْصُلُ لِبَعْضِ الصَّالِحِينَ مِنْ شَرْحِ صَدْرٍ بِالرُّؤْيَا الصَّادِقَةِ (٢) ، وَالآيَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا لِلْاِسْتِدْلَالِ عَلَى وَجَاةِ جَوَابَاتِ الرِّسْلِ وَإِعْجَازِهَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ (٣) فقال: "فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن فمممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس (٤) ومن إبداعه، فأما عند باريهم فواحد لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدرت، وكونها بعد أن

(١) الروم: ٢ - ٤ .

(٢) التحرير والتتوير، ٢٩ / ٢٤٨ .

(٣) يس: ٧٨ - ٨٢ .

(٤) الأيس كلمة مشتقة من أيس وهو لفظ مهجور منه اشتقت كلمة ليس، والأيس هو الوجود. وفي

كلام عن الله تعالى قال الكندي هو مؤسس الأيسات عن ليس أي خالق الموجودات من العدم.

المؤيس هو الموجد والتأيس التأثير والإيجاد، والكندي استعملها كمصطلح يدل على الإبداع والإيجاد

من العدم ، ينظر : المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ١ / ١٨٣ وما بعدها .

لم تكن موجود للحس فضلاً عن العقل (١) .

والكلام واضح بين قال تعالى: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ وكذلك قوله تعالى في

مواضع أخرى : ﴿ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ

ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا

يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾ (٢) ، ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ

يُعِيدُهُ فَإِنِّي تَوَفُّكُونَ ﴿٣٤﴾ (٣) ، ﴿ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾ ﴾ (٤) ، ﴿

وَهُوَ الَّذِي يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَبُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (٥) ، ويتابع الكندي تفسيره للآيات فيقول : ثم بين الله ﷻ أن كون

الشيء من نقيضه موجود إذ قال سبحانه : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا

أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴾ فجعل من لا نار ناراً، فإذاً الشيء يكون من نقيضه اضطراراً،

فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه فالشيء إذن يحدث من ذاته، فذاته ثابتة

أبداً؛ لأنه إذا كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من

نار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، والنيران موجودة بعد أن لم تكن، ودائرة بعد

أن كانت؛ فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كائن من غير ذاته كان (٦) .

إذن فالكندي يرى أن الخلق والإبداع لا يكون إلا من العدم، فالعدم نقيض الوجود،

فوجود الشيء يكون من لا شيء، وأن الشيء إن لم يكن من نقيضه . وهو العدم .

فسيكون من ذاته، وعندئذٍ ستكون ذاته ثابتة أبداً، فإذا كانت النار من نار، والنار من

(١) كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٤ .

(٢) يونس: ٤ .

(٣) يونس: ٣٤ .

(٤) الروم: ١١ .

(٥) الروم: ٢٧ .

(٦) ينظر: كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٤ .

نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، وهذا التسلسل باطل عند الكندي؛ لأنه يقول بتناهي العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه^(١) والفاعل الحق عنده هو الله تعالى؛ لأن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره ﷺ^(٢) وهذا خلاف رأي جمهور الفلاسفة؛ إذ قالوا بالقدم الزماني^(٣).

ثم قال: ولتوضيح كون الشيء من نقيضه قال ﷺ ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ ولما وجب من ذلك قال ﷺ ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ ثم تكلم عن زمان خلق الأفلاك، فذكر أن الباري لا يحتاج إلى مدة لإبداعه؛ لأنه جعل (هو) من (لا هو) أي: جعل وجود الشيء من لا شيء (العدم)، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام فأخرج أيس من لا أيس فليس يحتاج أن يعمل في زمان.

واستدل الكندي على هذا الكلام بقوله ﷺ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ أي: إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين؛ إذ (ليس) مخاطب^(٤)، وخطاب الله تعالى في هذه الآية بحسب عادة الناس في القول، فإن العرب تستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويلُ ألا انجلي ... بصُبحٍ، وما الإصباحُ منكُ بأمثلٍ^(٥)

(١) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى) ص ١١٤، (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم)، ص ٢٠١.

(٢) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية (الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز)، ص ١٨٢.

(٣) ينظر: رسائل الفارابي (السياسة المدنية)، ص ١٧، النجاة، لابن سينا، ص ٣٥٥.

(٤) يعني بـ (ليس) هنا: المعدوم، فالكندي يرى أن المعدوم مخاطب.

(٥) ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار (المتوفى:

٥٤٥ م) اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة - بيروت، ط/٢، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٤٩.

والليل لا يقال له ولا يخاطب، وإنما معناه أنه أحب أن يصبح^(١)
 فالكندي يريد من خلال اللغة والمنطق التأكيد أن الخلق يكون من غير زمن؛ فالقادر ﷺ
 لا يحتاج فعله لمدة، وهذا أمر لا خلاف فيه عند جماهير علماء المسلمين، ويختص
 تفسيره لهذه الآيات بقوله: (فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر
 حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام
 تحيي بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون
 من نقيضه، كَلَّتْ عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات
 البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية) ^(٢) فهذه شهادة فلسفية على بلاغة القرآن الكريم
 وإعجازه، فقد عجز البشر قديماً وحديثاً أن يأتوا بمثل سورة منه، وقد صدق الله تعالى في
 قوله: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ
 اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
 أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ ^(٣) .

ومما تقدم يتبين :

١. أنه لم يكثر من الاستدلال بالقرآن الكريم، وأن استدلاله كان يهدف إلى إثبات ما
 جاء به النبي ﷺ بالمقاييس العقلية، وقد ساعدته اللغة بواسطة التأويل أن يصل
 إلى مطلوبه،
٢. الدليل الوارد في الآيات يتميز بوجازة وبيان وقرب ويسر يعجز عنها الدليل
 الفلسفي، وهي خاصية للعلم الإلهي؛ (الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة
 بالمطلوب.) وبهذا أثر الدليل القرآني ليسر وبساطته وقدمه على الدليل الكلامي
 الذي يمتاز بالتعقيد والعواسة.

^(١) ينظر: كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٥ .

^(٢) ينظر: كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٦ .

^(٣) البقرة: ٢٣ - ٢٤ .

٣. تبين الآيات أن جمع المتفرق أسهل من صنعه ومن إبداعه، وإن كانا معاً واحداً عند الباري.

٤. تبين أن الله تعالى على خلاف البشر، فإذا كانت أفعال البشر تحتاج مدة (فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج... أن يعمل في زمان... فهو عندما يريد، يكون مع إرادته ما أراد)...

٥. يجمل الكندي قوله في آيات سورة (يس) بقوله: (إن فلسفة البشر "عاجزة عن أن تجمع (في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جلّ وتعالى إلى رسوله ﷺ من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأنّ الشيء يكون من نقضيه" فإنّ كل الألسن المنطقية وحيلها، والعقول الجزئية، بل كل ما انتهى إليه البشر لا يستطيع أن يبلغ ما يبلغه الوحي من البيان والوجازة واليسر^(١)).

الفصل الثاني

الفارابي : (٣٣٩ هـ - ٤٢٩ م | ١٧٤ هـ - ٩٥٠ م)

(١) كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، تحقيق :

ابوريدة، ص ٣٧٥.

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني، مدينته فاراب وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان وكان أبوه قائد جيش وهو فارسي المنتسب، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (على نهر جيحون) وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. ويقال: ان الآلة المعروفة بالقانون، من وضعه، ولعله أخذها عن الفرس فوسعها وزادها إتقاناً فنسبها الناس إليه، وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول) وكان زاهداً في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالباً في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. ونقلت من كلام لأبي نصر الفارابي في معنى اسم الفلسفة قال اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفاً ومعناه إيثار الحكمة وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا فيللا الإيثار وسوفيا الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفس فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة، له نحو مئة كتاب، منها: (الفصوص - ط) ترجم إلى الألمانية، و (إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها - ط) و (آراء أهل المدينة الفاضلة - ط) و (إحصاء الإيقاعات - خ) في النغم، نحو ٣٠ ورقة، في معهد المخطوطات، و (المدخل إلى صناعة الموسيقى - خ) و (الموسيقى الكبير - ط) و (الآداب الملوكية - خ) و (مبادئ الموجودات) رسالة ترجمت إلى العبرية وطبعت بها، و (إبطال أحكام النجوم - خ) نسخته بطهران، و (أغراض ما بعد الطبيعة - خ) و (السياسة المدنية - خ) و (جوامع السياسة - ط) رسالة، و (النواميس)^(١).

(١) ينظر: تاريخ حكماء الإسلام، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي

المبحث الأول
أهمية الفارابي في الفلسفة الإسلامية وأثره في الفكر الفلسفي
الإسلامي
المطلب الأول
أهمية الفارابي في الفلسفة الإسلامية

يعتبر كثير من المؤرخين للفكر الفلسفي الإسلامي أن الفارابي هو المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول لما نسميه الآن الفلسفة الإسلامية؛ فقد شيد بنيانها، ووضع الأساس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه، وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة، ويتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية، ويبين الفوارق بينها^(١).

وأولى خطوات الفارابي والذي يعتبر عند بعض الدارسين فيلسوف المسلمين بالحقيقة^(٢) وأول مفكر مسلم بكل ما في الكلمة من معنى^(٣) في التأمل أنه قد آمن إيماناً مطلقاً

الشهير بابن فندمه (المتوفى ٥٦٥هـ)، مطبوعات المجمع العلمي، العربي بدمشق، دار الترقى للطبع والنش، ١٩٤٦م، ص ١٧ وما بعدها، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص ٩٢ وما بعدها، الأعلام للزركلي: ٧ / ٢٠.

(١) المدينة الفاضلة للفارابي، أ.د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦١، ص ١١.

(٢) طبقات الأمم، صاعد الاندلسي، ص ٧٢.

بوحدة الفلسفة في ذاتها، وما كان أمام الفارابي، إلا أن يعتمد إلى فكرة وحدة الفلسفة، فيدافع عنها دفاعاً يمكنه من الانتقال من فكرة وحدة الفلسفة إلى فكرة التوفيق بين الشريعة والحكمة (بناء على وحدة الحق)، فبدأ أولاً بإزالة ما قد يتوهم من خلاف داخل النطاق الفلسفي، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية واحدة، انتقل ثانياً إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة^(٢) يقول ابن سبعين^(٣) في

(١) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية،

٢٠٠٧، ص ٣٢٨

(٢) ينظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، د أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة،

٢٠١٠، ص ٦٤

(٣) ابن سبعين : (المتوفى ٦٦٩ هـ) عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسي الرقوتي، قطب الدين أبو محمد: من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب في الأندلس، وانتقل إلى سبتة، وحج، واشتهر أمره. وصنف كتاب (الحروف الوضعية في الصور الفلكية) و (شرح كتاب إدريس عليه السلام الذي وضعه في علم الحرف) ؟ وكتاب (البدو) وكتاب (اللهو) و (أسرار الحكمة المشرقية - خ) في دار الكتب، ورسالة (النصيحة - ط) وتسمى (النورية) نشرت في صحيفة المعهد المصري، بمديرد، أول المجلد الرابع، في ٤٥ صفحة. ونشر حديثاً في القاهرة كتاب (رسائل ابن سبعين - ط) وغير ذلك. وكفره كثير من الناس. له مريدون وأتباع يعرفون بالسبعينية. قال ابن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. وقال الذهبي: اشتهر عن ابن سبعين أنه قال: لقد تحجر ابن أمانة واسعاً بقوله لا نبيّ بعدي. وكان يقول في الله عزوجل: إنه حقيقة الموجودات، وفصد بمكة، فترك الدم يجري حتى مات نزفاً، ينظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمديين، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الألوسي (المتوفى: ١٣١٧هـ)، قدم له: علي السيد صبح المدني ، مطبعة المدني، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٩٨ فوات الوفيات ، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/١، ١٩٧٤، ٢/٢٥٣، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني

الفارابي: (وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها

لا غير، وهو مدرک محقق) (١).

وإذا كان الشائع عن فلسفة الفارابي أنها فلسفة مثالية، فالحقيقة أن الفلسفة كلها مثالية، لأنها محاولة لتغيير الواقع في الآراء والسلوك، في المعتقدات وفي الأخلاق؛ فهي تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية، فكل فلسفة إذن هي مثالية بهذا الاعتبار؛ فالمذهب الذي يرسمه الفيلسوف، إنما هو مذهب يؤمن بأن من الممكن تحقيقه، وفي هذا الإطار يمكننا فهم فلسفة الفارابي، كما حظي أبو نصر الفارابي خلال العصر الوسيط بتقدير عال من قبل فلاسفة كبار، أمثال ابن سينا في المشرق الإسلامي وابن رشد في المغرب الإسلامي، ولئن تراجعت شهرته جزئياً، فيما بعد، أمام خليفته العظيمين، فقد اعتبر رغم ذلك كأهم فيلسوف مدني في تلك الحقبة، وقد تأكد هذا الحكم أثناء النصف الثاني من القرن العشرين بعد نشر ما تبقى من أعماله الفلسفية المدنية (١)

(المتوفى: ١٠٤١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت - لبنان، ط/١٩٩٧، ١،
١٩٦/٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي،
أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار
ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ٧/٥٧٣، النجوم الزاهرة في ملوك
مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين
(المتوفى: ٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ٧/٢٣٢ البداية والنهاية، أبو
الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي
شيري، دار إحياء التراث العربي، ط/١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ١٣/٣٠٣ لسان الميزان، أبو
الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح
أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط/١، ٢٠٠٢ م، ٥/٦٣، الأعلام، الزركلي، ٣/٣٨٠.
(١) ضمن مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام، لما سنيون. نقلا عن:
د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، ص ٣٢٩.

^١، وكثرت البحوث في فلسفته، وقد تناولت هذه البحوث مشكلات عديدة: منها ترتيب مؤلفاته الزمني، والسبب في الفروق الموجودة بينها، وطريقته في الكتابة وكذلك العلاقة

بين الدين والفلسفة^٢، والعلاقة بين السياسة والميتافيزيقا، وطريقة فهمه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو، ورأيه في العلاقة بينهما وتأثره في فلسفته السياسية وغيرها بمن سبقه،

وبهذين الفيلسوفين خاصة، وغير ذلك من المشكلات^٣).

ويعد أول باحث عربي قدير في العصر الحديث كتب في فلسفة الفارابي، ومكانته في الفلسفة الإسلامية إبراهيم مذكور، وتبعه د. محسن مهدي الذي حقق العديد من كتبه، وكذا فعل الدكتور فوزي متري نجار، يركز صاحب كتاب الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، الأستاذ رضا الداوري على مكانة و الفترة التاريخية التي ظهرت فيها أفكار و آراء الفيلسوف الكبير و الملقب بالمعلم الثاني الفارابي . كما لم يخلو الكتاب من نظرة كلية على معظم آرائه و الأفكار الجديدة التي طرحها بصورة عامّة . فهي دراسة وصفية تحليلية لهذه الشخصية و للفترة التي وجد فيها كفيلسوف و كمفكر و كمجدد للفلسفة الإسلامية . و قد أشار المؤلف أن الفهم الدقيق لآراء الفارابي يجب أن تفهم في سياق الفلسفة اليونانية و هل أنّ الفارابي كان مجرد شارح و ناقل لهذه الفلسفة ؛ أو أن لفلسفته و آرائه أصالة تتبع من التكوين الديني و الإلهي التي تلقاه داخل الإطار

(١) ينظر: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية، محسن مهدي، ترجمة و داد الاحاج حسن، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٧.

(٢) ينظر: الفارابي فلسفة الدين و علوم الإسلام، مقداد عرفة منسية، دار المدار الاسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص ١١

(٣) ينظر: مقال الفارابي المعلم الثاني، ر. داوري ، ضمن كتاب جماعي: الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير ابراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٥٥

الإسلامي لترسم بذلك معالم مدرسة فلسفية جديدة روادها علماء مسلمون . و الكتاب
يصب بصورة كلية في بيان هذه المسألة المهمة^(١) . .. هذا إلى غير ذلك من البحوث
والدراسات التي قدمت عنه وعن آثاره.

ويعترف المستشرق الألماني فريدريش ديتريشي friederich dieterici ، في مقدمة
كتابه (الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية) صدر في ليدن سنة ١٨٩٠، ثم
أعقبها بعد ذلك بالمؤلف الرئيس (آراء أهل المدينة الفاضلة) سنة ١٨٩٥. بأن الفارابي
هو مؤسس الفلسفة العربية: وذكر بانه يجب علينا أن نقر بأن الفارابي هو مؤسس
الفلسفة العربية، وهو ما اعترف له معاصروه ومن تبعهم حينما لقبوه بالمعلم الثاني، فإليه
يعود الفضل في إعادة تأسيس العلوم لدى المسلمين.

ونفس الأمر يقوله المستشرق داوري daouri في مقاله: (الفارابي المعلم الثاني مؤسس
الفلسفة الإسلامية)، والذي نشر ضمن الكتاب الذي أصدره إبراهيم مذكور في الذكرى
الألفية لوفاة أبي نصر الفارابي، سنة ١٩٨٣ حيث يذكر هو الآخر، في خاتمة المقال
أن (الفلسفة الإسلامية هي تطور وتنتويج لفكر الفارابي، هذا الفكر الذي استحوذت فيه

الفلسفة على علم الكلام وعلى التصوف)^(٢)

ويقول المستشرق الفرنسي ماسينيون Massignon إن الفارابي هو أول مفكر مسلم
كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى. كما قال المستشرق ما ترويع: materweg إن
تسمية الفارابي بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول قد جعل الفيلسوفين على قدم
واحدة من المساواة.

(١) الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، رضا الداوري الأردكاني ، ١: دار الهادي، بيروت ، لبنان ،

ط/١٤٢٥، ١٠٤ - ٢٠٠٤ م .

(٢) مقال الفارابي المعلم الثاني، ر.داوري ، ص ٣٥٥.

ويعود للفارابي الفضل الأول في تأسيس علم المنطق الذي نبغ فيه نبوغا عظيما، فسمي الفارابي (المعلم الثاني) نسبة للمعلم الأول أرسطو والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق؛ لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية.

والثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده. (فَبَدَّ جميع أهل الإسلام فيها - كما يقول صاعد الأندلسي - وأتى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجميع ما يحتاج إليه منها، في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ...، فكان بذلك فيلسوف المسلمين على الحقيقة واستحق لقب (المعلم الثاني) بعد أرسطو (المعلم الأول). بالفعل، لقد اهتم الفارابي بالمنطق اهتماما بالغا، واستوعبه تمام الاستيعاب، واعيا بعمق مركز الثقل فيه. لقد رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره. ومن هنا حرص على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية، أعني وظيفته على صعيد التعامل الفكري في المجتمع.

وهكذا، فإذا كانت (صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تُقوِّم

العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب)^(١)، فإن مجال فعالية هذه القوانين يتعدى حدود (ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا إلى ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا أو ما يلتمس

غيرنا تصحيحه عندنا)^(٢)؛ ذلك أنه (إن كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استتباط مطلوبٍ وتصحيحه عند أنفسنا لم نُطلق أذهاننا في طلب ما نصحه مهملةً، تسبح في أشياء غير محدودة وتروم المصير إليه من حيث اتفق...، بل ينبغي أن نكون قد علمنا أي طريق ينبغي أن نسلك إليه (مطلوبنا)، وعلى أي الأشياء نسلك، ومن أين نبتدئ في

(١) إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق عثمان امين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١١

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

السلوك، وكيف نفق من حيث تتيقن أذهاننا، وكيف نسعى بأذهاننا على شيء منها إلى

أن نُفْضي لا محالة إلى ملتسنا. (١) (ويضيف الفارابي قائلاً: (وتلك تكون حالنا فيما نلتس تصحيحه عند غيرنا، فإننا إنما نصح الرأي عند غيرنا بمثل الأشياء والطرق التي نصحه عند أنفسنا، فإن نازعنا في الحجج والأقويل التي خاطبناه بها في تصحيح ذلك الرأي عنده، وطالبنا بوجه تصحيحها له...، قدرنا أن نبين له جميع ذلك. وكذلك، إذا أراد غيرنا أن يصح عندنا رأياً ما، كان عندنا ما نمتحن به أقويله وحججه التي رام أن يصح بها ذلك الرأي...، فنقبل ما نقبله من ذلك عن علم وبصيرة، وإن كان غلط أو غلط تبين من أي وجه غلط أو غلط، فنزيّف ما نزيّفه من ذلك عن علم وبصيرة)

٢
(

وكذلك برع الفارابي في الموسيقى، فوضع بعض الكتب المهمة وفي مقدمتها كتاب الموسيقى الكبير وصنع بعض الآلات الموسيقية، منها آلة القانون التي أبدعها أو طورها وأدخل عليها بعض الأوتار الجديدة بعبارة أصح.

بالإضافة إلى مكانة الفارابي في تاريخ الفلسفة السياسية باعتبار دوره في استعادة التراث الكلاسيكي وجعله معقولاً داخل السياق الجديد الذي أمدت به الأديان الموحى بها.

كتاباته السياسية هي الكتابات التي تهتم بأنظمة الحكم السياسية وبلوغ السعادة عن طريق الحياة السياسية، إنها تصور مشكلة الانسجام بين الفلسفة والإسلام بمنظور جديد، أعني منظور العلاقة بين نظام الحكم الفاضل كما فهمه أفلاطون بصفة خاصة وقانون الإسلام الإلهي. فالفارابي تناظر مكانته في الفلسفة الإسلامية مكانة سقراط أو أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وقد ألهمت أعماله أناساً مثل ابن رشد وابن سينا وابن ميمون وقد

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق نفسه.

أعجبوا به بوصفه معلما ثانيا بعد أرسطو، وهو المفكر الوحيد لما بعد الكلاسيكية الذي فرضت سلطته عليهم الاحترام إلى جانب احترام القدماء^(١)

المطلب الثاني

أثر الفارابي في الفكر الإسلامي

لقد ترك (أبو نصر الفارابي) أثرا كبيرا في فكر الفلاسفة المسلمين، إلا أنه لا يسعني الوقت والمجال أن أتطرق إلى جميعهم، فمن أشهرهم ، السجستاني، الخوارزمي، الشهرستاني، الغزالي، وابن رشد إلى غيرهم من الفلاسفة، إذ إننا نجد (الفارابي) حاضرا في كل فلسفاتهم و نصوصهم.

١. أبو سليمان السجستاني المنطقي (٩٧٧ / ٣٨٠هـ) درس أبو سليمان، محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي، المنطق على يد (أبي بشر متى بن يونس) * و أمثاله، كما نجد أن السجستاني هو الآخر خاض في نفس القضية التي شغلت الفلاسفة ردحا من الزمن، أعني طبيعة المنطق و اللغة و بعبارة أخرى مدى حاجة العقل المسلم

(١) المصدر السابق نفسه.

* أبي بشر بن يونس: المعروف بأبي بشر المنطقي أو بابن يونان فيلسوف و طبيب عربي نسطوري، ولد في دير قنا في سورية لقب بالقناني، توفي في بغداد سنة ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م، نقل عن اليونانية كتاب الشعر لي لأرسطو، و عن السريانية كتاب البرهان لي لإسحاق بن حنين، و شرح كتاب ايساغوجي لفورفوريوس (أنظرمعجم الفلاسفة و المناطقة و اللاهوتيين و المناطقة، ص٦٣.

إلى الثقافة اليونانية، كما نجد التوحيدي كذلك قد نقل إلينا في المقابسات رأي السجستاني في المسألة، حيث نراه يتحدث بالألفاظ واضحة الصلة بما جاء في رسالة التنبيه يقول السجستاني (النحو منطوق عربي، و المنطق نحو عقلي، و جل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل و المعارض. و جل نظر النحوي في الألفاظ. وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر. والنحو نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده والمنطق آلة يقع بها الفصل والتمييز بين ما يقال هو حق أو باطل فيما يعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شر فيما يفعل، بين ما يقال صدق أو كذب فيما يطلق باللسان، وبما يقال هو حسن أو قبيح بالعقل". و يقرر السجستاني في موضع آخر أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحوياً و النحوي منطقياً.^(١) السجستاني من قوله هذا يبين مدى محاذاة النحو للمنطق والمنطق للنحو، فجل هذه العبارات والأفكار تعد فارابية في معظمها و هاهي بين أيدينا العبارات المتشابهة مقابل بعضها بعضاً:

١- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، الجامعة الأردنية عمان، ط١، سنة ١٩٨٧، ص ٨٦ .

عبارات السجستاني : النحو"نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده" وفوائد

النحو مقصورة على عادة العرب...و المنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل".

المنطق آلة بها يقع الفصل و التمييز بين ما يقال أهو حق أو باطل فيما يعتقد، وبين ما

يقال هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان وبين ما يقال حسن أو قبيح بالعقل.هذا

بالنسبة لعبارات السجستاني فعبارات الفارابي المماثلة لها هي كالتالي:

إن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما ننطق به، و القوة على الصواب منه،

بحسب عادة أهل لسان ما، وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على

اقتناء الصواب فيما يعقل.

وهذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحق أيهما هو، وعلى الأمور

التي بها يصير الإنسان إلى الحق والأمور التي يزول بها ذهن الإنسان عن الحق".^(١)

من خلال قراءتي لعبارات كل منهما اتضح لي مدى تأثير السجستاني بالفارابي، فهو لم

يقم سوى بكتابة تلك العبارات أسلوبه الخاص لغير.

في الأخير ما يجب الوقوف عليه هو أن التماثل الموجود بين عبارات كل منهما

راجع إلى عودتهما المصدر ألا وهو كتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس)^(٢).

٢. أبو عبد الله الخوارزمي (٣٨٧هـ-٩٩٧م):

٢- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص٨٨

(٢)- المصدر السابق، ص٨٧ وما بعدها.

المعروف بمحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي المشهور بكتاب (مفاتيح العلوم)، فهو يعتبر أول موسوعة ألفت باللغة العربية، فما يهمنا نحن من وراء هذا كله هو إبراز العبارات الشبيهة بعبارات (رسالة التنبيه) وأفكارها، فالخوارزمي نجده قد قام بتعريف الفلسفة حيث قال: (ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح، وتنقسم قسمين: أحدهما: الجزء النظري.

والآخر: الجزء العملي) (١)، فيما يخص الجزء الأول فهو يضم علم الطبيعة، علم الأمور الإلهية والعلم التعليمي والرياضي (٢) فنجد ما يقابلها في رسالة التنبيه قول الفارابي لما كان الجميل صنفان: صنف هو علم وصنف متمثل في علم وعمل، حينها صارت الفلسفة كذلك صنفان: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي يطلق عليها الفلسفة النظرية. وصنف به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل... وهذه تتطوي تحت اسم الفلسفة العملية (٣)، فالخوارزمي يسير في نفس المسار الذي يسير فيه الفارابي في تقسيم الفلسفة فحينما يضع الفارابي تحت الفلسفة العملية علمي الأخلاق والسياسة، يضيف الخوارزمي تدبير المنزل (٤)، وحين يقول الفارابي بأن التعاليم ثلاثة علوم (٥)، يقول الخوارزمي العلم التعليمي والرياضي.....أربعة أقسام وهي على النحو التالي: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى (٦) ومن خلال المقارنة بين عبارات كل منهما يتبين مدى تأثر الخوارزمي بالفارابي

(١) مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (المتوفى:

٣٨٧هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط/٢، (د.ت)، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق نفسه

(٣) رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص ٩٤.

(٤) مفاتيح العلوم، الخوارزمي، ص ١٥٤.

رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص ٩٥ (٥)

مفاتيح العلوم، الخوارزمي، ص ١٥٤ (٦)

٣. أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ - ١٠٥٨م)، (٥٠٥هـ - ١١١١م):

في عملية البحث و التنقيب عن الآثار التي خلفها الفارابي في كتابات الغزالي ، ومن بين الموضوعات التي تبحث فيها رسالة التنبيه و تصنيف العلوم، للفارابي نلمس من حديث الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال في أقسام علوم الفلاسفة لا يخرج عن نطاق كلام الفارابي حيث يقول الغزالي: (أعلم: أن علومهم - بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه - ستة أقسام رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية) (١)، فحين قال الفارابي في رسالة التنبيه، (الفلسفة النظرية تظم ثلاثة أنواع من العلوم: أحدها علم التعاليم، والثاني علم الطبائع، والثالث علم ما بعد الطبيعة، و الفلسفة النظرية صنفان وهما الفلسفة الخلقية والسياسية) (٢). ويقول الغزالي: (أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمر الدينية نفيًا وإثباتًا) (٣) ، يتضح مما سبق أن الغزالي

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، ص ١٣٨.

رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص ١٠١. (٢)

المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ص ١٣٨. (٣)

يقوم بدراسة العلوم على نفس المنوال الذي درسها به الفارابي وصنفها، أما فيما يخص عملية التقييم فهو يقيّمها من وجهة نظر دينية بحتة^(١).

أما فيما يخص الأخلاق هناك أثر واضح لكتابات الفارابي على عبارات الغزالي حيث يقول الغزالي: (فإذن الطريقة إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة، حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرار، مع تقارب الزمان، حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال، وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع، فيخف عليه ما كان يستثله من الخير)^(٢). فهذه العبارات لها ما يقابلها لدى الفارابي حيث نجده يقول: ان الذي تكون عن طريقه عوارض النفس والأفعال إما جميلة أو قبيحة يسمى حينها الخلق الناتج عن عوارض النفس الجميلة خلق جميل وما يصدر عن عوارض النفس القبيحة يسمى خلق قبيح.^(٣)

(١) مشروع بناء الدولة عند أبي نصر الفارابي ، بن حاج الطاهر فاطمة الزهراء ، جلال حكيمة ،
سالة ماجستير ، جامعة الجبلاي بونعامة بخميس مليانة ، الجمهورية الجزائرية ، السنة الجامعية ،
٢٠١٤-٢٠١٥ ، ص ٥٨

(٢) ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: د.
سليمان دنيا ، دار المعارف، مصر، ط/١، ١٩٦٤ هـ، ص ٢٥١،

(٣) رسالة التنبية على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص ١٠٤.

ومما تقدم نستنتج:

١. مساهمة الفارابي في البناء المعرفي للعديد من العلوم مثل الفلسفة والمنطق وعلوم السياسة، والاجتماع والبحث العلمي.

٢. يحظى الفارابي بمكانة خاصة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فلولا مجهوداته العظيمة لما وصلنا التراث الفلسفي القديم .

٣. يمكننا القول أن الاتجاه السياسي للفارابي هو اتجاه مثالي بدرجة كبيرة، مما يصعب معه تطبيق نظريته السياسية في الواقع بشكل جيد، وهذا ما أدى بالكثير من المفكرين والفلاسفة بوصف فكر الفارابي فكر خالي من أي تطبيق

٤. لقد وضع الفارابي مبدأ التعاون كشرط أساسي للحياة الاجتماعية .

٥. بإمكاننا كذلك القول أن الفارابي تأثر بالفلسفة اليونانية بشكل واضح بفلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون و أفلوطين. كما أنه يعتبر من الفلاسفة المسلمين ذوي الأصالة و الإنتاج المتميز

٦. على الرغم من أن الفارابي تأثر بأفلاطون و بأفلوطين الأسكندراني ،في نظرية الفيض و نظرية النبوة، و بأرسطو إلا أن هذا يلغي مدى تأثره بالتاريخ العربي الإسلامي وخاصة العهد النبوي الشريف والبيئة الإسلامية العربية التي كان يعيش بها.

لقد انشق حكماء العرب في أواخر القرن الثالث للهجرة لفرقتين^(١):

الأولى فرقة المتكلمين، وكان للكندي الفضل الأكبر في تمهيد سبيلها، تخصصت بالإلهيات وما وراء الطبيعة، وكان ظهورها في مرو، وكانت قبل ذلك الانفصال تتبع فيثاغورس، ثم تتحت عنه وعن أتباعه وتعلقت بأرسطو بعد أن ألبيت تعاليمه ثوب مبادئ أفلاطون المستحدثة وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء في مبادئها وتتحرى المعنى والفكرة والروح. ولا تصف الله بالحكمة في الخلق أو بالعلة الأولى، ولكن بأنه واجب الوجود، وكانت تقدر الأشياء بوجودها، فتسعى في إثبات ذلك أولاً^(٢). وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها وإليه المرجع وعليه الاعتماد^(٣).

أما الفرقة الثانية فهي فلاسفة الطبيعة، وكان ظهورها بحران والبصرة، وقصرت بحثها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب، ثم ترقى في البحث، ولكنها لم تتعد النظر في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس، ثم تجاوزت البحث في ذلك إلى النفس والروح فالقوة الإلهية فعرفت بها (بالعلة الأولى) أو (الخالق الحكيم الظاهرة حكمته في مخلوقاته)^(٤). وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها^(٥)، فالفرق ظاهر بين الفرقتين، فالفرقة الثانية

(١) ينظر: تاريخ الأدب العربي نيكلسون ، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي منشورات المكتبة الأهلية، بيروت ، ١٩٦٥م ، ص ١٧٢ - ١٧٨

(٢) تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية ، القاهرة ، ٢٠١٢م ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٣) ينظر: تاريخ الأدب العربي نيكلسون ، ص ١٧٢ وما بعدها.

(٤) ينظر: تاريخ الأدب العربي نيكلسون ، ص ١٧٩ وما بعدها.، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٣٨.

(٥) محمد بن زكريا الرّازي، أبو بكر: (٢٥١ - ٣١٣ هـ = ٨٦٥ - ٩٢٥ م) فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب. من أهل الري ولد وتعلم بها. وسافر إلى بغداد بعد سنّ الثلاثين. يسميه كتاب

التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان وملموس بالحس وتقع بصفاته وقوة أثره في غيره من الموجودات.

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء بوجودها فتسعى في إثبات ذلك الوجود أولاً، فالفارابي كان إذن زعيم أكبر فرقة فلسفية في عصره^(١).

المبحث الثاني

فلسفة الفارابي

المطلب الأول

منابع فلسفته ومنطلقاته الفكرية

أ - منابع فلسفته :

اللاتينية (رازي) الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٣٦٠، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، ص ٣٠٩، الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ٣/٦٣، الأعلام للزركلي، ١٣٠/٦.

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٣٦.

كان للفارابي منبعان أساسيان يستمد منها فلسفته: أولهما: الإسلام وثانيهما: الفلسفة اليونانية المتمثلة بأفلاطون وأرسطو إضافة إلى مدرسة الإسكندرية المتمثلة بأفلوطين وأتباعه ، ومن الطبيعي أن يكون الإسلام منبعه الأول، فهو معتقده الديني، وكان عارفاً بالعلوم الإسلامية. أما تأثيره بالفلسفة اليونانية فقد تأثر بثلاثة من كبار أهلها: أفلاطون في الإلهيات والأخلاق والسياسات، وأرسطو في المنطق والطبيعة وما بعدها، والأفلاطونية الحديثة في نظرية الخلق والصدور^(١).

وعلى ذلك يمكن القول إن الفارابي لم يكن ناقلاً لما ذكرناه من فلسفات، بل كانت له آراؤه واجتهاداته الخاصة وفلسفته المتميزة، مما يدل على أنه استقى فلسفته من منبع ثالث هو عقله الذي مكنه من إيجاد منظومة فلسفية واحدة مترابطة صارت مرجعا لكل مفكر بعده.

ب - منطلقاته الفكرية :

لقد اتسمت أعمال الفارابي بسمتين: أولاهما العقلانية: وتقوم على استيعاب المعرفة التي انتهت إليها الأفكار الفلسفية والعلمية التي وجدت قبله، واتجه إلى إبراز الأولوية للعالم المادي بعيدا عن الغيبيات.

(١) ينظر: أبو نصر الفارابي المعلم الثاني، شحادة الخوري، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق -

وثانيهما الموسوعية: لم يقصر نشاطه على الفلسفة، بل تناول في مؤلفاته وشروحه جميع أنواع المعارف الفكرية والتطبيقية والرياضيات والفيزياء والفلك والفن والأخلاق .
ولئن كان الفارابي مثالياً في تفكيره أوبالأحرى متردداً بين المثالية والواقعية، لقد كان يعد المعرفة الحسية ضرورية ومقدمة على المعرفة العقلية^(١) .

المطلب الثاني

نظرية العقل عند الفارابي

نظرية العقل من القضايا الفلسفية المهمة والمثيرة للجدل والنقاش التي ماتزال موضوع تساؤل ودراسة وتحليل، حتى في الفلسفة المعاصرة^(٢) ، وقد ظل مفهوم العقل في مرحلة ما قبل أرسطو ملتبساً، لم يرق إلى مستوى التأسيس النظري لفلسفة العقل، الأمر الذي تأتي على يد أرسطو واضع أول نظرية في العقل في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ كان أكثر وضوحاً في التمييز بين التصور الإنساني بوصفه أداة برهانية (التحليلات الأولى والثانية)، والتصور الميتافيزيقي^(٣) والأنطولوجي^(٤) للعقل بوصفه المبدأ الأساسي للموجودات، في كتاب (الميتافيزيقا" وكتاب (النفس .

(١) ينظر : أبو نصر الفارابي المعلم الثاني، شحادة الخوري، ص ٢٦ .

(٢) لعل أحدث دراسة لنظرية العقل في الفلسفة المعاصرة هي دراسة: جون سيرل، العقل، ترجمة ميشيل متياس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للفنون والآداب: الكويت، العدد/ ٣٤٣، ٢٠٠٧ م .
(٣) الميتافيزيقا: (ما بعد الطبيعة) ، وهو أحد أقسام الفلسفة ، وقد اختلف مدلوله باختلاف العصور تبعاً لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة ، ومن أهم هذه المدلولات : ١ . عند أرسطو والمدرسين ، وهو علم المبادئ العامة والعلل الأولى ، ويسمى الفلسفة الأولى او العلم الإلهي ، ٢ . عند ديكارت: معرفة الله والنفس ، ٣ . عند كانط : مجموعة المعارف التي تجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل

بيد أن الدلالات المختلفة لنظرية العقل الأرسطية هي من الخصوبة والغنى بحيث أصبحت مثاراً للجدل والنقاش بين مفسري المشائية اليونانية والعربية وشراحها. ويتأثير من أرسطو وشراحه والأفلاطونية المحدثة قدم الفارابي نظرية خاصة في العقل ضمن كتابه (رسالة في العقل)، فضلاً عن مواقع أخرى متفرقة في ثنايا مؤلفاته. ومن هذا كان مفهوم العقل لدى الفارابي نتيجة لانعكاس القراءات المتعددة والتفسيرات والشروح المتباينة لنظرية العقل عند أرسطو، وأنصاره من المشائية اليونانية بأشكال مختلفة على فلاسفة الإسلام، ومن ضمنهم الفارابي.

فقد تأثر الفارابي بنظرية العقل الأرسطية، وأفاد من رسالة الأفروديسي (في العقل) واستخدم بعض مصطلحاتها أحياناً، كما أفاد أيضاً من شروح ثامسطيوس حتى عدت عنده مسألة العقل من أهم القضايا الفلسفية التي عالجها. وأفرد الفارابي للعقل رسالة خاصة، عنوانها (رسالة في العقل) فضلاً عن مواضع متفرقة وردت في ثنايا

وحده ، ٤ . عند كونت : معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي ، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها ، عند برجسون : معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر ، ينظر : المعجم الفلسفي ، إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ١٩٧ وما بعدها

(١) الأنطولوجيا: أحد بحوث الفلسفة الرئيسة الثلاث ، وهو يشمل النظر في الوجود باطلاق ، مجرداً من كل تعيين أو تحديد، وو عند ارسطو علم الموجود بما هو موجود ، وبهذا سمي بمبحث الميتافيزيقا العام ، المعجم الفلسفي، مذكور ، ص ٢٩ .

مؤلفاته، مثل: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(كتاب السياسة المدنية)، و(التنبية على سبيل السعادة)، و(كتاب تحصيل السعادة). ، ويميز الفارابي في رسالته – في العقل – بين ستة من أنواع العقول

١. العقل عند الجمهور: الشيء الذي به يقول الجمهور (عامة الناس لدى الفارابي) في الإنسان أنه عاقل .وتعني (التعقل) عند الجمهور، والعاقل من كان فاضلاً وجيه الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر^(١).

فالعقل بهذا المعنى هو أداة لفعل الخير وتجنب الشر، ولذلك فهو يتطابق مع الرأي الأرسطي (للتعقل)^(٢) بالمعنى الكلي، والقائم على التمييز بين الخير والشر. فالعاقل هو من (يستعمل جودة رويته في أفعال الفضيلة ليفعل وفي أفعال الرذيلة ليتجنب)^(٣).
مما تقدم يتبين ان العقل عند الجمهور فيما يرى الفارابي مرتبط بالمعيار الخلقى ، لذا كان الشرير غير عاقل، وهذا العقل سماه أرسطو طاليس (التعقل).

٢. العقل عند المتكلمين : عرف علماء الكلام العقل بأنه عبارة عن : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والنائم لم يزل في عقله وإن

(١) رسالة في العقل، الفارابي ، تحقيق موريس بويج، بيروت، ، ١٩٣٨م، ص ٥ .

(٢) النفس، ارسطو، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني ، مطبعة البابى الحلبي بالقاهرة ط/١، ١٩٤٩م ، ص ١٠٨ ، الفارابي د.مصطفى غالب ،دار الهلال – ط/١ ١٩٩٨م، ص ٨٣.

(٣) رسالة في العقل، الفارابي ، ص ٦.

لم يكن عاقلا (١) . بينما يحدد الفارابي مفهوم العقل عند المتكلمين قائلا
(أما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا
مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل) (٢) فيقوم
هذا المعنى على قاعدة السلب والإيجاب، ويستند إلى فكرة السائد أو
المشهور بين الجمهور والناس، أي: (المشهور في بادي رأي الجميع) (٣)
مثل الآراء المشهورة أو الشائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند
علمائهم. فهذا المعنى يقوم على ما يسمى بـ (قاعدة الإجماع)، وبحسب
الفارابي هو (الرأي المشترك عند الجميع) (٤).

٣. العقل الفطري-: وهو العقل الذي يصفه أرسطو طاليس بأنه القدرة على
استيعاب مبادئ القياس الأولى، وذلك بمجرد الطبع والفطرة (٥)

(١) كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار
الجيل - بيروت، ط/١، ١٩٩٧، ٨٦/٢، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي
خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية،
القاهرة، ١٣٦٣هـ، ص ٥٤.

(٢) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٧ وما بعدها، مقالة في معاني العقل، ضمن (الثمرات المرضية)
نشر ديتريشي، ليدن، ١٨٩٢م، ص ٤١.

(٣) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٨.

(٤) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٨ وما بعدها.

(٥) النفس لارسطو، ص ١١٢.

٤. العقل الناشئ عن التجربة: وهو العقل الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة

من كتاب (الأخلاق)، أنه ضرب من الاعتیاد الذى يتم بالتجربة والاختبار، وهذا العقل يمكن التوصل به إلى أحكام صائبة فى باب الخير والشر. والعقل بهذا المعنى يتطابق مع دلالاته الأولى، يقول الفارابى عن هذا العقل: إنه (جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتیاد شئ مما هو فى جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ مما هو فى جنس من الأمور على طول الزمان، اليقین بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب... وهذا العقل... يتزايد مع الإنسان طول عمره، فيتمكن فيه تلك القضايا، ويضاف إليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل، ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه أرسطو عقلا، تفاضلا متفاوتا) (١).

وعلى هذا وبحسب ماذهب إليه الفارابى إنما هو العقل العملي الذى يخضع للإرادة فى معرفة ما ينبغى أن يفعل أو ما يجب الإحجام عنه. ومن ميزات هذا العقل أنه يستند إلى المعرفة التراكمية فى التطبيق والممارسة، وعليه يختلف الناس فى هذا العقل وفقاً لكثرة ممارساتهم أو قلتها، وما يكتسبونه من قدرات فى هذه الممارسة.

فالعقل بهذا المعنى يقوم على الخبرة الشخصية للإنسان فى مدة زمنية طويلة

(١) مقالة فى معانى العقل، الفارابى، ص ٤١

في حياته، إذن فهو الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر)^(١).

٥. العقل النظري: وهو العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب (النفس (لأرسطو ، وهذا المعنى للعقل هو أهم معاني العقل من حيث الدلالة الفلسفية، وعليه أسس الفارابي نظريته الخاصة في العقل^(٢) ، وتقال لفظة (عقل) بالتشكيك عند الفارابي بهذه النقطة على مستويين متباينين هما:
المستوى الأول: وهو العقول المفارقة وتقع في ثلاث مراتب على التوالي من الأعلى إلى الأدنى، وهي:

أ- المرتبة الأولى يشغلها العقل الأول (الله ﷻ) .

ب- المرتبة الثانية تشغلها العقول الثواني التسعة.

ت- المرتبة الثالثة هي (العقل الفعال)، ومرتبته من العقول المفارقة هي المرتبة العاشرة^(٣).

المستوى الثاني: هو العقل النظري، ويميز فيه الفارابي بين ثلاثة أنواع من العقل الموجود في النفس الإنسانية، وتتوالى في ثلاث مراتب من الأدنى إلى الأعلى هي:
المرتبة الأولى: العقل بالقوة أو (العقل الهيلواني)^(١) (: يقصد به ارسطو : الاستعداد لانتراع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعله كلها صورة لها،

^(١) موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط/١، ١٩٨٤م، ١/١٠٠.

^(٢) مقالة في معاني العقل، الفارابي ، ص ٤٣.

^(٣) المصدر السابق نفسه .

ويسمى أيضا بالعقل القابل أى المستعد لقبول صور الموجودات (^(٢)) ويعنى به الفارابى الاستعداد الفطرى لدى جميع البشر الذى به يستطيعون إدراك الأمور المعقولة وانتزاع صور المحسوسات مما هى فيه وتجريدها، ويطلق الفارابى على هذا النوع اسم (العقل الهيولانى)؛ لأنه لديه أشبه بالمادة الأولى (الهيولى) التى تقبل الصور المختلفة (^(٣)).

فالعقل بالقوة استعداد أو إمكانية قبول المعاني أو المعقولات، أو صور

الموجودات الحسية دون موادها. وفي حال قبول هذه المعقولات أو الصور تصوير فيه بالفعل. وتحصل هذه المعقولات من العقل الذى جردها، أو من (الذات التى انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها) . (^(٤)) ومعنى ذلك أن العقل بالقوة عند الفارابى (ليس سوى تلك النفس التى تنتهياً لقبول المعقولات (^(٥)) فالعقل بالقوة يشبه قطعة من

(١) العقل الهيولانى (أو المادى) هو مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء أو لقبول المعقولات، فهو العقل (الذى لم يفعل بعد إلا أنه ممكن أن يفعل) ينظر: مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت، (د.ت)، ص ٣٢، واستخدم الفارابى لفظة (العقل الهيولانى) على سبيل الترادف مع (العقل بالقوة) في جملة من مؤلفاته، ينظر على سبيل المثال: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، للفارابى، ص ٩٦ ويسميه أيضاً (العقل المنفعل) ينظر: المصدر السابق، ص ٩٨، علماً أن لفظة (عقل هيولانى) أو (عقل مادى) مقبوسة من الإسكندر الأفروديسي. ينظر: مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص ٣٢ وما بعدها، وأمكنة أخرى.

(٢) النفس لارسطو، ص ١١٢، وينظر: اريخ الفلسفة اليونانية، د.يوسف كرم، ص ٢١٢.

(٣) مقالة فى معانى العقل، الفارابى، ص ٤٥، فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) د. محمد عبد الستار، نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/١، ١٩٨٢م، ١/ ٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣..

(٥) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/٢،

١٩٥٤م، ص ١٩٣.

الشمع عند استقبالها لنقش ما^(١). ولكن إذا كان الشمع يقبل النقش في سطوحه دون أعماقه، فإن العقل يقبل الصور أو المعقولات في سطحه وأعماقه، فـ (المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها، فالذات ما دام ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة، فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل)^(٢) ويسمى العقل بالقوة عقلاً هيولانياً لأنه يشبه المادة (الهيولى) التي تقبل الصور جميعها. وكذلك فالعقل بالقوة يقبل المعقولات كلّها.

لقد شبه الفارابي (العقل بالقوة) بنفس الطفل العاملة بالقوة، وهو إنما يدرك صور الأجسام بواسطة الحواس، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصير نفسه عالمة بالفعل^(٣)

المرتبة الثانية: العقل بالفعل: و يعرفه ارسطو بأنه حصول صور الموجودات، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة^(٤) ويذهب الفارابي الى انه الذي تكتسب فيه المعقولات بالفعل (أو الصور) (نوعاً جديداً من الوجود، لا تنطبق عليه المقولات العشر إلا جزئياً أو مجازياً.

(١) أطلق الرواقيون على هذه المرتبة (مرتبة العقل بالقوة) اسم التصور وعدوها أول مرتبة من مراتب المعرفة، إذ إن التصور عندهم بمنزلة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول والتصديق. ينظر: الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط ١٩٧١، ٣، ص ٩٩.

(٢) رسالة في العقل، الفارابي، ص ١٥.

(٣) الجمع بين رأبي الحكيمين، الفارابي، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، ١٩٦٠، ص ٩٨.

(٤) النفس لارسطو، ص ١١٢، وينظر: اريخ الفلسفة اليونانية، د.يوسف كرم، ص ٢١٢.

وعلى هذا فإن المعقولات بالفعل التي هي نفسها العقل بالفعل يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل، لا مجرد موضوع له، وإذا تصورنا كيف يكتسب العقل الفعال العلم بجميع الصور المعقولة بالفعل ثم يصبح هو إياها، نستطيع عندها أن ندرك كيف يكون موضوع إدراكه في هذه الحالة العقل نفسه، فسمى في هذه المرحلة بالعقل المستفاد^(١) فالعقل بالفعل: هو اعتبارياً درجة أعلى من العقل بالقوة أو (العقل الهيلولاني) في إدراك المعاني أو المقولات، وهو أن تحصل المعقولات (أو صور الموجودات) في العقل الهيلولاني بالفعل متى شاء طالعها وعقلها. فإذا حصلت في العقل بالقوة (المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة. وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات، وتلك الذات ما إن صارت عقلاً بالفعل بالتالي هي بالفعل معقولات. فإنها معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذا معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه^(٢). (وهذا النص يسمح لنا بالقول: إن للمعقولات وجوداً بالقوة في الأشياء قبل أن تُعقل. ومتى انتزع العقل صور هذه الموجودات صارت معقولات بالفعل، أو بعبارة أخرى إن

(١) ينظر: مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٤٥، الفارابي في حدوده ورسومه، د. جعفر آل ياسين، عالم الكتب، ط/١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٧٨.

(٢) رسالة في العقل، الفارابي، ص ١٥ وما بعدها.

العقل الهيلواني أو العقل المنفعل أو العقل بالقوة يصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، أي متى (حصلت المعقولات بالفعل للعقل أصبحت ملكة له) (١). وعندئذٍ يسمى العقل المستفاد.

المرتبة الثالثة: العقل المستفاد (٢) يرى ارسطو إن العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي مقولة بالفعل، صار العقل الذي كان يسمى بأنه العقل بالفعل هو العقل المستفاد، وهذا العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله، ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم، وحينئذٍ يسمى عقلاً بالملكة (٣)، ويعنى به الفارابي قدرة العقل بالفعل على إدراك ذاته، ويكون موضوع تعقله حينئذٍ هو ذاته، فيكون عقلاً وعاقلاً في آن واحد، وهو في رتبة أعلى من رتبة العقل بالفعل؛ لأنه بالنسبة له كالصورة بالنسبة للمادة؛ لأن موضوعه عقل صرف بخلاف العقل بالفعل فموضوعه إما منزع من مادة أو من أمور معنوية (٤).

إن الفارابي هنا يقول بتدرج الوظائف العقلية في النفس الإنسانية، فالعقل بالقوة يكون مادة للعقل بالفعل، وأن هذا الأخير يكون مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة، في حين أن العقل المستفاد يكون صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية، وإنما كان هذا التدرج ضرورياً حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية، غير أن هذا

(١) تاريخ الفلسفة العربية، خليل الجر، دار الجيل: بيروت، ط ١٩٨٢، ٢، ٢/ ١٢٩.

(٢) مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٤٣.

(٣) النفس لارسطو، ص ١١٢، وينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٢٥٣.

(٤) الفارابي في حدوده ورسومه، د. جعفر آل ياسين، ص ٨٣.

النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة وهي الخيال والحس، ومعنى ذلك أن النفس تتبع في إدراكها للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً : إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل فعقل مستفاد. ويبدو تأثير الفارابي بتيمستيس في هذه المسألة (١)

وبمعنى آخر فإن العقل المستفاد: وهو رتبة أعلى من العقل بالفعل أو هو العقل بالفعل وقد عقل المعقولات جميعها، أو قل: إن العقل بالفعل صار عقلاً مستفاداً متى عقل المعقولات المجردة، وقد حدد الفارابي العقل المستفاد في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، قائلاً: (فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول فيه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد) (٢)

ومن هذا يحدد الفارابي معنى العقل المستفاد عبر الانتقال التدريجي للوظائف العقلية في النفس الإنسانية، أي بتزقي القوة الناطقة من الأدنى إلى الأعلى لتعقل العقل للمعقولات. فإذا كان العقل بالقوة ينتقل إلى العقل بالفعل لتعقله صور الأشياء بأعيانها أولاً، فإن العقل المستفاد هو درجة تعقل العقل لصور الموجودات التي لها وجود مجرد، أو صور مجردة في العقل بالفعل، فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً، وهذا ما عبر

(١) ينظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم، ص ١٠.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١٢٠.

عنه الفارابي، قائلاً: (فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي

صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار، العقل الذي كنا نقول أولاً: إنَّه العقل بالفعل

هو الآن العقل المستفاد)^(١) فالعقل المستفاد هو الذي يعقل المعقولات المجردة والصور

المفارقة، (والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة أن الأولى منتزعة من

الأشياء الحسية، على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً، وإنما هي مفارقة دائماً)^(٢)

وأوضح بيار دوهيم الحدود الفاصلة بين العقل بالفعل والعقل المستفاد عند

الفارابي، بقوله: (إن العقل بالفعل يعلم المعقولات التي أحدثها التجريد مباشرة انطلاقاً

من الإدراكات الحسية، وإن العقل المستفاد يستخرج من هذه المعقولات معقولات أعم

وأرقى)^(٣)

ولتحديد مفهوم العقل المستفاد يعمد الفارابي إلى آلية الانتقال التدريجي

لمستويات العقل الإنساني عبر منهج الجدل النازل، قائلاً: (ويكون العقل المستفاد شبيهاً

بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد،

والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات، وتلك الذات شبه مادة. فعند ذلك تبتدي الصور في

الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية)^(٤). ولتوضيح الصورة التراتبية الهرمية

التفاضلية لدرجات العقل الإنساني يلجأ الفارابي إلى المقايسة، فالعلاقة بين درجات العقل

(١) رسالة في العقل، الفارابي، ص ١٩ وما بعدها .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م، ص ١٦١..

(٣) مصادر الفلسفة العربية، بيار دوهيم،، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م

، ص ١٤٥ .

(٤) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٢٢ وما بعدها .

الإنساني تشبه العلاقة بين المادة والصورة)^(١) إذ إن (العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل، وإن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة، في حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل)^(٢)

لقد حدد الفارابي موقع العقل المستفاد بأنه مرتبة وسطى بين العقل المنفعل والعقل الفعال، وهذا يعني أن العقل المستفاد عند الفارابي (هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها ، حدساً وإشراقاً، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحس)^(٣) وهذا ما كشف عنه الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بقوله إن (العقل المستفاد يصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر)^(٤)

المرتبة الرابعة: العقل الفعال: عند ارسطو : هو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل^(٥) وعند الفارابي : هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً^(٦) وقد أولى الفارابي (العقل الفعال) أهمية خاصة، مما يحملنا على

(١) للمزيد عن أفضلية الصورة على المادة، ينظر: كتاب السياسة المدنية، الفارابي، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر: بيروت، ، ١٩٩٦، ص ٣٣ وما بعدها.
(٢) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، ص ١٩٥.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت ، ط/٢، ١٩٧٧م، ص ٢٤٨.

(٤) ص ١٢٠

(٥) النفس لارسطو، ص ١١٢ ، وينظر: فى عالم الفلسفة، د. أحمد فؤاد الأهوانى، ص ١٠٤.

(٦) مقالة فى معانى العقل، الفارابي ، ص ٤٦.

الاعتقاد أنه يمثل المفهوم المركزي عنده، إذ عمد إلى توظيفه في كل نسقه الفلسفي

خاصة في نظريته حول (النبوة) و(السعادة)

إن العقول الثلاثة الأولى تمثل القوة الناطقة في العقل الإنساني هي قوى عقلية اعتبارية

متفاضلة تتدرج أو تتوالى من الأدنى إلى الأعلى، أو لنقل من الأنقص إلى الأكمل،

لكونها (بحسب الفارابي) غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة الحقيقية. ولذلك ارتأى

الفارابي ضرورة افتراض وجود عقل آخر أعلى يخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل،

هو (العقل الفعال). وليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية، بل هو عقل كوني

خارج النفس الإنسانية، يسميه الفارابي (الروح الأمين وروح القدس)^(١). والعقل الفعال

بنظره جوهر عقلي مفارق قائم بذاته، يحول القوة العقلية الناطقة إلى عقل بالفعل. وهذا

ما عبر عنه الفارابي، قائلاً: (العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً

بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل)^(٢)

وبحسب دي بور، سمي العقل الفعال فعالاً فضلاً عن العقل الإنساني الذي ينفعل به^(٣).

٣)

(١) كتاب السياسة المدنية، الفارابي، ص ٢٣.

(٢) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٢٧.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية:

القاهرة، ط ٥/، (د.ت) ص ٢١٧،

وقد حدد الفارابي طبيعة العقل الفعال بأنه هو (ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة)^(١) ونسبة العقل الفعال إلى العقل بالقوة (كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة فإذا حصل الضوء في البصر صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصراً بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل).^(٢)

٦. العقل الأول: يعد هذا العقل السادس في سلسلة العقول التي ذكرها الفارابي في رسالته في العقل، ويتلخص في أن الأجسام السماوية تنتهي في حركتها إلى (محرك أول) هو الذي يوجد السماء الأولى، ويوجد كذلك المحرك الثاني الذي يحرك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلكها، وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الأول لجميع الموجودات الذي (ليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه)^(٣) .

يلاحظ ان الفارابي رتب العقول من الأدنى إلى الأعلى بادئا بالعقل بالقوة ثم العقل بالفعل ثم بالعقل المستفاد ثم العقل الفعال، وأول المبدعات عن البارى العقل الأول..... وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل نوع منها على حدة، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية ، فهو هنا شديد التأثير بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو والإسكندر الأفروديسى حيث تنفق نظرتة للعقل في كثير من جوانبها معهما، بل يعتبر الفارابي شارحا لأرائهما .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ، ص ٩٧.

(٢) رسالة في العقل، ص ٢٥، كتاب السياسة المدنية، ص ٢٨، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٧ وما بعدها، أن تشبيه العقل الفعال بالشمس حيال عقل الإنسان ورد أيضاً عند أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب النفس، وقد أخذ الفارابي هذا التشبيه وذكره في جملة من مؤلفاته.

(٣) مقالة في معانى العقل، للقرابي ، ص ٤٦ ، وينظر له: آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠١، في عالم الفلسفة، د. أحمد فؤاد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ص ١٠٨.

المطلب الثالث

استدلال الفارابي على وجود الله ﷻ

انطلق الفارابي في استدلاله على وجود الله ﷻ من مفهومين يرتسمان في الذهن هما:

١. واجب الوجود

٢. ممكن الوجود

فمفهوم الوجود والإمكان لديه من الأفكار الفطرية الواضحة في الذهن والتي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب، وذلك لأننا (نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون واحداً) ^(١)

فمعاني (الوجود والواجب والإمكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هي معان واضحة في الذهن ، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها) ^(٢) ومن ثم فقد ذهب الفارابي إلى القول بثنائية الوجود من حيث تقسيمه إلى واجب وممكن.

فالأول :إذا اعتبرنا ذاته وجب كونه موجوداً، ولا يجوز أن يعدم ، أو يتصور عدمه، وهذا ما يسمى بواجب الوجود، ولذا يقول الفارابي:- (الموجودات على ضربين... الثاني : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود) ^(٣)

^(١) التعليقات ، ابو نصر الفارابي ، ص ١٥ .

^(٢) تجريد رسالة الدعاوى القبلية، الفارابي ، حيدر آباد، الهند، ط: ١/ ١٣٤٦هـ، ص ٢

^(٣) عيون المسائل ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريصي، ليدن ١٨٩٢م، ص ٥٧ .

ويضيف قائلاً:- (هو السبب الأول لوجود سائر الأشياء كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو أن يكون فيه شئ من أنحاء النقص، أما الأول... فوجوده أفضل وجود، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده وهو فضيلة الوجود فى أعلى أنحاءه ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب... لا يمكن أن يكون له سبب (١)، ومن تمام الوجود الواجب فى نظر الفارابى أنه (ليس بمادة) ، ولذا يقول:- (ليس هو بمادة ولا قوامه فى مادة، ولا فى موضوع أصلاً، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلفت، وكان لوجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جهته، وقد وصفنا أنه سبب أول) (٢)

لقد قرر الفارابى أن واجب الوجود ليس فى موضوع حفاظاً منه على معنى التنزيه الذى تصوره وآمن به ، لكن فى قوله نظر؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون واجب الوجود فكرة ذهنية فقط وليس له تحقق فى الخارج، وهذا ما جعل علماء الإسلام يقررون خطأ فلاسفة الإسلام فى هذا المقام والفارابى على رأسهم لأن المبالغة فى التنزيه عندهم قد أوقعتهم فى هذا الخطأ من حيث لا يشعرون، وفى نظرهم أن هؤلاء لو تصوروا المفارقة الحقيقية بين المولى

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى ، ص ٢٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى ، ص ٢٣ .

ﷺ وبين مخلوقاته لما عنوا أنفسهم بهذا الجهد العقلي المسرف الذي يصطدم
مع حقائق العقل الصريح والنص الديني الصحيح^(١).

والثانى : باعتبار ذاته فقط من غير اعتبار آخر بان لنا أنه لا يجب وجوده بل يجوز أن
يكون معدوماً، وهذا ما يسمى بممكن الوجود، ويجوز لممكن الوجود بالنظر إلى ذاته
أن يصير واجب الوجود بغيره ، أما واجب الوجود فلا يكون كذلك، ولذا يقول الفارابي
: (الموجودات على ضربين : أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن
الوجود)^(٢)

ويضيف قائلاً : (ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى
لوجوده عن علة، وإذا صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم
يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم
يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى
كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شئ
واجب هو الموجود الأول... لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب
الأول لوجود الأشياء)^(٣)

فالنص سالف الذكر يكشف عن طبيعة كل من الواجب والممكن، وفى الوقت نفسه عن

(١) ينظر: موقف المشائية الإسلامية من النص الديني، د. إنشاد محمد على عبيه ، مكتبة شقرون،
١٩٩١م، ص١٠٦، نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثيره بفلاسفة اليونان ،د. عاطف
مصطفى محمد أبوزيد، جامعة الأزهر الشريف ، كلية اصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا
،ص١٢١٤.

(٢) عيون المسائل ، الفارابي، ضمن (الثمرة المرضية)، ص ٥٧ ، وينظر له : شرح رسالة زينون
الكبير، حيدر أباد، الهند، ١٣٤٩هـ ، ص ٤، وله ايضاً : كتاب الحروف - تحقيق وتقديم د. محسن
مهدى، دار المشرق ، بيروت ، ط/٢٠٠٤، ص٣، ص١١٤..

(٣) عيون المسائل ، الفارابي، ص٥٧، وينظر له ايضاً : رسالة فى السياسة، لتكوين للطباعة والنشر
والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ١٥٠.

طريق الاستدلال عليهما، كما يكشف من جانب آخر عن مدى تأثر الفارابي في هذا المقام بفلسفة أرسطو في مسألة الوجود وتجدر الإشارة إلى أن الفارابي قد استخدم في النص السابق مبدأ العلية لإثبات تناهى الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود، حيث ذكر أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى ما لا نهاية^(١) بل لابد لها من سبب أول تنتهي إليه ؛ لأنها حتى وإن كانت غير متناهية فهي تبقى ممكنة الوجود بذاتها فلا تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود، بل تحتاج إلى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو الباري عَلَيْهِ.

المطلب الرابع

نظرية الفيض عند الفارابي

الفيض .فكرة تفسر علاقة الخالق بمخلوقاته .عرف بها افلاطون ومدرسه .واخذ بها بعض المسلمين .وتتم هذه العلاقة اما بخلق الكون من العدم أو بفيض من الله دون ان يتاثر الجوهر الإلهي بما يفيض

(١) استحالة التسلسل في العلة والمعلولات كما أوضحها الفارابي مبنية على أساس أرسطي مفاده : أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أي لا يدخل كله مجتمعا في الوجود لأن ما لا نهاية له لا يعد ولا يحصى، فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى ما لا نهاية، لم يكن أن يوجد هذا العالم، لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود ما لا نهاية له من العلة والمعلولات ، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له، فوجود المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو مستند إلى هذا المبدأ، وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبات جملة قضايا منها وجود الله ﷻ ينظر: في النفس لأرسطو ص ٣٠٠ ، ويراجع: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ، د. جمال المرزقي ، دار الهداية للطباعة والنشر ، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ٣٩.

وتناول الفارابي نظرية الفيض من منطلقين:

الأول - واجب الوجود.

الثاني - ممكن الوجود.

يقصد بواجب الوجود هو الله ﷻ الموجود قبل كل شيء ، الذي لا يحتاج وجوده الى دليل ، فهو موجد الوجود وموجد العلل (الاسباب) التي تتفاعل مع بعضها البعض طالما كانت موجودة ، الى ان ينتهي بها المطاف في النهاية الى الواجب الوجود على اعتبار انه علة العلل.

ايضاً يتطرق الفارابي الى ان واجب الوجود (الله) يفيض على الموجودات التي اوجدها من قبل، وهي ناقصة بالمقارنة بكماله ، قد يكون الفيض الالهي هنا اي شيء وكل شيء مخلوق (ممكن الوجود) على اعتبار ان جميع المخلوقات هي صادرة عنه فهي ممكنة الوجود ولا يتأثر الكون بزوالها ، بمعنى اخر لقد فاضت جميع الموجودات عن واجب الوجود (الله) وانها سترجع لا محال الى خالقها وفق درجات كمالها النسبي او تكاملها مع بعضها البعض.

لقد عبر عن نظرية الفيض أصحاب الأفلاطونية المحدثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها لكن الفارابي قد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية وذلك بقوله (أن الله يعقل ذاته وأن العالم صدر عن علمه بذاته) ^(١). وهكذا صور الفارابي فلسفيا وعقلانيا كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول وهو الله هو الذي عنه وجد الوجود (وهو برئ من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء

(١) حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري ، وخليل الجر، ص ١١٤.

النقص إما واحد واما أكثر من واحد)^(١)، بإعتبار (وجوده أفضل الوجود وأقدم

الوجود لذلك لا يمكن أن يثوب وجوده وجوهره عدم أصلا)^(٢).

ويؤكد الفارابي أن هذا الواحد الذي يصدر عن ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم،

وقد أثبت أيضا: (في تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق)^(٣).

ووجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له

معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن أفلوطين، وانما ظهرت الأشياء عنه

لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون، فإذن

علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه.

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو (العقل الأول، وسبب صدوره عنه علم

الواحد المطلق بنفسه، وهو جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته

ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته، ومن هنا تجتمع الكثرة والوحدة:

كثرة بالوحدة ووحدة بالجوهر، أي أنه واحد بالذات متعدد بالإعتبار ووجهة النظر)^(٤)

وحقيقة الأمر أن العقل الأول يعلم ذاته ويعلم الأول، فبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه

(١) مؤلفات الفارابي، حسين علي محفوظ، مطبعة الأديب البغدادية، بغداد، ١٩٧١، ص ٢٠٣

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق: د.ألبيير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، ط/٤، ١٩٦١، ص ٣٧.

(٣) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، ص. ١١٤.

(٤) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبد الرحمن مرحبا، ص ٤٢٠

وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم أنه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى أو الفلك الأعلى بمادته وصورته (التي هي النفس)، والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة ويحصل منه

عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الأعلى.

وهذا الموجود الأول الصادر عن موجود الله وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أي الله، فمن ("إدراك الأول يتولد العقل الثاني وإذا عقل ذاته من حيث هي ممكنة الوجود لزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته، وصورته التي هي النفس وهذا العقل الثاني يعقل ذاته ويعقل الأول فيفيض عنه بما يعقل الأول عقل ثالث، وبما يعقل ذاته وجود كرة الكواكب الثابتة وهكذا دواليك، حتى يفيض عن العقل الثالث ويستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة فيتولد عنها العقل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر، وما يقابلهما من الكواكب أي زحل، والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي) (١)

وهكذا ينهي الفيض عند العقل العاشر وهو آخر العقول الثواني وعاشرها الذي يطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال أو ما يسميه واهب الصور أو عقل فلك القمر، إنه يدبر عالم ما دون فلك القمر، عالماً الأسفل عالم الكون والفساد، وهو يعقل ذاته ويعقل

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ص ١٩٥.

الأول، ولكن عنده ينتهي وجود الأجسام السماوية_فهو بذلك يقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول : الموجودات المفارقة: الله، عقول الأفلاك، العقل الفعال

القسم الثاني الموجودات الملايسة للأجسام: النفس الصورة المادة.

القسم الثالث :الأجسام : الأجسام السماوية--الحيوان الناطق--الحيوان الغير ناطق—

النبات—الجسم المعدني – -الإسطقسات^(١) الأربعة.

ومعنى هذا كله أن الموجودات رتبت بعضها فوق بعض في نظام هندسي بديع يبتدئ من الأكمل وينتهي إلى الأنقص.

و الغرض من نظريته الفيض عند الفارابي تعليل صدور الكثرة عن الوحدة وأن الموجود الأحدي الذات لا يصدر عنه إلا الواحد وان الموجودات ممكن وواجب، وان الممكن لا يستطيع أن يهب ذاته الوجود، ولا أن يتحول إلى موجود واجب إلا بتأثير موجود آخر

^(١) الاسطقس : لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنص ، وجمعه إسطقسات، وهي عند القدماء العناصر الاربعة : الماء والارض ، والهواء ، والنار، وسميت إسطقسات لانها اصول المركبات من المعادن ، والنباتات ، والحيوانات، المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا، ٧٨/١

واجب الوجود بذاته وأن الواجب بذاته تقتضي طبيعته وجوده على حين أن الممكن لا تقتضي طبيعة وجوده^(١) .

المطلب الخامس

النبوة عند الفارابي

حظيت مسألة النبوة بحضور لافت في مناقشة الفلاسفة العرب الظاهرة الدينية، لما لها من أهمية في الإبانة عن الأسس التي تستمدّ منها ماهيتها، ولعلاقتها الوثيقة بقضايا أخرى تنتمي إلى السجلّ ذاته مثل الوحي والمعجزة والإلهية، ونروم هنا الوقوف على مقاربة الفارابي لهذه المسألة، التي نلاحظ تضمّنها جملة من المفاهيم مثل الوحي والعقل والخيال، واهتمامها بمجموعة من الأسئلة منها : إلى أيّ حدّ يستوفي وصف النبيّ بالمصطفى مهمة تعريفه؟ وأية سلطة يمتلكها النبيّ وما مجالاتها؟ وأيّها أرفع شأنًا، الفلسفة أم النبوة؟ وهذا ما يؤكّد أهمية نظرية النبوة لديه، إلى الحدّ الذي اعتبر فيه بعضهم أنّ ما يسمّى فلسفة الفارابي السياسية ليس إلا نظريته في النبوة.

لقد نظر الفارابي - المعلّم الثاني - إلى الفلسفة باعتبارها معنيّة بتلك الأسئلة، معرّفًا إياها بـ(أنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة)^(٢) لاختصاصها بالنظر في ماهيات الموجودات من خلال تتبع مساراتها، وصولًا إلى الإمساك بجذورها أو ما اعتبره أرسطو عللها ومبادئها الأولى

لأجل هذا اتّجه حديثه عن النبوة ناحية تناول المرتكزات التي تنبني عليها، فبحث في ملكات الإنسان المعرفية، فهناك العقل والحسّ والخيال، وتفريعه لتلك القوى، وخوضه في

(١) نظرية المعرفة عند الفارابي، (رسالة ماجستير) بومخيط هاجر، جامعة الدكتور مولاي الطاهر

بسعيدة، ٢٠١٤ - ٢٠١٥ م ص ٥١.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، ص ٨١

ماهياتها، وإقامة الروابط المتبادلة بينها، متّصل في وجه من وجوهه بمطلب تفسير
ظواهر تبدو مستعصية على الفهم، مثل ظاهرة الوحي، التي أحاطها القول الدينيّ بهالة
من القداسة والغموض، فأضحت سجينة مجال الإيمان، وغريبة بالتالي عن مجال
المعرفة العقلية.

وإذا كان الفارابي يقدر قيمة كلّ قوّة من قوى النفس حسب دورها في العملية المعرفية،
فإنّ الميسم العقليّ الذي يطبع فلسفته، يجعل العقل لديه يحظى بمنزلة مخصوصة، فهو
يعتبره حجّة وقوّة تمارس نفوذها على سائر القوى الأخرى، وهو قد يكون برأيه في فرد،
وقد يكون في مجموعة. والوضع الأمثل من جهة ضمان اليقين هو أن يكون في
مجموعة، فانفاق العقول المختلفة يجب أن يسبقه التحليل والنقاش والنقد، ومواجهة
الآراء ببعضها البعض، ف (العقل عند الجميع حجّة، ولأجل أنّ ذا العقل ربّما يخيّل إليه
الشيء بعد الشيء، على خلاف ما هو عليه، من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها
على حال الشيء، أحتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجّة
أقوى، ولا يقين أحكم من ذلك.)^(١)، فإذا تضاربت الآراء، ثم استقرت على نتيجة ما،
فإنّ ذلك يكون أصوب، وبالتالي يكون أساس الاجتهاد مكينا إذا ما تعددت مصادره.
ولا يعني هذا أنّ الاجتماع على رأي واحد يكون صائبا في كلّ الحالات، إذ ينبّه إلى
إمكانية استناد ذلك إلى تقليد شخص بعينه، له نفوذه على البقية، ف (لا يغرّك وجود
أناس كثيرة على آراء مدخولة، فإنّ الجماعة المقلّدين لرأي واحد، المدّعين لإمام يؤمّمهم
فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد)^(٢)

وعلى هذا النحو يُعظّم العقل ويدعو إلى الأخذ بالآراء التي تكون ناتجة عن تمحيص
عقول كثيرة، فالقوّة الناطقة (هي التي تكون بها الفكرة والروية والتأمّل والاستنباط)^(٣)
، بها يدرك الإنسان المعقولات الأولى ويبلغ استكمالها الأوّل، وتلك خطوة فقط على سبيل

(١) المصدر السابق ، ص ٨٢

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ، ص ٩٠.

تحصيل السعادة، أو ما يسميه أيضا الاستكمال الأخير و(نهاية الكمال الإنساني) (١)،
فبالعقل يترقى الإنسان فيدرك أعلى درجات كماله.

وهو يُنسب مفهوم العقل، مُتناولا إياه من زاوية تعدد دلالاته حسب السياقات المختلفة التي يرد فيها، فهناك العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال، وهو يُقرّ امتلاك الإنسان للعقل بالقوة بحكم الفطرة. والمعني هنا هو ما يُسمّى لديه ولدى أرسطو القوة الناطقة، فهذا العقل هيئة طبيعية، بواسطته ترسم وتتطبع المعارف المختلفة، وهي متعددة متكررة بتعدد البشر ف(العقل الذي هو بالقوة هو نفس أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها، فتجعلها كلّها صورة لها أو صوراً لها، وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصوير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً لهذه الذات، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات، وأشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها) (٢)، وبهذا العقل يكتسب الإنسان العلوم والصناعات.

أمّا العقل بالفعل، فيعني لديه حصول المعقولات في العقل بالقوة، مما يُحوّله إلى عقل بالفعل، فالعقل بالقوة عندما يُدرك المعقولات يكون قد وصل إلى أعلى استكمالاته فيصبح عقلاً بالفعل، ف(هذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة فيه، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي) (٣)، أمّا العقل المستفاد فله قدرة إدراك ذاته بذاته، كما يدرك ماهيات الأشياء، أي إنّه يعقلها،

(١) التنبيه على سبيل السعادة، الفارابي، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار

الينابيع، دمشق، ط/١، ٢٠٠٦، ص ٩٦

(٢) رسالة في العقل، الفارابي، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨، ص ١٢

وما بعدها .

(٣) فصول منتزعة، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق فوزي متری نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١،

ص ٥١.

وهو يتّصف بطابع التجريد، فد(العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنّه العقل بالفعل هو الآن) العقل المستفاد) (١).

وهناك أيضا العقل الفعّال، عاشر العقول المفارقة، وهو بالمعنى الأنطولوجي (٢) عقل مفارق وجوهر واحد مجرد، وعنه تفيض الحقائق، وهو مُدبّر عالم ما تحت فلك القمر، ومُحوّل المعقولات بالقوّة إلى معقولات بالفعل.

ويرتّب الفارابي الموجودات صعودا ونزولا، فانطلاقا من الأسفل إلى الأعلى نجد على التوالي المادّة الأولى، فالطبيعة، وصولا إلى العقل المستفاد، ومنه إلى الحدّ الفاصل بين عالمي ما فوق فلك القمر وما تحته، أو عالم المادّة والكون والفساد من جهة، والعالم المفارق من جهة ثانية، حيث نجد في أول مراتبها العقل الفعّال، يقول الفارابي (المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستّة أصناف، لها ستّ مراتب عظمي، كلّ مرتبة منها تحوز صنفا منها، السبب الأوّل في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعّال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادّة في المرتبة السادسة) (٣)، فالموجودات والعقول من ضمنها، متنوّعة ومنظمة الترتيب، وإذا كان العقل الفعّال متعاليا فإنّ العقل بالقوّة (العقل الهيلواني / القوة الناطقة) والعقل بالفعل (العقل المنفعل) والعقل المستفاد، ليست على تلك الحال، فهذه العقول الثلاثة توجد في الإنسان نفسه. وهي تتحوّل إلى بعضها البعض، فهي متحركة، يقول الفارابي في إشارة إلى الروابط المتبادلة بينها وكيف يتّوج

(١) رسالة في العقل، الفارابي، ص ٢٠.

(٢) أنطولوجياً: أحد بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاث، وهو يشمل النظر في الوجود باطلاق، مجرداً من كل تعيين أو تحديد، وهو عند ارسطو علم الموجود بما هو موجود، ينظر: المعجم الفلسفي،

إبراهيم مذكور، ص ٢٦

(٣) السياسة المدنية، الفارابي، ص ٩.

مساها ببلوغ الإنسان أعلى مراتب التعقل : (إذا جعلت الهيئة الطبيعية (القوة الناطقة) مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعّال. وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوّته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثمّ في قوّته المتخيّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله ﷻ يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال، يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلّمًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياّ منذرا بما سيكون، بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة (١).

وعلى هذا النحو فإنّ الإنسان الذي بلغ هذه المرتبة هو الفيلسوف الذي تتجلى أمامه الحقائق في أبهى صورها، ويختلف النبيّ عنه من جهة إدراكه تلك المرتبة لا بواسطة العقل وإنما بواسطة المتخيّلة، فالعقل الفعّال يمكّن الإنسان من بلوغ الغاية القصوى ونعني سعادته، وعندما يبحث الفارابي عن صنو لكلامه هذا في النصّ المقدس يقول:

(العقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنّهُ الروح الأمين وروح القدس (٢)).

ويربط الفارابي بين العقل والتعقل الذي يكمن في القدرة على جودة الرويّة واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح (٣)، ويظنّ مجال السياسة والأخلاق الفضاء الأرحب الذي تُطلب ضمنه الغاية القصوى من التعقّل، فالمقصد (ليس الخيرات الخاصة، بل

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١٢٥.

(٢) السياسة المدنية، الفارابي، ص ١١.

(٣) فصول منتزعة، الفارابي، ص ٥٥.

الخير المطلق الذي هو السعادة) ^(١) والنبوة تنتزل ضمن هذا السياق على وجه التحديد، أي ضمن ما هو عملي.

وفضلا عن ذلك يقوم الفارابي بضبط الوظيفة التي تنهض بها المتخيلة، فهي (التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب) ^(٢). وهي يمكن أن تكون لدي فرد ما قوّة وكاملة، فيضعف تأثير المحسوسات فيها، كما أنّ العقل أو القوّة الناطقة لا تستنفدها بالكامل، ومن ثمة تظلّ لها قدرات لا يُستهان بها، فتمكّن من تخيل ما ليس له وجود واقعيّ، وهذه الصور المتخيلة تؤثر في القوة الحاسّة، فيري صاحبها تلك الصور كما لو كانت حقيقة واقعة، وكلّما كانت تلك الصور حسب الفارابي (في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك إنّ لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلا) ^(٣).

وهكذا فإنّه إذا كانت المتخيلة قوية، وكانت المحسوسات ضعيفة التأثير فيها، وكان العقل غير قادر على الحدّ من اندفاعاتها، فإنّها تفعل فعلها في اليقظة كما في المنام، فتستولي على صاحبها، فترسم تخيّلته في حاسّته المشتركة، وتبدو كما لو كانت حقائق واقعة مرئية، لا يخالطها الشك والالتباس، فيتقبّل ذلك الشخص في اليقظة وفي المنام صورا عما سيحدث في المستقبل، أو عما هو حادث في الحاضر، فما يفيض عليه من العقل الفعّال يكون مرئيا لديه وتلك هي مرتبة النبوة، وهي أكمل المراتب التي

^(١) فلسفة الفارابي الخلقية و صلتها بالأخلاق النيقوماخية، ماجد فخري، ضمن : أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ٢٠١.

^(٢) السياسة المدنية، الفارابي، ص ١٢.

^(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١١٥.

يصل إليها الإنسان بقوته المتخيّلة، يقول الفارابي: (ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوّته المتخيّلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراه، فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها المتخيّلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوّته المتخيّلة (١) .

والخيال متّصل بالعواطف والانفعالات، وهو يمارس تأثيره في الإنسان الذي ينزع جراء ذلك إلى القيام بهذا الفعل أو ذاك دون حصول تصديق أو روية بالمعني العقليّ، فالاقتناع هنا ليس شرطاً ضرورياً للفعل، بل الشرط هو المنزع العاطفي الموصول بالتخييل والحاصل في النفس، ف (جودة التخييل غير جودة الإقناع. والفرق بينهما أنّ جودة الإقناع يقصد بها أن يفعل السامع الشيء بعد التصديق به. وجودة التخييل يقصد بها أن تنهض نفس السامع إلى طلب الشيء المخيل والهرب منه أو النزاع إليه أو الكراهة له، وإن لم يقع به تصديق، كما يعاف الإنسان الشيء إذا رآه يشبه ما سبيله أن يعاف في الحقيقة، وإن تيقن أنّ الذي رآه ليس هو ذلك الشيء الذي يعاف. وتستعمل جودة التخييل فيما يسخط ويرضي، وفيما يفرع ويؤمّن، وفيما يلين النفس وفيما يشدّها وفي سائر عوارض النفس. ويقصد بجودة التخييل أن يتحرك الإنسان لقبول الشيء وينهض نحوه وإن كان علمه بالشيء يوجب خلاف ما يخيل له فيه. وكثير من الناس إنما يحبون ويبغضون الشيء ويؤثرونه، يجتنبونه بالتخييل دون الروية، إما لأنّه لا روية لهم بالطبع أو أن يكونوا اطّرحوها في أمورهم (٢) ..

والمتخيّلة ليست حكرًا على الإنسان إذ يمكن للحيوان امتلاكها، يقول: (وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة. والقوة المتخيّلة فيه تقوم

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) فصول منتزعة، الفارابي، ص ٦٣ وما بعدها.

مقام القوّة الناطقة في الحيوان الناطق)^(١). وربّما كان الفارابي يستحضر ما يشير إليه النص القرآنيّ من أنّ بعض الحيوانات والحشرات تتلقّى الوحي مثل النحل، قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ امْتَحِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾^(٢)، وبالإضافة إلى تعدّدها فإنّ الملكات المعرفية مرتّبة تفاضليا، بل إنّ الملكة الواحدة تتفاضل من حيث درجاتها، فهناك من يبلغ مرتبة العقل الفعّال بقوّته الناطقة، وهناك من يعجز عن ذلك، كما هناك من مخيلته متطوّرة فيبلغ العقل الفعال ويكون نبيا، ومن مخيلته ضعيفة فلا يدرك تلك المرتبة. وفي علاقة بذلك يستعمل الفارابي مفاهيم مثل الاختيار والإرادة الذين يحيلان على مجال العمل العقل العملي، ف(النزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمّي بالاسم العامّ وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن رويّة أو نطق في الجملة سمّي الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان)^(٣) فالإرادة مشتركة بين الإنسان والحيوان من حيث امتلاكها، وهي مؤسّسة على الإحساس والخيال، فالإنسان والحيوان كلاهما له نزوع يصدر عن الإحساس والخيال، أمّا الاختيار فخاصية إنسانية بحتة، لتفرد الإنسان بالنطق والرويّة، أي بالعقل والتعقل، فالمقصد هنا هو رسم معالم الفرق بين الإنسان والحيوان، والإعلاء من شأن العقل والاختيار، قياسا إلى الإحساس والخيال والإرادة. وغير خاف انحيازه هنا إلى العقل والفلسفة، فما يحدّد ماهية الإنسان ليس الحسّ ولا الخيال، وإنّما العقل على وجه الحصر والتقييد، ووسمه الفعل الإنسانيّ بالاختيار يتصادم مثلما هو بيّن مع النزعة الجبرية.

(١) السياسة المدنية، الفارابي، ص ١٢.

(٢) النحل: ٦٨

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١٠٥.

وبموجب ذلك الترتيب تحتل القوة الناطقة أو العقل القمّة بينما تأتي المخيّلة بعدها، وتليها القوّة الحاسّة. وكل قوّة تتحكّم في القوّة التي تليها. ومن استتبعات ذلك التساؤل عما إذا كان الفارابي يقيم مفاضلة بين النبي والفيلسوف؟ وقد انقسم الباحثون هنا إلى فريقين فبينما يرى كوربان أنّ (من الخطأ القول بأنه (الفارابي) وضع الفلسفة فوق النبوة) (١)، يؤكّد جون جوليفيه العكس مشيراً إلى النتائج التي توصل إليها الفارابي وهي (تفوق الفلسفة على الدين) (٢)، فعلى صعيد النظر العقلي تُعتبر القوّة الناطقة صورة للمخيّلة، وهي ليست مادّة لما عداها إذ لا قوّة من قوى النفس أعلى منها فد) القوّة الناطقة لا ر واضح ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنّ رئاستها على سائر القوى... فهي رئيسة القوّة المخيّلة، ورئيسة القوّة الحاسّة... ورئيسة القوّة الغذائية) (٣) ، فهي ترأس المخيلة والقوّة الحاسّة على حدّ السواء، بينما المخيّلة مادّة للعقل، وغنيّ عن البيان أنّ الصورة لدى أرسطو كما هو الحال لدى الفارابي أرفع شأنًا من المادّة. ومن ثمّة فإنّ الاستتباع المنطقيّ لا بدّ أن يكون رفعة الفلسفة. تقترن النبوة إذن بالخيال، وذلك وفق سيرورة معقّدة فهناك الأوّل / الله، ومنه يتقبّل العقل الفعّال الحقائق، ويتلو ذلك العقل المستفاد ثمّ العقل المنفعل فالمخيّلة، وهذه تلعب أدواراً متعدّدة كتمثّل ما نرغب فيه أو ما نخاف وقوعه، واستدعاء أمور وقعت سابقاً، وما ظلّ في الذاكرة من المحسوسات، والتنبؤ بما يمكن أن يحدث مستقبلاً، وتركيب صور

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروّة و حسن قبيسي، عويدات، بيروت، ط/٣، ١٩٨٣، ص ٢٥١.

(٢) من القرآن إلى الفلسفة، اللسان العربي و تكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي، جاك لانغاد، تقديم: جون جوليفيه، ترجمة: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق ٢٠٠٠، ص ٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٨٩.

حسية مختلفة في شكل موجودات تفتقر إلى الوجود واقعيًا، وتقوم المخيلة أيضا بترجمة ما هو مجرد إلى صور حسية عبر المحاكاة، وهنا بالذات تتكشف وظيفة النبي الذي يحول (الحقائق) الإلهية المجردة التي تفيض عليه من العقل الفعّال إلى صور حسية يمكن للجمهور تقبلها، وذلك بالإخبار بما سيكون من حوادث في المستقبل، والإبانة عن مكونات الوقائع المحيطة بالناس، فالنبيّ مخبر ومنذر ومتنبّئ، عبر ضرب الأمثال ورواية القصص واعتماد الرموز.

وهذا يمكن أن يحصل لأيّ إنسان كانت مخيلته قويّة، ممّا يعني أنّ النبوة لا تفسّر بالاصطفاء، فالنبيّ صاحب مخيلة كاملة وقوية ليس أكثر، ممّا يمكّنه من الاتصال بالعقل الفعّال الذي يفيض عنه الوحي، إذ (ليست النبوة عند الفارابي) أمرًا خارقًا للطبيعة^(١)، فالفارابي يفسرها عقليًا، وبالتالي يخضعها إلى النظر الفلسفيّ، فتكفّ عن أن تكون سرًا مقدّسًا، فعندما يصل الإنسان إلى هذه المرتبة (الاتصال بالعقل الفعّال) يمكننا أن نقول عنه (على تفسير الفارابي) إنّه حصل على الوحي النبويّ، إذ أنّ الإنسان هو على الحقيقة نبيّ عندما لا يكون هناك أيّ انفصال، أي حجاب بينه وبين العقل الفعّال.

ويلاحظ الفارابي أنّ هنالك مراتب أدنى من مرتبة النبوة من حيث قوّة المتخيلة، يندرج ضمنها من يرى ما يراه النبيّ ولكنّه يراه مجزّأ، بعضه في اليقظة وبعضه في المنام، ومن يتخيّل كلّ ذلك، ولكنه لا يراه ببصره، ومن يرى كلّ ذلك ولكن أثناء النوم فقط وحديثه عن المنام باعتباره من فعل المخيلة وثيق الصلة بالحديث عن النبوة التي تشترك معه في ذلك، فإذا كان المنام ينطلق من صور حسية فيقوم بقولبتها وإعادة تركيبها، فإنّ الوحي ينطلق ممّا يفيض على النبيّ من حقائق بتوسّط العقل الفعّال، فيقوم بإعادة

(١) الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بن عبد العالي، دار الطليعة، بيروت،

تنظيمها وفق صور حسية تتناسب وأذهان الناس، فالمشترك هنا هو تلك الوظيفة التي تنهض بها المخيلة وإن تمت في اتجاهين مختلفين، من الحس إلى الخيال في حال المنام، ومن الخيال إلى الحس في حال النبوة.

وفي الحالتين يتطلب الأمر تفسيراً، وإذا كان الإنسان قد بحث عن تأويل وتفسير لأحلامه باستمرار، فازدهرت بذلك مباحث تفسير الأحلام سواء في شكلها العلمي أو في شكلها ما قبل العلمي، فإنّ الوحي عرف الأمر ذاته، بدءاً بتفسير الأنبياء أنفسهم لما جاؤوا به، ثمّ تفسير من جاء بعدهم من الفقهاء والمتكلمين، وصولاً إلى الفلاسفة وعلماء الإنسانيات.

ولا يفوت الفارابي هنا الفرصة دون لفت النظر إلى ما قد يحصل من فساد الخيال لدى بعضهم، وصولاً إلى حالة الجنون، ف (قد تعرض أيضاً للإنسان عوارض، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله؛ فيرى أشياء ممّا تركبه القوة المتخيّلة على تلك الوجوه ممّا ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود. وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم. (١) كما يدرج الأشعار ضمن مجال التخيل (٢)، وهو العارف بأنّ جمالها يزداد اطراداً مع إيغالها في الكذب، فيقولون: أحسن الشعر أكذبه (٣). والملاحظ أنّ العديد من الأنبياء قد وصفهم معارضوهم خلال نشر دعوتهم بأنهم مجانين، أو شعراء أو كهّان، وهو ربّما ما كان حاضراً في ذهن الفارابي، قوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ (٤).

إنّ امتلاك الإنسان، أيّ إنسان، القوّة المتخيّلة معناه أنّ بإمكانه تقبّل الوحي شرط أن تكون تلك القوّة قوية لديه. وعلى هذا النحو يُجرّد الفارابي النبيّ ممّا يُضفى عليه من

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١١٦.

(٢) فصول منترعة، الفارابي، ص ٦٤.

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (المتوفى: ٤٦٣ هـ).

(٤) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط/٥، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ٦١/٢.

(٤) الحاقة: ٤٠ - ٤٣.

هالة قدسية وصور عجائبية، كما يجرد الوحي من طابعه اللاهوتي وتعاليه عن الحياة الواقعية للبشر، عبر تفسير عقلي يجعل النبوة كما ذكرنا ظاهرة قابلة للتعليل المنطقي، بردها إلى قوة المخيلة. وبهذا ينزل بالوحي إلى مستوى الظاهرة القابلة للدراسة والفهم، فتكف بذلك عن أن تكون لغزا ربانيا مفارقا، يقول: (وقد تبين في العلم النظري كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحي إليه، وكيف تحصل في الإنسان القوة عن الوحي والمُوحى) (١).

يتلقى النبي إذن حقائقه عن طريق الوحي، فهو يرتبط بالإله / الأول عبر وسيط هو جبريل/ العقل الفعال / الروح الأمين، وتؤدي هنا المخيلة وظيفتها من حيث كونها تجعله يرى ما يوحي إليه كما لو كان ماثلا فعلا أمامه، وما يتلقاه النبي وحيًا يقوم بترجمته حسيا للجمهور لكي يتناسب مع ذهنه، فيقبله دون ارتياب، مستعملا سحر البيان فالنبي يخاطب الناس حسب ما يفهمون، والشخص الذي حلّ فيه العقل الفعال بواسطة المتخيلة هو الذي نسميه نبيا.

وفي المقابل لا يدرك الفيلسوف الحقائق بواسطة الخيال وإنما بواسطة العقل، وعبر الاتصال بالعقل الفعال، فترسم لديه الحقائق المجردة البرهانية، وإذا كانت الطريقة الجدلية قاصرة عن بلوغ اليقين، فإن الطريقة البرهانية هي سبيل تحصيله، ف (الجدل يعطي الظنّ القوي فيما تعطي البراهين اليقين أو في كثير منها) (٢)، فطريق أصحاب الوحي والإلهام: أي طريق الرسل والأنبياء والأولياء، وإن كان له تأثير عجيب في الجمهور، فإنه غير طريق الفيلسوف الذي ينأى بنفسه عن العواطف والانفعالات، وينحاز إلى الحقائق في صفائها وتجردها، ف(طرق البراهين الحقيقة منشأها من عند

(١) كتاب الملة و نصوص أخرى، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق محسن مهدي، دار المشرق،

بيروت ، ط/٢، ١٩٩١، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٧.

الفلاسفة (.....) وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشأها من عند أصحاب الشرائع، الذين عوضوا بالإبداع والوحي والإلهامات (١) .

والفيلسوف معنيّ هنا بالانحياز إلى البرهان، في تضادّ مع الأفكار الشائعة والآراء الكاذبة والأوهام الساذجة، المنتشرة بين الجمهور، المقيدّ بأغلال الجهل وسلاسل التقليد، فالعقل أفضل من الخيال، بغضّ النظر عن طبيعة الاستقبال الجمهوري للحقائق المجردة، الباردة هنا، والأوهام اللذيذة هناك، فما يضعه الفارابي في باب المعرفة العقلية نُصب العين ليس الجدوى العملية وإنما الضرورة العلمية.

إنّ رفعة الفيلسوف متأتية إذن من رفعة خطابه، فالقياس أنواع، والمعتمد منه من قبل الفيلسوف هو أفضلها، فالأقويل البرهانية (هي التي شأنها أن تُفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب، أو خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب :

فإنها في أحوالها كلها شأنها أن تفيد العلم اليقين، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يُعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه فيه شبهة تغلظه، ولا مغالطة تزيله عنه ولا ارتياب، ولا تهمة له بوجه ولا بسبب) (٢) أما الأقويل الجدلية فزائفة مضللة مغالطية، مثلها مثل الأقويل السفسطائية والشعرية والخطابية بغض النظر عن اختلاف أهدافها وتنوع طرقها.

ويعتبر الفارابي أن من نظم البرهان وجعل منه صناعة قائمة بذاتها هو أرسطو، مُنبهاً إلى المخاطر المترتبة عن تفشي الأقوال الجدلية والسفسطائية بين الأمم، إذ تؤدي إلى الانقسام والتفكك وبالتالي الهلاك وهو وإن كان ينحاز إلى الفيلسوف، فإنه لا يطرد النبيّ من الحياة العامة، وإنما يحتفظ له بمهمة سياسية أخلاقية، فهو يمكن أن يكون حاكماً

(١) الجمع بين رأبي الحكيمين، الفارابي، ص ١٠٤.

(٢) إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق عثمان أمين، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٨،

للمدينة الفاضلة وبالتالي فإنّ حدود سلطته تتجاوز مجال الدين إلى مجال الحياة المدنية، ف (الرئيس الأوّل الفاضل إنّما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله، وإنّما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي) ^(١)، غير أنّه ليس الوحيد المؤهل لذلك، فالفيلسوف وإن كانت أقواله البرهانية مستعصية على إدراك الجمهور، فإنّه مؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة، ممّا يعني أنّ رئيس المدينة الفاضلة يمكن أن يكون نبياّ أو فيلسوفا. لأجل هذا يُبوّئ الفارابي النبيّ والفيلسوف أفضل الدرجات، فهما في أكمل المراتب الإنسانية، فكلّ منهما يمتلك نفسا كاملة متّصلة بالعقل الفعّال، ممّا يمكنها من تلقّي الحقائق كلّ على طريقته كما بيّناه، يضاف إلى ذلك أنّه يمنحهما أشرف مهمّة على صعيد السياسة، وهي رئاسة المدينة الفاضلة، فتلقّي الحقائق من خلال الاتّصال بالعقل الفعّال يمثّل شرطا أساسيا لتلك الرئاسة، وقد قارن الفارابي بين حقائق النبوة وحقائق الفلسفة، مبيّنا أنّها ذات مصدر واحد هو العقل الفعّال، وإن كانت طرق تحصيلها مختلفة، وطبيعتهما مختلفة أيضا، فالحقيقة الفلسفية موسومة بالتجريد، فهي برهانية، أما الحقيقة النبوية فهي رمزية، محاكية لما يفيض عليها من العقل الفعّال، يضاف إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقا من مقارنات بين العقل والخيال، والنبوة والنام، والوظيفة السياسية التي يؤدّيها النبيّ والفيلسوف.

ومن هذا نستنتج اعتماد الفارابي في نظره إلى النبوة على منهج التحليل والمقارنة، لكي يصل في نهاية المطاف إلى جملة من الاستنتاجات ف(المساواة الظاهرية بين الفلسفة والنبوة تنقطع لصالح الفلسفة، فوفقا لكتاب الملة فإنّ الظروف الخاصة المتعلقة بالجزء التطبيقيّ العمليّ للدين تتدرج ضمن المبادئ الكونية للفلسفة العملية، وفي موازاة ذلك فإنّ الأفكار التأمّلية المتضمنة في الدين لها حجّتها في الفلسفة النظرية، وفي ظلّ هذه الشروط يمكننا القول مع كتاب الحروف إنّ الدين (الملة) يتبع الفلسفة. وهكذا فإنّه إذا

(١) كتاب الملة و نصوص أخرى، الفارابي، ص ٤٤.

كانت المدينة تسير على هدى الفلسفة كانت مدينة فاضلة، أمّا إذا خضعت إلى تأثير
الخطابة والجدل والسفسطة، فتكون ضالّة فاسدة

واشتراك النبيّ والفيلسوف في الاتصال بالعقل الفعّال لا يعني المساواة بينهما في المرتبة،
فطالما كان العقل متفوّقا على الخيال فإنّ النبيّ أدنى درجة من الفيلسوف، رغم أنّ
الفارابي في الآراء يحاول إخفاء موقفه هذا بتأكيد المساواة، فإنّنا عندما نستتق تناوله
للمسألة في كليته نلمح التميّز الذي عليه الفيلسوف، وما تعارض مع ذلك هو من باب
الحذر الفلسفي الذي يستوجب إخفاء الموقف الحقيقيّ أحيانا فالفارابي كان على وعي
بضرورة ذلك الإخفاء، ففي كتاب الحروف نراه يكتب (تلك الأمة ليس سبيلها أن تُعلم
صريح الحقّ ولا الأمور النظرية كما هي، بل يكون سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب
الغرض فيها، أو منها أن لا تطلع على الحقّ نفسه، بل إنما تؤدّب بمثالات الحقّ فقط،
أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدّب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط، لا بالأمور
النظرية أو بالشيء اليسير منها فقط) (١)

وقد أشار في (الجمع بين رأيي الحكيمين) إلى اعتماد أفلاطون الرمزية وتشديده على
ألا تثبت الحقائق لغير أهلها، وهذه الإفادة مهمّة في الكشف عن تعامله هو وأغلب
الفلاسفة العرب مع مكانهم وزمانهم فقد لجأوا مرارا إلى الإخفاء، انقواء للاضطهاد، يقول
(إنّ أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون
الصدور الزكية والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما
يستتبطه، وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته، وتبسّط فيها، فاخترت الرموز
والألغاز، قصدا منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا
المستحقّون لها، والمستوجبون للإحاطة بها، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا) (٢).

(١) كتاب الحروف، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق : محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط/٢،
١٩٩٠، ص ١٥٦.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، ص ٨٤

لقد كان الفارابي على بينة من اختلاف الأفهام، فالناس مراتب، والتصريح بما هو برهاني لغير أهله يمكن أن يجزّ على الفلسفة الويلات، لذلك يغدو لجوؤها إلى الرموز والألغاز مشروعاً، ممّا يفرض على طالب حقائقها جهداً تأويلياً. ولا شك أنّ أفلاطون والفرابي كانا وهما يقترآن مشروعية ذلك، يستحضران ما حصل لسقراط وغيره. فضلاً عن الإفادة الحاصلة من إشارته إلى جواب أرسطو على ملاحظة أفلاطون التي يعاتبه فيها لتصريحه بحقائق الفلسفة لغير أهلها، فأرسطو ينحو المنحى نفسه مؤكداً ذلك قائلاً وهو يخاطب أفلاطون: (إني وإن دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها، فقد رتّبتها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها) ^(١)

لقد ألمحنا سابقاً إلى اختلاف آراء الباحثين حول حقيقة وجهة نظر الفارابي بخصوص المفاضلة بين الفلسفة والنبوة، وموقفه الحقيقيّ برأينا هو ذاك الذي أدركته عين ابن طفيل المتفحصة، فقد كتب يقول (ما صرّح به (الفارابي) من سوء معتقده في النبوة، وإنها بزعمه خيالية، وتفضيله الفلسفة عليها) ^(٢) والملاحظ أنّ الفيلسوف الأندلسيّ أحجم عن الكشف عن مواقف أخرى للفارابي تنحو المنحى ذاته، فقد قال إنّ هناك (أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها) ^(٣) في إشارة كما يبدو إلى اتساق أطروحة الفارابي حول النبوة مع أطروحات أخرى لا نزال نجهلها بفعل ضياع بعض مؤلفاته.

ومما تقدم يمكن القول بان الفارابي ذهب إلى القول بأن طريق النبي هو طريق المخيلة الذي عن طريقها يكون الاتصال بالعقل الفعال، والوحي الذي ينزل على الأنبياء هو أثر من آثار المخيلة، ولذا يقول: (إن القوة المخيلة إذا قويت في الإنسان وتخلصت من مشاغل المحسوسات ومن خدمتها للقوة الناطقة استطاعت أن تؤدى وظيفتها في

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) حي بن يقظان، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي (المتوفى ١١٠٠هـ) تقديم و تحقيق فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط/١٩٨٣، ٤، ص ١١٣.

(٣) المصدر السابق نفسه.

وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها من هذه المشاغل عند النوم، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية) (١) .

وعلى هذا فإن في مقدور المخيلة أن تصعد إلى العقل الفعال وأن تتلقى عنه الحقائق، وذلك عن طريق الوحي أو الرؤيا الصادقة ، وهذا الاتصال يكون للأنبياء في حال النوم وحال اليقظة، لكن هذا ليس أمرا ميسورا لكل الناس؛ لذا فإن الفارابي يذكر تفاوت الناس في الاتصال عن طريق المخيلة، فهناك من الناس من لديهم قوة في المخيلة يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال، لكن هؤلاء دون الأنبياء إذ أن اتصالهم يكون في المنام فقط، على العكس من الأنبياء فإن اتصالهم يكون في اليقظة وحال النوم أيضا ، ودون هؤلاء يكون العامة، وهم ضعيفو المخيلة، ليست لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، وإلى هذا أشار الفارابي قائلا: (ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض، ومنهم من يرى شيئا في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه، ومنهم من لا يقبل شيئا في يقظته بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من هذه، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط، وعلى هذا يوجد الأكثر) (٢) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص ١١٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفارابي خالف أرسطو في تخصيصه للعقل
الفعال بوظيفة معرفية؛ لأن العقل الإنساني في نظر أرسطو لا يحصل على المعقولات
بتجريدها من عالم الحس بنفسه ، بل يحصل عليها بما يفيضه عليه العقل الفعال،
فمهمة العقل الفعال تحقيق بلوغ الإنسان درجة السعادة والكمال ، وذلك بإعطائه المعانى
الكلية العلمية والخلقية والميتافيزيقية، وكذلك المعقولات المجردة والجزئيات المحسوسة
التي تنتقل عقل الإنسان من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل . فالقوة الناطقة ليست فى
جوهرها بالفعل، بل تصبح كذلك بفاعلية العقل الفعال الذى يجعل المعقولات بالقوة
معقولات بالفعل من حيث إنه يعمل وسيطا بين واجب الوجود والعقل الإنسانى، فهو
المصدر الذى تفيض منه المعقولات، ومن ثم يكون الفارابى قد خص العقل الفعال
بوظيفة معرفية مخالفا بذلك أرسطو وشراحه المتقدمين مثل ثاوفرسطس، والمتأخرين مثل
الأفروديسى وثامسطيوس (١).

وفيما ذهب إليه الفارابى نظر؛ لأنه جعل النبى فى منزلة دون الفيلسوف، كما جعل
النبوة مكتسبة سالكا بذلك مسلك الفلاسفة ومخالفا بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية
المطهرة وإجماع علماء الكلام على أن النبوة هبة واصطفاء من الله تعالى وليست

(١) ينظر: المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا، أرسطو، ترجمة د. ماجد فخرى ، أرسطو المعلم
الأول، بيروت ، ط/٢، ١٩٧٧م، ص ١٧٩، آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ، ص ٩٨.

مكتسبة ، قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ (١) وقال

النبي ﷺ : (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ ،

وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ) (٢).

كما ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بأن النبوة هبة من الله تعالى يختص بها

من يشاء من عباده ، فليست (ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي

وَلَا إِلَى عَرَضٍ مِنْ أَعْرَاضِهِ اسْتَحَقَّهَا بِكَسْبِهِ وَعَمَلِهِ وَلَا إِلَى الْعِلْمِ بِرَبِّهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَثْبُتُ

قَبْلَ النَّبُوَّةِ وَلَا إِلَى عِلْمِهِ بِنُبُوَّتِهِ إِذْ الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ غَيْرِ الشَّيْءِ ﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا

بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ (٣) فَلَيْسَتْ إِلَّا مَوْهَبَةً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى

ونعمة منه على عبده وهو قوله لمن اصطفاه واجتباه إنك رسولي ونبيي (٤).

ولا يشترط في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضيات والمجاهدات

في الخلوات والانقطاعات ... بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده ، فالنبوة

(١) الحج: من الآية: ٧٥.

(٢) صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب فَضْلِ نَسَبِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَتَسْلِيمِ الْحَجَرِ عَلَيْهِ قَبْلَ النَّبُوَّةِ ، برقم ٢٢٧٦ ، ١٧٨٢/٤ .

(٣) إبراهيم: من الآية: ١١.

(٤) غاية المرام في علم الكلام ، الأمدي ، ص ٣١٧ ، وينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي ، أبو الحسين المعتزلي (المتوفى ٤١٥ هـ) ، تحقيق محمود الخضيرى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، دار الكتب المصرية ، ١٣٨١ هـ -

١٩٦٠ م ، ٩/١٥ ،

رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (١)، قال تعالى ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ

نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ۗ ﴾ (٢)

ومما تقدم يتبين إن الفارابي يعد من أوائل فلاسفة الإسلام الذين إهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة، ولم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها الفارابي أن تكون نظريته وان إختلفت إلى حد ما عن النظرية الإسلامية كما جاءت بها الشرائع والأديان، إلا أنها من وجهة نظرنا كانت ضرورة إجتماعية ودينية وعقلية.

لذا لم يكن موقف الفارابي من مشكلة النبوة موقفا تقليديا يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه في الإلهيات، وانما كان يهدف من ورائه هذا الجدل الفكري وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر في تثبت فكرة النبوات، (فانتهج منها دينيا عقلانيا بحيث لم نجد في الفكر الفلسفي الإسلامي بناءا عقليا منطقيا لنظرية النبوة أكثر

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله النفقازاني (المتوفى ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ٨/٥، شرح المواقف علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ٨/٢٥٤.

(٢) الأنعام: من الآية: ١٢٤.

إحكاما مما قدمه الفارابي) (١).

لذا فإن نظرية النبوة تشكل عند الفارابي أعلى وأسمى درجات المعرفة، والدين والنبوة من الأسس التي قام عليها الإسلام لأن جميع تعاليم الإسلام مستمدة من الوحي، فالنبي لم يأتي بشيء من عنده، قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَاضِلٌ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوَىٰ ۝٢ وَمَا

يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (٢) وهكذا فالنبي هو من بلغ (أعلى

المستويات البشرية وهو الذي بلغته مخيلته غاية الكمال)، (٣) إذ للمخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة، فهي تحفظ الصور التي ترد إلى الحس من العالم الخارجي وهي التي تعيد تركيبها ليبدع صورا جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع، فهي فضلا عن ذلك تتمتع بقوة هائلة تجعلها على إتصال دائم بالعالم الأعلى، وهذا ما يفسر الرؤى الصادقة والنبوية عند الفارابي.

يرى الفارابي أن (معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد، وأية لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه) (٤)

(١) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، زينب محمد عفيفي شاكر، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر،

الإسكندرية، (د.ط.د.ت) ص ٤١٢

(٢) النجم: ١ - ٤.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١١٥.

(١) (والشرط في بلوغ هذه المرتبة أن يبلغ الإنسان درجة العقل المستفاد فيتصل عقله بالعقل الفعال).

أما المعجزات التي تظهر على يد النبي دليلاً على صدقه وصحة رسالته، فإن لها عند الفارابي أيضاً تفسيرها العقلي، كما يقول: (النبوة تختص روحها بقوة قدسية تدغن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تدغن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مرأتها ولا يمنعها شيء عن الإنتقاش بما في اللوح المحفوظ) (٢)

فالنبي إذن هو إنسان منح مخيلة عظيمة يمكنه بها الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات سواء في اليقظة والنوم. أما أثناء النوم فتكون قوى النفس الأخرى كالحاسة والنزوعية والناطقة في شبه توقف، حيث تنفرد القوة المتخيلة بنفسها، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور المحسوسات، فتتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صوراً جديدة، بالإضافة إلى أن المخيلة تحاكي قوى النفس المختلفة بما هي عليه من أحاسيس أو إنفعالات أو تأثير أو نزوع.

وميز الفارابي بين النبي والفيلسوف من خلال إتصالهما بالعقل الفعال، فالفيلسوف يتصل

(١) تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي تقديم، د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط/١، ١٩٩٥، ص ٢٢.

(٢) فصوص الحكم، الفارابي، ص. ٨٢.

بالعقل الفعال من خلال الرياضيات والتأمل والنظر، بينما النبي يكون إتصاله (بالعقل
الفعال من قبل المثل الإلهية، فإذا كان هذا الإتصال أتيا عن طريق الكسب فهو حكيم،
أما إذا كان هذا الإتصال أتيا عن طريق الهبة الإلهية فهو نبي) (١).
والهبة الإلهية كما يفسرها الفارابي هو أن الله تعالى يفيض من العقل الفعال إلى العقل
المنفعل يتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هو الوحي فيكون بما يفيض منه
إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومعتقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة
نبيًا مندرًا بما سيكون ومخبرًا بما هو كائن الآن من الجزئيات (وهذا الإنسان هو أكمل
المراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة) (٢).

وهكذا فإنه لا يوجد فرق بين النبي والفيلسوف عند الفارابي من حيث مصدر المعرفة،
فكلاهما يتلقى بضاعته من العقل الفعال، إنما ينحصر الفرق بينهما أن الفيلسوف
يتلقاها حقائق عارية مجردة مما تضيف عليها مخيلة النبي لأنه هو وقبيله وخاصة أتباعه
لا يحتاجون إلى أفاعيل المخيلة وأما النبي فإنه لما كان مكلفًا بمخاطبة الجمهور،
والجمهور تستهويه الإستعارات والتشبهات والصور المادية المحسوسة، فإنه يتلقاها متجلية
بصورها وأشكالها وأشخاصها، فتبدو له مع ملائمتها الحسية كما تبدو مائلة في عالم

(١) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، محمد محمد الحاج حسن الكمالي، المؤسسة

الجامعية للدراسة والنشر، بيروت، ط/١، ١٩٩٣، ص ٨٣ وما بعدها ..

(٢) السياسة المدنية، الفارابي، ص ٧٩.

الأجسام.

كما لا يفوتنا في هذا المقام أن نعود لموقف الفارابي من قضية النبوة ونصحها، فلقد جعل منها إمكانية فردية ومهارة يمكن للإنسان (خاصة الفيلسوف) أن يصل إليها إن توفرت فيه ملكات التخيل والإبداع، لكن هذا خطأ فادح يحاسب عليه الفارابي، فالنبوة في الاصل إختيار رباني لمن يشاء، والتاريخ البشري يشهد أن الله ﷻ إختار أنبياء من أوساط شعبية بسيطة فكان منهم راعي الغنم والنجار ... وبالتالي فإنه يوجد فرق بين النبي والفيلسوف.

المطلب السادس

نظرية المعرفة عند الفارابي

يقتضي التأصيل العلمي البدء بتعريف تحليلي للفظ (معرفة) يتبعه تعريف نظرية ومن ثم تعريف نظرية المعرفة ذاتها.

١. **المعرفة:** هي إدراك الشيء وتطوره ولها عند القدماء عدة معان منها:

- أ- إدراك الشيء بإحدى الحواس.
- ب- العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا.
- ت- إدراك البسيط سواء كان مفهوما أو تصديقا بأحوالها.
- ث- ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا.

ج- ومنها إدراك الجزئي عن الدليل.

ح- إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم^(١)

وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن للمعرفة درجات متفاوتة أدناها المعرفة الحسية المشخصة، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة، ومن عادة المتأخرين أن يفرقوا بين المعرفة الحدسية المباشرة والمعرفة الإستدلالية.^(٢)

وللمعرفة التامة صورتان إحداها ذاتية وهي التي يتم بها تصور الشيء تصوراً واضحاً دون غموض أو إلتباس، والأخرى موضوعية وهي التي يكون فيه تصور الشيء مطابقاً لما هو عليه في الحقيقة.

(١) دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ) عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص ، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط/١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ٣ / ١٩٩، كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٢١، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، :محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)تقديم وإشراف ومراجعة :د. رفيق العجم تحقيق :د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية :د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية :د. جورج زيناني ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ، ط/١، - ١٩٩٦م، ٢ / ١٥٨٣ ، المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا، ٢ / ٣٩٢.

(٢) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، ٢ / ٣٩٣.

وقد اختلف أهل العلم في تعريف المعرفة أو تحديدها فبعضهم يرى أن المعرفة: ثمرة
التقابل والإتصال بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وتتميز من باقي الشعور من
حيث أنها تقوم في أن واحد على التقابل والإتحاد الوثيق بين هذين الطرفين^(١).
ومنهم من يرى أنها: (فعل الذات العارفة في إدراك موضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه
أي غموض أو إلتباس)^(٢)، والأخر يقول بأنها: إدراك الشيء بتفكر وتدبر وهي علم
بعين الشيء مفصلاً^(٣).

يقول الإمام فخر الدين الرازي: أن المعرفة فيها وجوه الأول أن من أدرك شيئاً من
الحاضر ثم غاب عنه ونسيه ثم أدركه ثانية أو علم أن هذا الذي أدركه ثانية هو عين
الذي أدركه أولاً فهذا هو العلم المسمى بالمعرفة، فإن إدراكه ثانية وتذكر أن هو الذي رآه
أولاً قبل ذلك

فإنه يقول الآن عرفتك^(٤)

(١) المعجم الفلسفي، إبراهيم مذكور ص ١٨٦.

(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديث للطباعة والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٦٠٦.

(٣) ينظر: مفاتيح التفسير، أحمد سعيد الخطيب، دار التدمرية، ط/٢، ٢٠١٠، ص ٨٤٧، نظرية

المعرفة، حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، بيروت ط/١، ١٩٩٠، ص ١٨.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي

الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي -

بيروت، ط/٣، ١٤٢٠هـ، ٢ / ٤٢١، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح

دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط/١، ٢٠٠١، ص ٧٣٦.

وعلى هذا يمكن تلخيص المعرفة أنها إدراك الشيء أو هي الطريق للتفكير والتدبر أو أنها إسم لعلم تقدمته غفلة.

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين بعدة معان منها:

١. هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالإنفعال أو غير مصحوبا به، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا أو إتصالا بين الذات العارفة والموضوع المدرك.
 ٢. هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقتها بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خاليا ذاتيا من كل غموض أو إلتباس أو محيطية موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع^(١).
- وهذه التعريفات كافية في إعطائنا تصورا حول موضوع المعرفة أنها إدراك الشيء وتصوره.

وكذلك إختلفت الرؤى لدى فلاسفة اليونان حول تحديد معنى دقيق للمعرفة فقبل مدرسة السفسطائيين التي تأسست حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد،

(١) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا، ٣٩٢/٢، وما بعدها.

كان (لفلاسفة يفرقون بين المعرفة الحسية والعقلية فيرون أن طريق الإدراك

حقائق الأشياء إنما هو العقل)^(١) .

٢. النظرية : قضيّة تثبت ببرهان (مو) و (في الفلسفة) طائفة من الآراء تفسر بها

بعض الوقائع العلمية أو الفنية و (نظرية المعرفة) البَحْث في المشكلات القائمة

على العلاقة بين الشَّخص والموضوع أو بين العَارف والمَعْرُوف وفي وسائل

المعرفة فطرية أو مكتسبة (مج) (ج) نظريات المعجم الوسيط، إبراهيم

مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار،

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة، ٢ / ٩٣٢،

أي هي جملة التصورات مؤلفة تأليفا عقليا تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات.

النظر: هو الفكر الذي تطلب به المعرفة أي أنه فعل صادر عن النفس لإستحصال

المجهولات من المعلومات.

وينسب إليه فيقول: نظري للمذكر، ونظرية للمؤنث^(٢).

وعرفها جميل صليبا: (قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من

تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ^(٣))

وقد يقصد بالنظرية اللفظ المرادف للنسق أي أنها تطلق على مجموع المسلمات

(١) محاضرات في الفلسفة الإسلامية محمد محمد الحاج حسن الكمالي ، ص ١٢٤ .

(٢) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن يزيد الزنبيدي ،مكتبة المؤيد، الرياض،

ط/١، ١٩٩٦م، ص ٤٩

(٣) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا، ٢/٤٧٧.

والمبرهنات ولا تقال على قضية واحدة من قضايا النسق.

ويختلف الفلاسفة في تعريف النظرية فهناك من يعرفها: (أنها فرض علمي يمثل الحالة الراهنة للعلم ويشير إلى النتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء أجمعين في حقبة من الزمان^(١)).

وقد تطلق النظرية ويراد بها مقابل المعرفة الساذجة التي لا تستند إلى مجموعة من التصورات العلمية.

وعلى ماتقدم فالنظرية أطلقت على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجدد من التطبيقات العلمية.

ولذلك أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يقوم به المعنى الحق المحض أو الخير المتعالي المتميز على الإلتزامات التي يعترف بها جمهور الناس.

وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم ومتناسق تابع في صورته لبعض الموضوعات العلمية التي يجهلها عامة الناس. وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية دلت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الأخلاقية، مثال ذلك نظرية الخطأ عند ديكرت.

(١) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص ٦٤٨.

وأيضاً إذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية دلت على (تركيب عقلي واسع،

يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر، ويقبله أكثر العلماء في وقته) (١).

ويقال عنها أيضاً: (أنها إفتراض علمي يجمع عدة تصورات مدروسة، ومعرضة

الشكل بشكل علمي وعقلي، ومن شأنها أن تبقى عليها أفكار وأراء واتجاهات ونزعات

(٢).

وخلاصة القول أن النظرية في مجمل تعريفها أنها ما يوضح الأشياء والظواهر توضيحاً

لا يحول على الواقع، بأنها فرض علمي ربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدأ

واحد يمكن أن تستنبط منه حتماً أحكاماً وقواعد، مثل نظرية النبوة.

٣. نظرية المعرفة

هي البَحْثُ فِي الْمَشْكَلاتِ الْقَائِمةِ عَلَى الْعِلاقةِ بَيْنَ الشَّخْصِ وَالْمَوْضوعِ أَوْ بَيْنَ

الْعَارِفِ وَالْمَعْرُوفِ وَفِي وَسَائِلِ الْمَعْرِفَةِ فَطَرِيَّةٍ أَوْ مَكْتَسِبَةٍ ، يَعْنِي هِيَ الْبَحْثُ فِي

طَبِيعَةِ الْمَعْرِفَةِ وَأَصْلِهَا وَقِيمَتِهَا وَوَسَائِلِهَا، وَحُدُودِهَا وَقِيلَ أَنَّ نَظْرِيَّةَ الْمَعْرِفَةِ قِسمٌ

مِنَ عِلْمِ النَفْسِ النَظْرِيِّ الَّذِي يَصْعَبُ فِيهِ الْإِسْتِغْنَاءُ عَنِ عِلْمِ مَا بَعْدَ الطَبِيعَةِ لِأَنَّ

(غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه) (٣)

(١) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، ٤٨٦/٢ .

(٢) موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم ، ص ٩١٦.

(٣) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، ٤٧٨/٢ .

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف المعروف. فهي تسعى إلى تبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن وتتميز عن السيكلوجيا^(١) الوصفية المحضة التي تقتصر على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها دون الفحص عن صحتها أو زيفها، تتميز أيضا من (المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد وتطبيق المبادئ دون أن يبحث عن أصلها، ودون أن يناقش قيمتها وهي جزء من السيكلوجية الذي يعسر فيه تجنب الميتافيزيقا)^(٢).

ولقد صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة تشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، وأحدث صورها تلك التي (تبحث في طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصوره الشيء الخارجي، ولكن هذه الصور الحديثة ترجع كالصور القديمة إلى البحث في قيمة العلم أي في قيمة التصور والتصديق)^(٣).

(١) سيكلولوجيا : داسة الطوار النفسية والقوانين التي تحكمها ، المعجم الفلسفي ، إبراهيم مذكور ، ص ٩٩.

(٢) المعجم الفلسفي ، إبراهيم مذكور ، ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٣) المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، ٤٧٩/٢

وعليه يمكن القول أن نظرية المعرفة هي البحث في قيمته المعرفة وحدودها، فهي مركبة من لفظين أحدهما:- نظرية بإعتبار أنها قضية أو تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة كما أنها تطلق على ما يقابل المعرفة العامية، تلك المعرفة التي تتقيد بالنتائج العملية وتظل بمعنى ما جزئية.

وعلى ذلك فنظرية المعرفة إذن هي دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وامكانها وطبيعتها وطرق الوصول اليها وقيمتها وحدودها. وقد كانت نظرية المعرفة عند الفلاسفة الأقدمين، (مبثوثة متفرقة في ثنايا أبحاث الوجود والقيم بل لم يكن يجمعها كتاب واحد أو دراسة منهجية مستقلة)^(١).

فالبحت في مسائل نظرية المعرفة كان قديم قدم البحث في الطبيعة الإنسان وما ورائها فقد كانت مسائلها مجالاً للبحث والنظر في ذلك الوقت الذي أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونان يعودون عن فلسفات أسلافهم في الوجود والعالم والإنسان أو ما يسمونه: الإنتقال من الموضوع إلى الذات ومن الأشياء إلى المعرفة، وعلى رأس هؤلاء (سقراط) الذي كان جوهر فلسفته (إعرف نفسك بنفسك)، والذي حول (النظر إلى المعرفة، وحتى المعرفة جعلها فضيلة

(١) ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط/١،

والرذيلة جهلاً^(١).

وقد قال (سقراط) أن العقل مصدر للمعرفة، من خلال معايير الثابتة التي تشترك فيها العقول جميعاً ورد شك السفسطائيين إلى إعتمادهم على الحس، الذي يختلف باختلاف الأفراد، بل يختلف لدى الفرد نفسه، مما يجعل أحكامه مختلفة، وهذا خلاف العلم الذي هو معرفة الكليات الثابتة في الأشياء، وهذه مصدرها العقل، وجاء أفلاطون فواصل منهج أستاذه سقراط معتبراً التعقل معيار الحقيقة الصادق الأمين خلافاً للمعرفة الحسية الخادعة. وخلفه تلميذه

أرسطو الذي (جعل من التجربة الحسية مقاما مهما في المعرفة بإعتبارها الأساس الذي تنهض عليه المعرفة التي يقوم بها العقل)^(٢).

واستمرت قضية المعرفة مجال بحث متواصل من قبل فلاسفة اليونان، ثم من خلفهم من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الحضارة الإسلامية فبحث فيها من خلال ما ورثوا من فلسفة اليونان وما لديهم من كتب مقدسة ووحى. وقد فصل الفلاسفة العناصر التي تبحثها هذه النظرية:

١. إمكانية المعرفة، وتواجه مشكلة الشك في الحقيقة، والتيقن بها.

٢. التفريق بين المعرفة القبلية التي تسبق التجربة، والمعرفة التي تجيء إكتساباً.

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن يزيد الزيندي، ص ٥٢.

(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبد الرحمن مرحبا، ص ١٢١.

٣. تبحث في الشروط التي تصير بها الأحكام الممكنة، التي تبرر وصف الحقيقة

بالصدق المطلق، إذا كان في الإمكان.

٤. كما تبحث في الوسائل التي تحقق المعرفة من خلالها المصادر التي تجيء عن

طريقها.

٥. تدرس طبيعة المعرفة من حيث إتصال قوى الإدراك في الشيء المدرك وعلاقة

الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها^(١).

لقد كان البحث في مجال نظرية المعرفة مثار للجدل بين الباحثين قديما وحديثا

فلخصوا بين علم المنطق ونظرية المعرفة على اعتبار أن المنطق يبحث في

القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية وحصرتها بعضهم على تحصيل العلم أو

كسب المعلومات.

وفي الحقيقة فإن نظرية المعرفة تعني تلك الطاقة الإنسانية للإحاطة بحقائق الوجود

جزئياً كان أوكلياً ، وقد نشأت هذه النظرية عندما اعتنى الإنسان بالبحث عن نفسه

والكشف عن حقيقته وعن ملكاته الفكرية ونوازع الإنسانية، أو بعبارة أخرى من حين

تركيز إهتمام الفلاسفة والمفكرين حول الإنسان وتحديد مركزه من هذا الوجود.

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، ص ٥٠ وما بعدها.

أن معظم فلاسفة العرب يؤمنون بوحدة المعرفة والحقيقة ويقولون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الأعيان، دع أن أرائهم في ترتيب الموجودات وتتسق كمالاتها وتسلسلها من الأدنى إلى الأعلى لا يختلف قليلا أو كثيرا عن قول اليونانيين: (إن كمال الشيء مقياس وجوده)^(١)

وفي هذا السياق نجد أن نظرية المعرفة مبحثا فلسفيا جادا أصيلا يهتم بدراسة أساسيات المعرفة وبيان موضوعها وأنواعها ودرجاتها ومصادرها، وذلك بإعتباره مبحث قديم قدم الفلسفة^(٢)، وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهو أنها البحث في المعرفة التي تم إكتسابها،

ولكن قد تؤدي إلى إلتباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية، حيث أن البحث في المعرفة ليس مبحثا نفسيا، وليس مبحثا منطقيًا، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معا ويتميز عليهما بمجاله الخاص، كما يتم عنهما بتفرد هذا المجال وعموميته وشموليته ويبدو واضحا في أهم مباحث هذه النظرية، فهي : (تحاول تعرف مادة العلم أي تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء)^(٣).

أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التي ينبغي توافرها لكي يتم هذا العلم ويدخل في ذلك:

(١) تاريخ الفلسفة العربية جميل صليبا، ص ٢٤.

(٢) ينظر : المعرفة، محمد فتحي الشنيطي ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط/١، ١٩٥٦، ص ١٤.

(٣) نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، القاهرة، ط/٣، ١٩٩٥، ص ٢٩.

التفريق بين المحسوس وما هو خارج دائرة الحس، أي ما يدخل في مجال التجربة وما يخرج عنها، أيضا التمييز بين ما يدركه العقل إدراكا بديهيا فطريا وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة، (فهي تبحث في التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية، فكل ما يتعلق بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس، وكل ما يتعلق بالموضوع يرجع فيه إلى العلوم

الطبيعية بإعتبارها أيضا تبحث في الوجود والمتغير) (١)

وعليه يمكن القول أن نظرية المعرفة ليست وليدة عصر معين أو فيلسوف معين بل هي مفهوم يتطور دائما بإعتبار أن المعرفة قد أصبحت ذات مكانة مركزية في الفلسفة فاقت بها كل جوانب الفلسفات الأخرى.

وقد قسم الفارابي المعرفة الى ثلاثة اقسام :

١. -المعرفة الحسية

٢. -المعرفة العقلية

٣. -المعرفة الذوقية أو الإشرافية

وهذا التقسيم لا يعني أن هناك إنفصالا بينها، بل هي متصلة ويكمل بعضها

بعض، على الأقل فيما يخص (النوعين الأولين ولذا فإن كل قسم يشكل درجة

(١) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية أولف جيجن ، ترجمة: عزت قوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦ ، ص٢٢٦.

من درجات الإرتقاء في سلم المعرفة (١) .

ويرى الفارابي أن المعرفة الحسية (لا تدرك المعنى صرفا مجردا عن لواحق المادة وإنما تدركه من خلال الكم والكيف والأين والوضع) (٢) ، بإعتبار أن هذا النوع مستمد من الإحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية، وهذه المعرفة هي أول درجة في سلم المعرفة عند المعلم الثاني، . وفيها يبدأ الإنسان بالتعامل مع العالم الخارجي محاولا إدراكه، والقوى الحسية ظاهرة

وباطنة فالظاهرة خمس سمع وبصر ولمس وشم وذوق، وهي جزئيات و من خلال الجزئيات تحصل المعرفة الكلية، والكليات تثبت من خلال التجارب، وأهم هذه التجارب أوائل المعارف ومبادئ البرهان، وليس العقل شيئا غير التجارب فكلما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا.

إذن المعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ولا غنى للعقل عنها، لأننا لا نستطيع إدراك الكليات من خلال إحساسنا بالجزئيات ولأن الحواس هي المصادر الأولية التي تمنح النفس المعرفة.

وعليه يؤكد الفارابي على أهمية الحس يقول: (وحصول المعارف للإنسان يكون

(١) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) ، إبراهيم عاتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٢٥ .

(٢) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، محمد محمد الحاج حسن الكمالي، ص ١٤٢ .

من جهة الحواس)^(١) ويستشهد بقول أرسطو في كتاب البرهان (إن من فقد حسا
ما فقد فقد علماما)^(٢)

وبالتالي الفارابي يقسم الحواس بشكل عام إلى قسمين:

-حواس ظاهرة

-حواس باطنة

وهو يشير إلى هذا التقسيم في أكثر من موضع فيقول: (إدراك الحيواني إما في
الظاهر واما في الباطن، والإدراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي
المشاعر، والإدراك الباطن من الحيوان للوهم وخوله)^(٣)

١. الحواس الظاهرة:

إن الحواس الظاهرة هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها، ونحن
نعرف أن الإنسان يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع والبصر
واللمس وما إلى ذلك.

فهو بذلك حاول تحديد الحواس الظاهرة بشكل عام، من خلال علاقتها
بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها، تلك الحواس التي أسماها أرسطو (بالحواس

(١) الجمع بين رأبي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، ص ٩٩

(٢) المصدر السابق نفسه

(٣) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٧٦.

الخاصة)، لأنها تخص كل محسوس على حدة، مثل (البصر والسمع والذوق
(...، وهي تفترق عن الحواس المشتركة التي لا تخص حاسة بعينها، بل تعمها
جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها)^(١)

فالحواس الظاهرة تنتزع الصور الحسية من المحسوسات حسب إختصاص كل
حاسة، (فالعين للألوان والأذن للأصوات والشم للروائح، والذوق للطعم، والجلد
للمس وتنتقل هذه الصور الجزئية المفككة إلى الحس المشترك وهنا تنتهي عملية
الإدراك الظاهر وتبدأ عملية الإدراك الباطن)^(٢)

الحواس الباطنة:

وتشكل القسم الثاني من الحواس عند الفارابي، فهي تدرك صور المحسوسات والمعاني
الجزئية من الخارج، أي من داخل النفس حيث تحتفظ بصور المحسوسات التي أدركتها
الحواس الظاهرة بعد غيابها والحس الباطن كالحس الظاهر حيث يقول الفارابي: (لا
يدرك المعنى صرفا بل خطأ ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس، فإن الوهم والتخيل
أيضا لا يحضران في الباطن صورة

إنسانية صرفة، بل على نحو ما يحس من الخارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف

(١) النفس أرسطوطاليس، تحقيق، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط/١، ١٩٤٩، ص
٦٤.

(٢) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية كامل حمود، ص ٩٠.

وأين ووضوح، فإذا حاول أن يتمثل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك، إنما يمكنه إستثبات الصور الإنسانية المخلوطة المأخوذة من الحس وان فارق المحسوس)^(١)

ويصرح الفارابي أن الحواس الباطنة خمس وذلك في قوله: (إن وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة، ومن ذلك قوة تسمى (مصورة) وقد رتبت في مقدم الدماغ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مساماته الحواس أو ملاحظاتها فتزول عن الحس وتبقى فيها، وقوة تسمى (وهما) وهي التي تدرك من المحسوس ما لا

يحس، مثل القوة التي في الشاة إذا تشبعت صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبتت عداوته وردائه فيه، إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك، وقوة تسمى (حافظة) وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أن المصورة خزانة ما يدركه الحس، وقوة تسمى (مفكرة) وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي (المصورة) و (الحافظة) فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض، وإنما تسمى (مفكرة) إذا إستعملتها روح الإنسان والعقل، فإذا إستعملها الوهم

^(١) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٨٠ وما بعدها.

سميت (متخيلة) (١)

هكذا فالحواس الباطنة خمس وهي:

الحس المشترك، القوة المصورة، الوهم، القوة الحافظة، القوة المفكرة والمتخيلة.

❖ الحس المشترك: هو أول الحواس الباطنة فهو يتلقى بدوره الصور التي ترد إليه من

الحواس الخمس ويحفظها ثم يرسلها إلى القوة المتخيلة، يقول الفارابي: (في الحد

المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأديه الحواس وعندها بالحقيقة الإحساس

وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان ازلت حتى

يחס كخط مستقيم أو كخط

مستدير من غير أن يكون كذلك، إلا أن ذلك لا يطول ثباته فيها، وهذه القوة أيضا مكان

لتقرير الصور الباطنة فيها عند النوم، فإن المدركات بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء

أورد عليها من الخارج أو صدر إليها من الداخل، فما تصور فيها حصل مشاهدا فإن

إمتنها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن، وإذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذي

لا يهدأ فيثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا كما في النوم) (٢)

وعليه نقول أن الحس المشترك هو نواة أو مركز الحواس الظاهرة، بإعتبار أنه تحصل

فيه صور تأثير المحسوس على الحواس الخمسة، ويربط بين هذه الصور، مثلا الشم

(١) المصدر السابق، ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٧٨ وما بعدها

والطعم، وبفضلها ندرك الشكل والمقدار والحركة والسكون. وفيه يكون الإحساس الحقيقي،

ويضرب الفارابي مثلاً للتمييز بين الإثنين، بصورة الشيء الذي يتحرك حركة مستقيمة

أو دائرية فيرى

كأنه خط مستقيم أو دائرة، وهو ليس كذلك فالحواس الظاهرة لا يمكن أن نراه إلا في

صورته التي هو فيها، بينما الحس المشترك على العكس من ذلك يمكن أن نراه إلا في

صورته التي كان عليها وصورته التي هو فيها أو الحاضرة. (١)

وهكذا فإن الفارابي يعتبر الحس المشترك أيضاً مكاناً لتقدير الصور الباطنة فيها عند

النوم، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل

(الحواس الباطنة)، ولكن المشهور عنه نسب هذا العمل للقوة المتخيلة فهي تتركب

المحسوسات بعضها إلى بعض فتصل بعضها إلى بعض، تركيبات وتفصيلات

مختلفة، بعضها (كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله، ثم من بعد

ذلك يحدث في القوة الناطقة التي بها

يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح (٢)

فإن الحس المشترك فيها رئيس وفيها روضع، هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند

الجميع التفرقة في العينين والأذنين وفي سائرهما وكل واحد من هذه (الحواس يدرك حساً

(١) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٧٩.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٨٧.

ما يخصه والرئيسة منها هي التي إجتمع فيها جميع ما تدركها الحس بأسرها^(١) وعلى ذلك نقول أن الحس المشترك هو القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة إليه من مختلف الإستقبال الخارجي كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية.

❖ المصورة: إن عمل المصورة حسب ما ذهب اليه الفارابي، هي الموجودة في مقدمة الدماغ تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس، أي أن (الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو إستثبات بتعبير الفارابي الصور التي يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها) ^(٢)

ولذلك عرفها الإمام الغزالي بأنها: (الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك فإن الحفظ غير الإنطباع والقبول)^(٣)

وهكذا المصورة عند الفارابي هي تحفظ ما اجتمع في الحس المشترك من صور المحسوسات وتبقى هذه الصور فيها حتى بعد غيبه المحسوس. وتعتبر أيضا خزانة تتجمع فيها الإحساسات التي نقلتها الحواس من عالم المرئيات والأجسام حتى إذا زالت المحسوسات تبقى منها في الذهن صور، فوظيفة المصورة إذن تجميعية لا إدراكية

(١) المصدر السابق ، ص ٨٨.

(٢) الإنسان في الفلسفة الإسلامية(نودج الفارابي) إبراهيم عاتي ،ص ١٤٠.

(٣) مقاصد الفلاسفة، ١٩٩

ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها.

❖ الوهم: يقول الفارابي في هذا الصدد: (وقوة تسمى وهما وهي التي تدرك من

المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة إذا تشبج صورة الذئب في حاسة الشاة

فتشبجت عداوته وردائته فيه إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك) (١)

وحقيقة الأمر أن الفارابي يعد من أول الفلاسفة المسلمين الذي أشار إلى القوة الوهمية،

فقد عرفها أنها القوة التي تدرك صور المحسوسات بعد زوالها، أو أنها تدرك الصور

التي تجمعت في القوة المصورة.

❖ الحافظة: إذا كانت المصورة تختزن ما يدركه الحس المشترك، فإن الحافظة تختزن ما

يدركه الوهم.

والحافظة عند الغزالي: (هي خزانة المعاني أو عبارة عما يحفظ هذه المعاني التي

أدركتها الوهمية) (٢)

ومما تقدم يتبين أن إدراك الصور هو للحس الظاهر والباطن بينما إدراك المعاني هو

للحس الباطن فقط، وادراك الصورة لا بد أن يدركه الحس الباطن، بينما المعنى هو

الشيء الذي تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، لذا كانت المصورة

أقرب إلى المحسوسات بينما الحافظة أقرب إلى المجردات.

(١) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٧٨ وما عدها.

(٢) مقاصد الفلاسفة، ١٩٩.

❖ المفكرة والمتخيلة: يعرف الفارابي المفكرة بأنها: (قوة تسمى مفكرة وهي

التي تسلط على الودائع في خزانتي (المصورة) و(الحافظة) فتخلط

بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض وإنما تسمى (مفكرة) إذا

إستعملها روح الإنسان والعقل فإذا إستعملها الوهم سميت متخيلة)^(١)

فهي بذلك تسيطر أيضا على ما إختزنته القوتان، الحافظة والمصورة من

معان وصور، فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق.

أما رأي أرسطو في التخيل فيقوم على التفريق بين التخيل والإحساس

ويعرف التخيل أنه: (الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل)^(٢).

وبهذا فإن هذا التعريف ينتج عنه :

١. أن المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعاني

٢. أن وظيفتها إما التركيب بين الصور أو تفريقها أو الفصل بينها.

٣. أنها إذا إستعملها الإنسان، أو عقله على وجه التحديد سميت

مفكرة، وإذا إستعملها الوهم سميت متخيلة.

٤. أن الفارابي يفصل فصلا واضحا بينها وبين المصورة أو غيرها

من قوى الحس الباطن.

^(١) فصوص الحكم، الفارابي، ص ٧٩.

^(٢) النفس، أرسطوطاليس، ص ١٠٧.

نستنتج من كل ذلك أن المعرفة لدى الإنسان لا تحصل بمجرد
مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة، وقد
يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس
لمحسوسه بلا توسط^(١) وليس الأمر كذلك بل بينهما وسائط وهو
أن الحس يباشر محسوسه فتحصل صورها فيه ويؤديها إلى
الحس المشترك (من الحواس الباطنة- قوة في الحد المشترك
بين الظاهر والباطن ووظيفته مزدوجة) حتى تحصل فيه فيؤدي
الحس المشترك تلك (الصور) التخيل، والتخيل يرفعها إلى قوة
التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها منقحة إلى
العقل. لكن ما يمكن تأكيده
هو أن هذه الصور لم تجرد من المادة تجريدا خالصا بل تبقى
ملتصقة باللواحق المادية.

المطلب السابع

النفس عند الفارابي ووظائفها

^(١) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، محمد محمد الحاج حسن الكمالي، ص ١٤٢.

١. معنى النفس عند الفارابي:

ذهب الفارابي كما ذهب فلاسفة اليونان من قبله، إلى الاعتقاد، بأن وجود النفس يتعدى عالم الإنسان إلى غيره من الكائنات، وإذا للسماء في نظره نفس وللعالم نفس أخرى، واذ لكل الكواكب نفس وللحيوان والنبات نفس أخرى.

وهكذا اتبع الفارابي أرسطو في تحديد النفس البشرية فقال إنها: (إستكمال أول لجسم طبيعي)^(١) وقد عدها مع أرسطو في موضع آخر صورة للجسد، إلا أنه وان نزع في نفسياته نزعة أرسطوطاليسية، لا يلزم المعلم اليوناني إلى النهاية، ففيما نراه يعد النفس صورة للجسد،

ومن ناحية أخرى يثبت أنها جوهر بسيط روحاني مباين للجسد، وله على ذلك براهين كثيرة منها أنها: (تدرك المعقولات، والمعقولات معاني مجردة عما سواها كالبياض والسواد)^(٢)

وهكذا فإن الفارابي يعتقد أن النفس هي صورة الجسد وقوامه، والقوة التي تعين الأجسام وتساعد على بلوغ كمالها، بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات جسمية ولا جسمية وفقا للنوع الذي ينتمي إليه فمن طبيعة النفس أنها تبقى بعد فناء البدن، يقول الفارابي: (ولا يجوز وجود النفس قبل

(١) رسالة في مسائل متفرقة ، الفارابي، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ص ١٨.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري ، ص ١٢٢.

البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز إنتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول
التناسخيون، وللنفس بعد البدن سعادات وشقاوات وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس
وهي أمور لها مستحقه^(١)

وهذه النفس تفيض عن العقل الفعال واهب الصورة لأنها صورة الجسد في الرحم
قابلة لها.

والفارابي بذلك ينفي خلود النفس مؤكداً أن السعادة القصوى التي ينالها الإنسان
إنما ينالها بالمعرفة وتحصيل العلوم النظرية، وأن ما يدعونه من أن الإنسان
يصبح جوهرًا مفارقًا ليس إلا من ضروب الخرافة، فإن ما يولد ويفسد لا يمكن
أن يكون خالدًا، يقول الفارابي: (رأي القدماء أنه تتولد من هذه النفوس
الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفوس الإنسانية فانية)
(٢)

٢. قوى النفس الإنسانية عند الفارابي:

إن بظهور الإنسان الذي هو صورة مصغرة عن الكون يبلغ هذا التدرج
المتصاعد كماله، فأول ما يظهر فيه من القوى حسب تقسيم المعلم الثاني
يكون: (القوة الغاذية، تليها تدريجياً القوة الحاسة، فالنزوعية فالمتخيلة،

^(١) عيون المسائل، الفارابي، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ص ٦٤.

^(٢) التعليقات، الفارابي، ص ١٤.

فالناطقة (١)

فالقوة الغذائية (منها قوة واحدة رئيسية، ومنها قوى هي رواضع لها وخدم فالقوة الغذائية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن في الفم). (٢) فهي تقوم بثلاث وظائف التغذية والنمو والتوليد، وبذلك تتوفر النفس الإنسانية على قوى النفوس التي دونتها في الرتبة، فهي مشتركة بين الإنسان والحيوان وغايتها أن تسمى الكائن الحي وتحفظه من الوجود وهي إذن غذائية ومنمية ومولدة.

وتليها القوة الحاسة وهي القوة التي تدرك بها المحسوسات والأصوات والألوان ومنها الحواس الخارجية وهي الحواس الخمس ومنها الحس الباطن الذي يدرك ملا تدركه الحواس الخارجية على أن الإدراك في الحقيقة (إنما هو للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء) (٣)

وعليه فإن الإدراك عند الفارابي إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء وليس المحسوس إلا الإنفعال. وهذه القوة كما يرى المعلم الثاني فيها: (رئيس وفيها رواضع، ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ص ١٩٦.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٨٨.

(٣) التعليقات، الفارابي، ص ٤.

الجميع، المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرهما، وكل واحدة من هذه
الخمسة يدرك حساً ما يخصه والرئيسة منها هي التي إجتماع فيها ما تدركه
الخمسة بأسرها) ^(١) إذ يشبهها هنا الفارابي بحاملي أخبار المدينة من كل
نواحيها إلى رئيس هذه المدينة_أما النزوعية وهي التي يكون فيها النزاع الإنساني
بأن يطلب الشيء أو يهرب منه ويشتاقه أو يكرهه، وهذه القوة "هي التي بها تكون
الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك وعن ما
أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ
أو يترك، والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما ^(٢).

ومن هذه القوة الشهوانية وهي التي تسعى وراء الصالح المفيد، والقوة الغضبية
وهي التي تتباعد عن الضار المؤذي وتتفر منه.

فالتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب
بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم تركيبات
وتصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ^(٣). وهي إذا سميت عند الحيوان
وهما فتدرك من المحسوس ما لا يقع تحت الحواس ، فنجدها عند الإنسان قد

^(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ، ص ٨٨.

^(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ، ص ٨٩.

^(٣) الفارابي نوابغ الفكر العربي ، سعيد زايد، دار المعارف، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٩. ص ٤٧.

سميت مفكرة.

وأخيرا القوة الناطقة وهي خاصة بالإنسان وهي تمكنه من (إدراك المعقولات

والتمييز بين الجميل والقيح وبها يجوز الصناعات والعلوم)^(١).

ليس لهذه القوة روضح ولا خدم من نوعها، وانما هي رئيسة على سائر القوة بما

فيها المتخيلة والحاسة والغاذية فهي تنقسم بدورها إلى قسمين:

-أحدهما عملي وهو الذي يستتبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية

-الأخر نظري وهو الذي بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان

أصلا هكذا فإذا كانت النفس كمال الجسم كما مر معنا، فإن العقل هو كمال

النفس فما الإنسان إلا العقل على الحقيقة.

المطلب الثامن

استدلالات الفارابي بالقرآن الكريم

(١) السياسة المدنية، الفارابي، ص ٢٣.

لم يكثر الفارابي من الاستدلال بالقرآن الكريم، فقد استدل ببعض النصوص في مسائل محدودة، سأعرضها في المسائل الآتية:

المسألة الأولى : في الإلهيات:

اقتبس الفارابي من القرآن الكريم لفظ (الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) ، من قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) في كلامه على صفتي القَدَم والبقاء لله تعالى

بالمعنى الكلامي فقال: (هو الأول والآخر؛ لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأن

مصدر كل شيء عنه، ومرجعه إليه)^(٢) . وكرر هذا الكلام في كتاب الفصوص بشكل

مفصل فذكر أن الله ﷻ أول من جهة أنه صدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من

جهة أنه أولى بالوجود، وهو أول من جهة أن كل زمني ينسب إليه، وهو آخر لأن

الأشياء إذا نُسبت إلى أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب، وهو آخر لأنه الغاية

الحقيقية في كل طلب، فيتصل به كل شيء طبعاً وإرادة^(٣)

إن المراد بالأولية عند الفارابي أن الله تعالى هو واجب الوجود، وهو المبدأ الأول والعلة

الأولى، فعنه صدر وجود الممكنات، ووجود الممكنات لا تتأخر عن وجود واجب الوجود

بالزمان وإن تأخرت عنه بالذات، وللفارابي نظرية خاصة في تفسير ذلك الصدور تسمى

(١). الحديد: ٣ .

(٢) ينظر: رسائل الفارابي (التعليقات) ص ١٢ .

(٣) فصوص الحكم ، الفارابي ، ص ٢٠ - ٢٢ .

نظرية الفيض المرتبطة بالعقول العشرة وتسلسلها السببي (١) فالله تعالى هو الأول باعتبار مبدأ السببية، فهو المبدأ الذي ابتدأت منه سلسلة الأسباب والمسببات، وهذا يعني أن العالم قديم قديماً زمانياً، وهذا خلاف الحق الذي عليه جمهور علماء المسلمين، فالعالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن عدم استمرار إلى الغاية التي استمر إليها، وأن الوجود ابتداءً من حيث ابتداءً، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه حدث بالإرادة القديمة (٢).

ويعني الفارابي بأخريته ﷺ أن وجود الممكنات لا يستغني عن واجب الوجود، فهي مرتبطة به ارتباطاً سببياً، ينتهي في آخر السلسلة إلى العلة الأولى أو المبدأ الأول وهو الباري ﷻ هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن الله ﷻ هو الغاية التي تطلبها الموجودات إما بما طُبعت وجبّت عليه أو بما منحت من إرادة واختيار. ولا يريد الفارابي بالأخرية أن يبقى الباري ﷻ بعد فناء العالم؛ لأنه لا يقول بفناء العالم وتغيره (٣)؛ ولهذا فسر الأخرية بانتهاء الأسباب إلى مبدئها الأول والغاية التي يسعى إليه كل شيء، وقد استدل لمعنى الأخرية بقوله ﷻ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

(١) ينظر: رسائل الفارابي (الدعوى القلبية) ص ٤، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٩.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)

وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٦٤، تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص ٩٦.

(٣) ينظر: رسائل الفارابي (الدعوى القلبية) ص ٨.

الْمُنَهَى ﴿١﴾ .

فقال: (الواجب لذاته هو الغاية؛ إذ كل شيء ينتهي إليه كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

الْمُنَهَىٰ﴾ وكل غاية فهي خير، فهو خير مطلق) (٢)

ويلاحظ في هذا النص أن الفارابي يطلب الدليل الشرعي فيستدل بالآية الكريمة على

كون الباري ﷻ غاية الأشياء، وإليه هذه الغاية تنتهي، ثم بين لماذا تطلبه الأشياء

وتنتهي في حركاتها إليه؛ ذلك لأنه الخير المطلق، فلا تكمل السعادة إلا بالانتهاء إليه،

فالله تعالى هو غاية الأشياء ومطلوبها؛ لأنه الخير الأسمى المطلق الذي يحقق السعادة

القصوى (٣) .

يقول الإمام الرازي في معنى هذه الآية الكريمة (مَا الْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ؟ قُلْنَا فِيهِ وَجْهَانِ:

أَحَدُهُمَا: وَهُوَ الْمَشْهُورُ بَيَانُ الْمَعَادِ أَيِّ لِلنَّاسِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَتُوقَفُ، وَعَلَىٰ هَذَا فَهُوَ يَتَّصِلُ

بِمَا نَقَدَمَ لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ لَمَّا قَالَ: ثُمَّ يُجْزَاهُ كَأَنَّ قَائِلًا قَالَ لَا تَرَىٰ الْجَزَاءَ، وَمَتَىٰ يَكُونُ، فَقَالَ:

إِنَّ الْمَرْجِعَ إِلَىٰ اللَّهِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ يُجَازِي الشُّكُورَ وَيَجْزِي الكُفُورَ وَثَانِيهِمَا: الْمُرَادُ التَّوْحِيدُ،

وَقَدْ فَسَّرَ الْحُكَمَاءُ أَكْثَرَ الْآيَاتِ الَّتِي فِيهَا الْإِنْتِهَاءُ وَالرُّجُوعُ بِمَا سَنَدُّكُرُهُ غَيْرَ أَنَّ فِي

بَعْضِهَا تَفْسِيرَهُمْ غَيْرُ ظَاهِرٍ، وَفِي هَذَا الْمَوْضِعِ ظَاهِرٌ، فَنَقُولُ: هُوَ بَيَانُ وُجُودِ اللَّهِ تَعَالَىٰ

(١) النجم: ٤٢ .

(٢) رسائل الفارابي، التعليقات، ص ٨ .

(٣) ينظر: رسائل الفارابي (السياسات المدنية، ص ٤٢، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٦ .

وَوَحْدَانِيَّتِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ لَا تَجِدُ لَهَا بُدًّا مِنْ مُوجِدٍ، ثُمَّ
إِنَّ مُوجِدَهَا رَبَّمَا يُظَنُّ أَنَّهُ مُمَكِّنٌ آخَرَ كَالْحَرَارَةِ الَّتِي تَكُونُ عَلَى وَجْهِ يُظَنُّ أَنَّهَا مِنْ إِشْرَاقِ
الشَّمْسِ أَوْ مِنَ النَّارِ فَيَقَالُ الشَّمْسُ وَالنَّارُ مُمَكِّنَتَانِ فَمِمَّ وَجُودُهُمَا؟ فَإِنَّ اسْتِنْدَاتَنَا إِلَى مُمَكِّنِ
آخَرَ لَمْ يَجِدِ الْعَقْلُ بُدًّا مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى غَيْرِ مُمَكِّنٍ فَهُوَ وَاجِبُ الوجودِ قَالِيهِ يَنْتَهِي الْأَمْرُ
فَالرَّبُّ هُوَ الْمُنتَهَى، وَهَذَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ ظَاهِرٌ مَعْقُولٌ مُوَافِقٌ لِلْمَقُولِ^(١). وكلام

الرازي هذا واضح ولا يدل على موافقته للفارابي وإن ظهر تأثره بطريقة الاستدلال،

(١) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، فخر الدين الرازي خطيب الري، ٢٩، ٢٧٨، وينظر: تفسير
الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٢ / ٨١، معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن
سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط/١٤٠٨، ١٠١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م،
٧٦/٥، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، (المتوفى:
٣٧٣هـ) تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، ٣ / ٣٤٦. الوسيط في تفسير القرآن
المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى:
٤٦٨هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد
صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور
عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٤ / ٢٠٤،
الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ١٧ / ١١٥، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني
التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، (المتوفى ٧٤١هـ)، دار الفكر،
بيروت - لبنان، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م، ٦ / ٢٦٩، تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر
بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة
للنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ٧ / ٤٦١، اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج
الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل
أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط/١، ١٤١٩ هـ -
١٩٩٨ م، ١٨ / ٢١١.

فالرازي أراد أن يستدل بالمكن على الواجب، فسلسلة الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود، أما الفارابي فيتكلم عن السعادة القصوى التي لا تتحقق إلا بالاتصال بالمبدأ الأول وواجب الوجود .والكلام عن السعادة القصوى . عند الفلاسفة . لها ارتباط وثيق بمسألة المعاد (١) .

المسألة الثانية : في البرهنة على وجود الباري ﷻ:

يرى الفلاسفة أن الطرائق الدالة على وجود الباري ﷻ تتحصر في عالم الخلق والأمر، يقول الفارابي: (لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم

الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل) (٢) واستشهد على

ذلك بقوله تعالى: ﴿ سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمَ

يَكْفُرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (٣) فاستدل على طريقة الصعود بقوله تعالى: ﴿

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ فهذا عالم الخلق، فشاهد

(١) التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، د. حسن الشافعي : دار الثقافة العربية بالقاهرة ،

١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م، ص ٧٥ .

(٢) فصوص الحكم ، الفارابي، ص ٦ .

(٣) فصلت: ٥٣ .

الإبداع والحكمة والعناية في هذا العالم دالة على وجود الله تعالى، واستدل على طريقة النزول أو طريقة الفلاسفة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وهذا عالم الأمر أو عالم الوجود المحض، وليس لغير الفلاسفة ملاحظة وإدراك هذا العالم.

وطريقة النزول تسمى برهان اللّم، وطريقة الصعود تسمى برهان الإن^(١). فالطرائق

(١) البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول، فالبرهان اللمي هو: ما يكون الحد الأوسط فيه علةً لثبوت النتيجة في الذهن والخارج، مثال: هذه الحديدية ارتفعت حرارتها - وكل حديدية ارتفعت حرارتها فهي متمددة - فهذه الحديدية متمددة، فالحد الأوسط في هذا البرهان هو ارتفاع الحرارة وهو سبب وعلة إثبات النتيجة حيث إن الحد الأوسط في كل قياس هو الدليل الذي بواسطته تثبت النتيجة فهو علة لثبوت النتيجة في ذهن القاييس وهذه صفة عامة لكل قياس.

ونلاحظ أن الحد الأوسط وهو ارتفاع الحرارة هو علة وسبب التمدد في الخارج أيضا كما هو معروف فإن علة التمدد للمعادن هي ارتفاع حرارتها، فهذا برهان لمي مأخوذ من كلمة لم الدالة على السببية لأن الحد الأوسط هو علة لإثبات النتيجة في الذهن وهو بنفس الوقت علة حقيقية لثبوت التمدد في الخارج، البرهان الإني وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فيكون إثبات وجود العلة بواسطة إثبات المعلول والبرهان الإني هو: ما يكون الحد الأوسط فيه علةً لثبوت النتيجة فقط، مثال: هذه الحديدية متمددة - وكل حديدية متمددة مرتفعة الحرارة - فهذه الحديدية مرتفعة الحرارة.

ونلاحظ هنا أن الحد الأوسط وهو التمدد علة لإثبات النتيجة، ولكنه ليس علة ارتفاع الحرارة بل بالعكس هو معلول وعلة هي ارتفاع الحرارة، فهذا برهان إنّي منسوب لكلمة إنّ التي تدل في اللغة على التحقيق والثبوت، مثال: زيد محموم - وكل محموم مريض - فزيد مريض.

فالحمي هي معلولة عن المرض فإن الجسد يمرض ويلتهب فتظهر الحمى فهذا استدلالنا بالمعلول على العلة فيكون برهاننا إنّي، مثال آخر: الصلاة واجبة - وكل واجب قد أمر به أمرا جازما - فالصلاة قد أمر بها أمرا جازما، فالوجوب هو معلول للأمر الجازم وليس العكس فيكون البرهان إنّي، ينظر: كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه

الموصلة لمعرفة الله تعالى هي وسائل فبأي وسيلة وصلت فقد تحققت الغاية، ولا مجال للقول بأفضلية طريق على آخر، فقد يعرف إنسان خالقه بالفطرة، وآخر يعرفه بشواهد العناية والحكمة، وثالث يعرفه على طريقة الفلاسفة.

ويلاحظ أن الفارابي أعطى للفلاسفة مكانة عالية قد تصل إلى مكانة الأنبياء من حيث معرفة الحق، وهذا ما لاحظناه عند الكندي أيضاً، ويبدو أن الفلاسفة متفقون على هذا الرأي، فيرون أنهم أقدر الناس على معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا غير صحيح؛ إذ لو كان الأمر كما يزعمون لما وجدنا الاختلافات والتناقضات فيما بينهم، وقد قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة. هذا فضلاً عن أنهم بشركبية البشر يصيبون ويخطئون، وقد ثبت خطأ كثير من آرائهم ولاسيما فيما يتعلق بالإلهيات والغيبيات التي لا تدرك إدراكاً تاماً في هذه الحياة، وإنما نؤمن بها بالخبر الثابت عن الأنبياء الذين أخبروا بها فبلغوها الناس.

وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١٤٠٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٤٤، علم المنطق، د. محمد رمضان عبدالله، المجمع الرضوي العلمي، مطبعة الطيف، ص ٧٧، القواعد المنطقية و أصول الاستدلال في المنهج الإسلامي، عبد الجبار عبد الواحد صالح العبيدي، مكتب مرمز للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط/١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م، ص ٣١١ وما بعدها.

المسألة الثالثة : في القضاء والقدر:

كان استدلال الفارابي بالقرآن الكريم في هذه المسألة اقتباساً، حيث قال في ختام كلامه: (وكل شيء بقدر)، وليس هناك آية بهذا اللفظ، وإنما أقرب لفظ لهذا الاقتباس قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (١) .

وخلاصة رأيه في هذه المسألة أن القضاء والقدر هو جملة الأسباب والمسببات التي تنتهي في تسلسلها إلى واجب الوجود ﷻ، فقال: (فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى لترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء بقدر) (٢)

والبحث في القضاء والقدر من أعوص المسائل كما ذكر بعض الفلاسفة (٣) و خلاصة القول فيه أنه علم الله ﷻ بالأشياء على ما هي عليه (٤) فالله ﷻ علم مقاديرها وأحوالها

(١) القمر: ٤٩ .

(٢) فصوص الحكم ، الفارابي، ص ١٧ .

(٣) ينظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ) ، تقديم وتحقيق : د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط/٢ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٢٢ .

(٤) ينظر : الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/١، ١٤٠١، ص ٦٧ ، شفاء العليل في

وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد منها ما سبق في علمه أنه يوجد على نحو ما سبق في علمه (١) ومن المعلوم أن العلم صفة كاشفة وليست مؤثرة .

المسألة الرابعة: في تهذيب النفس:

تكلم الفارابي عن النفس المطمئنة وترقيتها في مراتب الكمالات وكان استدلاله بالقرآن الكريم اقتباساً أيضاً، فذكر أن كمال النفس المطمئنة عرفائها الحق الأول وبطلان ذاتها، والوصول إلى هذه المرتبة يتم بكشف الغطاء وإزالة الحجب، (فإذا كثف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد) هكذا ذكر الفارابي

الاقتباس (٢) ونص الآية هو: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (٣) ، وتابع كلامه فقال: (إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجهد أن تتجرد، فحينئذٍ تلحق فلا تسأل عما تباشره، فإن أمت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك من صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً) (٤).

فالفارابي يدعو الإنسان للتجرد عن الملذات والشهوات لتسلم له نفسه وترتقي إلى عالم الملكوت، فذاك عالم غير هذا العالم، واقتبس من الحديث الشريف قوله ﷺ: قَالَ اللَّهُ

مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨ - ١٩٧٨، ص ١٦٤.

(١) الجامع لأحكام القرآن: ، القرطبي، ١٤٨/١٧، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤/ ٢٦٨.

(٢) فصوص الحكم ، الفارابي، ص ٨

(٣) ق: ٢٢.

(٤) فصوص الحكم ، الفارابي، ص ٨

(أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، فَاقْرَأُوا إِن شِئْتُمْ ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ (١).

وأشار إلى رجوع الإنسان إلى الحق عز وجل فرداً مقتبساً من قوله تعالى: ﴿ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ (٢)، فليات الإنسان ربه بنفس مطمئنة. وأشار هنا إلى مسألة مهمة وهي أن الفلاسفة لا يقولون بالبعث الجسماني وإنما هو بعث روحاني (٣) وقد خالفوا بذلك ما أثبتته القرآن الكريم والسنة المطهرة، واتفق عليه جماهير العلماء.

المسألة الخامسة: في حقيقة الجن:

يرى الفارابي أن الجن حي غير ناطق غير مائت، وهذا مناقض للقرآن الكريم كما ذكر الفارابي نفسه على لسان معترض، فقال: (فقال السائل: الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ (٤) والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول؟). ويجب عن هذا الاعتراض فيقول: (ليس ذلك بمناقض؛ وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، ونرى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي) (٥)، فالفارابي يرد على الاعتراض بتفريقه بين القول والنطق، فالقول يعني مقاطع الأصوات أي: التلفظ، والنطق عنده يعني التمييز، فالحي من حيث هو حي يسمع ويتلفظ ولكن لا يشترط أن

(١) السجدة: من الآية: ١٧، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما

جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، برقم ٣٢٤٤، ٤/ ١١٨.

(٢) مريم: ٩٥.

(٣) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية (القول في النفس: المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة)، الكندي، ص ٢٧٥، رسائل الفارابي (رسالة المفارقات) الفارابي، ص ٢. رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، ص ٣٨.

(٤) الجن: ١.

(٥) رسائل الفارابي (رسائل متفرقة)، ص ٣.

ينطق بمعنى أنه يميز، وعلى هذا المعنى فالجن يسمع ولكن لا يميز، فهو حي غير ناطق، أي: غير مميز. وهذا كلام غير برهاني؛ إذ إن حقيقة الجن لا تُعرف بالعقل؛ بل آمنّا بها شرعاً، وقد أثبت القرآن الكريم أنهم مخاطبون بالتكليف في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ۗ ﴾ (٧٥) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿ (١) وقوله ﷺ ﴿ يَمْعَشِرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَعَرَّهْتَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿ (٢) ، ثم استدلل الفارابي على أن الجن غير مائت بقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿ ٧٨ ﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿ ٨٠ ﴾ ﴾ (٣) وهذا أيضاً استدلال غير صحيح، فالآية التي تليها تنقض قوله، فالآيات تتكلم عن إنظار إبليس وليس عن الجن كلهم هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنظار إبليس لم يكن أبدياً وإنما كان إلى وقت معلوم كما نصت الآية، قال تعالى: ﴿ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿ ٨٠ ﴾ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴿ ٨١ ﴾ ﴾ (٤) ، أي: يوم القيامة، حيث سيهلك كل شيء كما ذكر الله تعالى: ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿ ٥) ، والنسخة الأولى (عند الجمهور) حين يَمُوتُ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ. أو وقت يعلم الله انتهاء أجله فيه) (٦).

(١) ص: ٧٥ - ٧٦ ..

(٢) الأنعام: ١٣٠ .

(٣) ص: ٧٩ - ٨٠ .

(٤) ص: ٨٠ - ٨١ .

(٥) القصص: من الآية: ٨٨ .

(٦) بحر العلوم، السمرقندي ، ٢/٢٥٥، تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٨٣/٢، الكشاف عن حقائق التنزيل

إذن فالجن حي ناطق مائت، وليس كما قال الفارابي.

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ١٠٩/٤، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ، ٧/٣، ٢١١/٢، أوضح النفاسير، محمد عبد اللطيف بن الخطيب (المتوفى: ١٤٠٢هـ)، المطبعة المصرية ومكاتبها، ط/٦، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م، ص ٣١٥.

الفصل الثالث

الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والالهية. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى.

ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتواری. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه.

وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. قال ابن قيم الجوزية: (كان ابن سينا - كما أخبر عن نفسه - هو وأبوه، من أهل دعوة الحاكم، من القرامطة الباطنيين).

صنّف نحو مئة كتاب، بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. أشهر كتبه (القانون - ط) كبير في الطب، يسميه علماء الفرنج (Canonmedicina) بقي معولا عليه في علم الطب وعمله، ستة قرون، وترجمه الفرنج إلى لغاتهم، وكانوا يتعلمونه في مدارسهم، وطبعوه بالعربية في رومة (١) وهم يسمون ابن سينا Avicenne وله عندهم مكانة رفيعة. ومن تصانيفه (المعاد - خ) رسالة في الحكمة، و

(١) كان طبعه سنة ١٤٧٦ م، في أربع مجلدات، بعد اختراع آلة الطباعة بنحو ثلاثين عاما.

(الشفاء - ط) في الحكمة، أربعة أجزاء، و (السياسة) و (أسرار الحكمة
المشرقية - ط) ثلاث مجلدات وأرجوزة في (المنطق - ط) ورسالة (حي بن
يقظان - ط) وهي غير رسالة ابن الطفيل المسماة بهذا الاسم، و (أسباب
حدوث الحروف - ط) رسالة، و (الإشارات - ط) و (الطير) في الفلسفة، و
(أسرار الصلاة - ط) في ماهية الصلاة وأحكامها الظاهرة وأسرارها الباطنة
إلخ، و (لسان العرب) عشر مجلدات في اللغة، و (الإنصاف - خ) في
الحكمة، و (النبات والحيوان - خ) رسالة، ورسالة في (الهيئة - خ) و (أسباب
الرعد والبرق - خ) رسالة، و (الدستور الطبي - خ) قطعة منه، و (أقسام
العلوم - خ) رسالة، و (الخطب - خ) رسالة، و (العشق - ط) رسالة في
فلسفته. وأشهر شعره عينيته التي مطلعها: (هبطت إليك من المحل الارتفاع)
وقد شرحها كثيرون. ولجميل صليبا (ابن سينا - ط) ولجورج شحاتة قنواتي
كتاب (مؤلفات ابن سينا - ط) المخطوط منها والمطبوع، ولعباس محمود
العقاد (الشيخ الرئيس ابن سينا - ط) ولبولس مسعد (ابن سينا الفيلسوف -
ط) ولحمودة عزابة (ابن سينا بين الدين والفلسفة - ط)^(١).

(١) ينظر: وفيات الأعيان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن
محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان
عباس، دار صادر - بيروت، ط/١٩٠٠، ١/١٥٢، تاريخ حكماء الإسلام، علي بن زيد ظهير
الدين البيهقي؛ (المتوفى ١١٠٠-١١٧٠) عني بنشره و تحقيقه محمد كرد علي، مطبوعات المجمع
العلمي العربي بدمشق، ط/١، ١٨٧٦هـ - ١٩٥٣م، ٢٧ - ٧٢، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب،

المبحث الأول

الفلسفة الإلهية عند ابن سينا

غاية الفلسفة عند ابن سينا هي معرفة الله ، وهو يستعير من الفارابي برهان واجب الوجود لإثبات وجود الله ، ويفضله على برهان المحرك الأول لأرسطو ، ويرفض فكرة أرسطو أن الله لكماله لا يعلم إلا ذاته ، ويقول إن علم الله لذاته يستتبعه علمه بغيره طالما انه علة كل شيء ، ولكن ينكر معه علم الله بالجزئيات لان العلم بها يستتبعه تغير يوازيه في ذات العالم ، ويذهب إلى أن الله يعلم الكليات الثابتة الخالدة ، ويعلم الإنسان الجزئيات المتغيرة الحادثة .
وعلم الله بالجزئيات كلي باعتبارها معلومات ونتائج لعل ثابتة ، وعلمه سابق على الجزئيات لأنه علم قديم .

المطلب الأول

الممكن والواجب عند ابن سينا:

يشكل مفهوم الواجب والممكن محوراَ تنظم عليه جملة من المفاهيم والأفكار

عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/٤،

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م ، ٤/٤٦٦ ، لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني

(المتوفى: ٨٥٢ هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط/١، ٢٠٠٢ م، ٢/

٢٩١ إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)، تحقيق: محمد عزيز شمس، خرج أحايثه: مصطفى بن سعيد إيتيم،

دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط/١، ١٤٣٢ هـ، ٢/٢٦٦ وما بعدها ، الأعلام،

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار

العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢ م، ٢/٢٤١ وما بعدها.

والإشكاليات التي اعتمدها رجال الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف. إلا أن شيئاً من التعديل الطفيف كان يلحق بهذين المفهومين في انتقالهما من مجال إلى مجال ومن مفكر إلى آخر، بحيث أصبحا يملكان جملة من الثوابت المشتركة بين الجميع، وجملة من الخصائص التي تميز كلاً منهما، حيث صارا مفهوميين لا يمكن أن يستغني عنهما أي باحث في الفكر العربي الإسلامي يحاول أن يتناول مشكلة محورية في هذا الفكر.

ومن هنا تشكل دراسة هذين المفهومين في الفكر العربي الإسلامي، وعند ابن سينا تحديداً، مسألة أساسية وهامة.

كانت فلسفة الفارابي في الممكن والواجب النبع الذي استقى منه ابن سينا ليزيد شرحاً وتفصيلاً حول هذين المفهومين حيث يرى أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أي دليل آخر، وهذا الكلام في مقابل ما قاله المتكلمون الذين استخدموا الحدوث للاستدلال على وجود محدث.

استخدم الغزالي مفهومي الواجب والممكن، إلا أنه توصل إلى نتيجة مخالفة لكل من الفارابي وابن سينا: " لِأَنَّ الْمَوْجُودَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الْوُجُودِ أَوْ مُمَكِّنَ الْوُجُودِ وَمُمَكِّنَ الْوُجُودِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَتَعَلَّقَ بِغَيْرِهِ وَجُودًا وَدَوَامًا وَالْعَالَمُ بِأَسْرِهِ مُمَكِّنَ الْوُجُودِ فَيَتَعَلَّقُ بِوَاجِبِ الْوُجُودِ " ^(١)، وينتهي به الأمر إلى إثبات حدوث العالم، بينما يرى ابن سينا أنه ينبغي أن نستند إلى طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره؛ أي من جهة الإمكان من جهة الحدوث، إذ أن ارتباط الوجود بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث بل تكاد لا توجد علاقة بين الوجود

^(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:

١٦٥ هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/٢، ١٩٧٥، ص ١٦٥.

والحدوث: "فكل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الحدوث فكان إمكان وجوده حاصلًا"^(١).

وعلى ذلك فقد انطلق ابن سينا في تصوره الميتافيزيقي للعالم من الموجود، حيث رأى أنّ "موضوع الفلسفة الأولى الموجود بما هو موجود مطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة والكثرة والعلية"^(٢)، وتصور أنه لولا هذه الأعراض الذاتية التي تعرض للموجود بما هو موجود لكان الموجود رياضياً إذا نظر إليه من حيث لواحقه الكمية، أو طبيعياً من جهة الحركة والسكون.

لقد نظر ابن سينا لمفهوم الوجود على أنه مفهوم أولي متعالٍ كالواحد والشيء والضروري، بحيث لا يمكن استنباط هذا المفهوم من مفاهيم أخرى، أي أنه واضح بذاته: "ولما كان كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى أن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد، قد يقال لها كثرة واحدة فبين لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد، ولهذا العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها"^(٣)، وقد حدد ابن سينا وجود الموجود سواء من قبيل الأنواع أي الجوهر، الكم، الكيف، أو من قبيل العوارض: "وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والمحدث والتام والناقص، والعلة والمعلول، وما يجري مجراها يشبه الانقسام بالعوارض، فتكون المقولات كأنها أنواع، وتلك الآخر كأنها فصول عرضية أو أصناف"^(٤).

^(١) الاشارات والتنبيهات ، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس

(المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، ط/٣، ص ٧٨.

^(٢) عيون الحكمة، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس

(المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، دار: القلم، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٧.

^(٣) النجاة، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى:

٤٢٨هـ)، تحقيق، ماجد فخري، دار: الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٣٥.

^(٤) نفس المصدر، ص ٢٣٦.

والموجود على مستوى التشكيك يقال على ثلاثة معان: يقال الموجود على ما هو عليه في الخارج" وهو الموجود الحسي أو الموجود في موضوع". وقد يطلق الموجود على المعنى القائم في الذهن، وليس في الموضوعات الخارجية ما يطابقه، ويسمى في هذا المعنى بالماهية العقلية"، أو "الموجود العقلي المفهومي". ويقال موجود أيضاً على ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات، أو لم تتصور وهو "الموجود المطلق أو الموجود بالمعنى الأنطولوجي" (١) (٢). وعلى ذلك، وبما أن الموجود عند ابن سينا يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، فإن بعض الوجود أقوى وبعضه أضعف وحمله على ما تحته حمل اللازم لا حمل المقوم وبالتالي ليست عموميته عمومية الجنس أبداً: "فلا كلي عامي في الوجود، بل وجود الكلي عاماً بالفعل إنما هو في العقل وهي الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو بالقوة إلى كل واحد واحدة" (٣).

فالموجود عند ابن سينا كمفهوم أولي متعالٍ لا يكون جنساً لشيء "لأنه إن كان شيء ماهيته أنه موجود، ثم ذلك الوجود ليس في موضوع فلا يتناول سائر الأشياء

(١) الأنطولوجية **Ontology** أو علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمر العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقا [ر] أو ما بعد الطبيعة. **metaphysique** فهو نسق من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عامة ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٦.

(٢) فلسفة الموجود عند أفلاطون، سليمان الضاهر:، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد ٢١، العدد، ٣+٤، ٢٠٠٥، ص ٢٥٢. "الموجود بالتواطؤ يتصف بالكلية والشمول من حيث أن جميع الموجودات تتواطأ تحت اسم واحد، فتشمل لفظة الموجود جميع الأشياء".، ينظر: نفس المرجع، ص ٢٥١-٢٥٢.

(٣) النجاة، ابن سينا، ص ٢٥٧.

التي ليس وجودها وماهيتها من حيث ماهيته فلا يكون جنساً له ولغيره" (١)، وكذلك يورد في الإشارات: "واعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء" (٢).

وحسب ذلك يرى ابن سينا أن "الموجودات إما أن تكون واجبة الوجود، وإما ممكنة الوجود، والواجب الوجود إما بذاته أو بغيره، والذي هو بذاته فالإله والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته، وهو في ذاته ممكن الوجود، وبغيره واجب الوجود، وقد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود إذا لم توجد علة. فإذا أوجدته صار به واجب الوجود وقد زال إمكان وجوده بغيره" (٣). ويزيد ابن سينا استفاضة بشرح الممكن والواجب فيقول في النجاة: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، فإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض عنه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه، ثم إن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس فيه هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن من فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أي المَحْرِقَة والمُحْرَقَة" (٤)؛ أي أن هنالك ثلاثة

(١) عيون الحكمة، ابن سينا، ص ٥٣.

(٢) الإشارات والتبهيئات، ابن سينا، ص ٧.

(٣) التعليقات، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى:

٢٨٤ هـ)، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٧٥.

(٤) النجاة، ابن سينا، ص ٢٦١.

أنواع للموجود في فلسفة ابن سينا: أول هذه الأنواع هو المبدأ الأول للوجود وهو واجب الوجود بذاته، وأما النوع الثاني فهو الممكن بذاته الواجب بغيره، والمقصود به هو كل هذا العالم أي ما نراه في الوجود، وأما النوع الثالث هو الذي يستوي فيه كل من الوجود والعدم وهو الممكن بذاته.

وأما بالنسبة لواجب الوجود بذاته فهو الواجب في ذاته ولذاته، وأما إذا وجب وجود الشيء بغيره فيكون ممكناً، ويقول ابن سينا في ذلك: "لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل من أمرين إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته، وكل ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة، والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة"^(١)، وعليه لا يمكن للشيء -عند ابن سينا- أن يكون واجباً بذاته وبغيره معاً، فالممكن هو الذي يصبح بسبب نسبة ما أو إضافة واجب الوجود بغيره، أي أن الشيء الممكن الوجود لا يستلزم ماهية وجوده، أما إن كان واجب الوجود بذاته فهذا يعني أن وجوده عين ماهيته، فالوجود -كما أسلفنا- ليس بماهية الشيء عند ابن سينا، لأن ماهية الشيء غير وجوده الخارجي وغير هويته: "اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم لا"^(٢). إذن هناك وجودان للكليات أحدهما خارج الذهن والآخر وجود ذهني، حيث يفرق ابن سينا بين الماهية والوجود الشخصي أو الإنية الشخصية، فللماهية عنده وجودان اثنان: ماهيات الأشياء قد توجد في الأعيان وقد توجد في التصور واعتبارات ثلاثة "اعتبار الماهية بما تلك الماهية غير مضافة إلى أحد الوجودين واعتبار لهما من حيث هي في

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٣.

(٢) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص ١٥.

الأعيان واعتبار لها من حيث هي في التصور" (١).

فعند ابن سينا، الوجود ليس بماهية الشيء ولا جزءاً من ماهية شيء، ويقول في الإشارات: "قالشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده" (٢)، حيث أن الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها، ويوضح ذلك في الإشارات: "كما أن كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فأما أن يكون يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون" (٣)، ومن هذا التمايز بين الوجود والماهية ينطلق ابن سينا في الإفاضة في شرح الممكن بقسمته الثنائية وإثبات واجب الوجود بذاته، ففي المنطق يميز بين نوعين من الفهم للممكن حيث يقول: "أما العامة فيعنون بقولهم ممكن، ما ليس بمتنع، من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو غير واجب، فيكون معنى قولهم ليس بممكن أنه ليس بمتنع، فيكون معناه الممتنع، فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع وليس قسماً ثالثاً ... أما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع ووضعوا اسم الممكن دالاً على ما ليس بمتنع، ومع ذلك ليس بواجب وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين" (٤)، أي أن الممكن هو الذي يستوي طرفاه الوجود والعدم، أي أنه لا ضرورة في وجوده ولا عدمه، والعدم عند ابن سينا يقال على وجهين: "عدم له نحو من الوجود، وهو ما يكون بالقوة ويخرج إلى الفعل، وعدم لا صورة له البتة وهو ما يكون بالطبع وهو خلاف الأول فإنه ليس من شأنه أن يكون البتة كما يقال: الإنسان عدم الفرس" (٥)، أما كونه موجوداً في الأعيان فهذا يعني أنه صار واجباً بعلّة؛ أي أنه أصبح واجب الوجود بغيره بعد أن كان

(١) دراسات في الفكر العربي الإسلامي، (ابن سينا)، آرثور سغديف، ترجمة توفيق سلوم، دار:

الفارابي بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٣١.

(٢) الإشارات والتبنيات، ابن سينا، ص ١٣.

(٣) نفس المصدر، ص ١٩.

(٤) النجاة، ابن سينا، ص ٥٦.

(٥) التعليقات، ابن سينا، ص ٣٠.

ممکن الوجود بذاته، أي أنه قد ينتقل إلى الوجود أو يبقى في اللاوجود، واللاوجود هنا لا يدل على عدم الشيء، بل على عدم حصول الشيء في الأعيان، وفي هذا تقارب بين مفهومي القوة والفعل والممكن والواجب بين أرسطو وابن سينا من حيث وجود الاستعداد للانتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، إلا أنّ الاختلاف بينهما يظهر في السبب الذي ينقل الشيء من حال الإمكان إلى حال الوجود، وهو عند ابن سينا واجب الوجود بذاته، وعندها يكون الوجوب علة للوجود وفي أنه ما لم يجب وجوده لا يوجد، وأن وجود الممكن من أمر خارج عن طبيعته وهو واجب الوجود بذاته يقول ابن سينا: "إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته... وإن سلسلة الممكنات محتاجة إلى شيء من خارج عنها تجب هي به"^(١).

بينما نجد عند أرسطو بأن وجود الممكن في الخارج إنما سببه العشق والجذب والانجذاب، وهذا يخالف المعتقد الديني، لذلك يقر ابن سينا بأن وجود الممكن في الخارج إنما هو خلق إيجاب من قبل واجب الوجود بذاته، فيصبح الوجوب علة الوجود والسبب المهيأ له الإمكان، فيصبح الإمكان ضروري لإثبات الوجود، أما الوجود فهو السبب في إخراج الشيء من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب. ويرى اليازجي: "أنه لولا عامل الوجوب لاستمر كل شيء في حالة الإمكان"^(٢).

أما واجب الوجود بذاته فإنه واجب الوجود في جميع جهاته، لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه، فلا جزء له، فلا جنس له، إذا لا جنس له فلا فصل له، ولأن ماهيته آنية، أعني الوجود، لا ماهية يعرض لها الوجود فلا جنس له، ولا فصل، فلا حد له وإذا لا موضوع له فلا ضد له، وإذا لا نوع له فلا ند له، وإذا هو واجب الوجود من جميع

^(١)الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص ٢١.

^(٢)معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، كمال اليازجي، دار العلم للملايين - بيروت، ط/٦،

١٩٧٩م... ص ٢١٨.

جهاته، فلا تغير له" (١). أما "الممتنع فكونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن" (٢).

وإذا كان "الممكن بذاته ما لم يجب عن غيره لم يوجد، وإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجباً من ذلك الغير واجباً له، فيكون باعتبار نفسه ممكناً وباعتبار غيره واجباً" (٣).

إلا أن هذه الممكنات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل يجب التوقف عند علة أولى كافية للوجود، هذه العلة موجودة بذاتها ولذاتها، وعليه فإن ابن سينا انطلق من فكرة الإمكان لإثبات موجود ضروري هو واجب الوجود بذاته

ويرى جميل صليبا "أن ابن سينا ركز تركيزاً كثيراً على الممكن وأحكامه كي يتخذ منه طريقاً لإثبات واجب الوجود بذاته، وهكذا صار واجب الوجود بذاته عند ابن سينا فاعلاً مخالفاً بذلك أرسطو الذي جعل واجب الوجود بذاته معشوقاً وحسب" (٤).

ومما تقدم نجد أن ابن سينا رفض التدليل على وجود الله انطلاقاً من موجوداته لأن في ذلك انتقاص من قدر الذات الإلهية؛ إذ كيف يمكن أن نستدل على المحدث بالحادث؟ ولذلك انطلق ابن سينا من مفهوم الوجود، حيث أن التفكير في الوجود من حيث هو موجود يستدعي في الضرورة مفهوم العدم، ومفهوم العدم عنده لا يعني العدم المطلق بل يساوي اللاوجود، وبعد ذلك فإنه يميز بين نوعين من الوجود: الوجود الواجب بذاته، والوجود الواجب بغيره، مؤكداً أن واجب الوجود بذاته وجود هو عين ماهيته، منطلقاً بذلك لتحديد الصفات الإلهية، صفات واجب الوجود بذاته.

المطلب الثاني

(١) عيون الحكمة، ابن سينا، ص ٥٦.

(٢) التعليقات، ابن سينا، ص ١٧٧.

(٣) عيون الحكمة، ابن سينا، ص ٥٦.

(٤) من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا، دار: الأندلس، بيروت، ط/٣، ١٩٨٣، ص ٩١-٩٢.

إثبات واجب الوجود:

تعتبر مشكلة الألوهية من المشاكل التي اختلف حولها الفلاسفة الإلهيون، كما أنها مشكلة قديمة من حيث التساؤل عن المبدأ الأول للكون. وقد كان ابن سينا ممن أعطوها الاهتمام الكبير، من حيث "الاستدلال على وجود الله" وما تفرع عنها من مسائل تتصل بها، سواء على الصعيد الفيزيقي أم الميتافيزيقي.

إن مصطلح واجب الوجود بذاته عند ابن سينا يشير إلى معنيين: إلى وجود أصلي ثابت لا يتغير، سبب لكل موجود سواه. واجب الوجود بذاته، الموجود الذي وجوب وجوده من ذاته ولذاته- أي لم يكتسبه من أي شيء آخر وهو الضروري الوجود، الذي يترتب على عدم وجوده استحالة وجود أي شيء، هو الأزلي الأبدي، وقد انتقل هذا التصور للإله إلى العالم الإسلامي وأخذ الفلاسفة يحاولون التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألة الألوهية.

أما فكرة الألوهية عند علماء الكلام، فقد كثر الجدل والمواقف المتعارضة حول الإله الواحد في مقابل الكثرة في العالم الطبيعي، وما كان لهذه القضية من مشاكل تفرعت عنها، حيث كانت المرتكز الذي انطلقت منه المذاهب الإسلامية والفلسفية، ومع أن وجود واجب الوجود بذاته الله سبحانه وتعالى، واضح في القرآن الكريم، ويقول سبحانه: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ

أَنَّهُ الْحَقُّ أُولَٰئِكَ يَكْفُرُونَ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١﴾. ورغم هذا الوضوح إلا أن المتكلمين والفلاسفة قد أقاموا الكثير من الأدلة على هذا الموضوع، منها:

١. دليل الحدوث وملخصه أن العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث،

(١) فصلت، الآية: ٥٢.

والمحدث هو الله سبحانه.

٢. دليل العناية: وملخصه أن كل ما في العالم موافق لوجود الإنسان، وهذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل قاصد مريد هو الله سبحانه، "إن العناية والحكمة تتجليان في تركيب جسم الإنسان بل في جسم الحيوان أيضاً"^(١).
٣. دليل الاختراع: وملخصه أن كل الموجودات مخترعة اختراعاً حقيقياً، وكل مخترع له مخترع، والمخترع هو الله سبحانه، "ويمكن تحديد هذا الدليل على مقدمات بديهية. ذلك أن وجود الحيوان والنبات دليل محسوس على الاختراع، بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها في الأشياء غير العضوية كافٍ وحده في إثبات فكرة الاختراع"^(٢).

لقد قام دليل المتكلمين في الاستدلال على وجود الله على فكرة الحدوث، يقول ابن رشد: "إن الطرق التي سلكها علماء الكلام... إحداهما أن الجواهر لا تتفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثه، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث"^(٣).

أي أن المتكلمين استدلوا على إثبات وجود الله بالحدوث؛ فكل العالم بجميع أجزائه محدث وكل محدث لا بد له من محدث، والذي هو الله سبحانه وتعالى، أي أنهم يستدلون على الخالق بخلقه، وهذا ما عارضه ابن سينا بقوله أن هذا الدليل: "ليس أشرف ولا بأوثق من دليل الذين سيشهدون بالله لا عليه، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول، أما الاستدلال بالمعلول على العلة

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد

القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، قدم له وعلق عليه: أحمد شمس

الدين، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٤،

ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٧.

فربما لا يعطي اليقين" (١).

ومما تقدم نجد أن الموقف الفلسفي كان متأثراً بالأفكار اليونانية بالإضافة إلى رأي المتكلمين حول فكرة الألوهية، فكان لا بد للفلاسفة من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان أولهم الكندي الذي اعتمد العقل والتأويل للآيات القرآنية، حيث كانت أدلته على وجود الله تستند إلى الفلسفة والدين معاً كالدليل الكوني في إثبات الحدوث، أو دليل الوحدة والكثرة كما عند أفلوطين "فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر" (٢)، ولكن مع الفارابي قد أصبح الاستدلال قائماً على الفكر فقط، وليس من خلال الوجود المحسوس حيث أضاف الفارابي إلى الدليل الأرسطي القائم على الحركة - دليل العلية وبهذا اقترب من نظرية الخلق الإسلامية.

مما تقدم نجد أن ابن سينا كان في وسطٍ كثرت فيه الآراء الفلسفية والكلامية والطبيعية، وقد تعارضت فيه المواقف حول القضايا الإلهية، فكان إثبات واجب الوجود بذاته الأساس الذي اعتمد عليه ابن سينا في الفلسفة الإلهية. وقد استدل ابن سينا على وجود واجب الوجود بذاته، لا من خلال الحدوث أو العناية أو الاختراع وإنما من نفس الوجود، أي من حيث هو، بغض النظر عن المشاهد.

رفض ابن سينا القول بفكرة الحدوث لإثبات المحدث لأنها لا تليق بالذات الإلهية أو لأنه يرى بأن هذا الدليل انتقاص من قيمة الذات الإلهية، كما رفض الدليل الأرسطي -والذي هو الحركة- في إثبات المحرك الأول حيث قال: "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة، وإعجازه أن تكون الحركة

(١) شرح الإشارات، نصر الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٢٦ وما

بعدها .

هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء" (١).

ولذلك فقد انطلق ابن سينا من التأمل في فكرة الوجود ذاتها أي من حيث إمكان

الوجود، حيث سيشهد بالله على مخلوقاته -مسنداً على الآية القرآنية: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (٢) وليس العكس كما عند المتكلمين، وبذلك فهو

يعطي الذات الإلهية قيمتها على أنها الحقيقة المطلقة التي لا تحتاج في ثبوتها إلى تبرير النظر في الوجود. ولذلك يرى أن مجرد أن يتصور الذهن الوجود وحده فإن هذا يؤدي إلى الاعتراف بواجب الوجود بذاته حيث يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو موجود، وهو سيشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود" (٣)؛ فبإمكان الوجود من حيث هو واجب الوجود بغيره يجعله بحاجة إلى واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود، أي لينقله من الإمكان إلى الوجود، وكما أن واجب الوجود بذاته يعرف في ذاته وليس بحاجة إلى ما نستفيد منه للبرهان عليه: "فالحق ما وجوده له من ذاته، فذلك الباري هو الحق وما سواه باطل، كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته" (٤)، وقد ارتكز ابن سينا في تدليله هذا على آيات في القرآن الكريم، وهذا ما يدل على تمسك ابن سينا بعقيدته الإسلامية،

(١) شرح كتاب حرف اللام، من كتاب الإنصاف، ابن سينا، ضمن كتاب أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط/٢، ١٩٨٧، ص ٢٣،.

(٢) آل عمران: ١٨.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ق ٣، ص ٥٤.

(٤) التعليقات، ابن سينا، ص ٧٠.

مستخدماً المنطق عبر مفاهيم الكلي والضرورة واللزوم والممكن والواجب طريقاً لإيجاد تصور ذهني دائم عن واجب الوجود بذاته، وإن كانت أدلة ابن سينا على إثبات واجب الوجود بذاته تنطلق من مفاهيم الممكن والواجب والعلة الغائية والعلة الفاعلة، إلا أنها كلها تصب في منبع واحد، وهو واجب الوجود بذاته الذي هو البرهان على كل شيء، حيث اعتمد ابن سينا على مفاهيم عقلية، ودلل على وجود الواجب بذاته ضمن عملية استنباطية، بما لا يتنافى مع مقتضيات الدين، مما يبقي ابن سينا ضمن سياق فلسفي متكامل، عبر محاولة خلق التوفيق والانسجام بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، ولم يشك ابن سينا في وجود موجود، هذا الوجود إذا نظرنا إليه في العقل، بصرف النظر عن تحققه في الخارج، أو في أفراد معينة. إن كان وجوده عين ذاته، أي غير مستند إلى علة سابقة فهو واجب الوجود بذاته، وإن كان وجوده من غير ذاته، كان ممكن الوجود، وسبب وجوده علة سابقة، لأنه بدون العلة لا يخرج للوجود: "لا شك أن هناك وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود... ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات عللاً ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً وإما أن لا يكون موجوداً معاً"^(١).

كما يشير ابن سينا إلى أن واجب الوجود بذاته لا علة له تمنحه الوجود وذلك لأنه موجود ولا بد أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بذاته، لأن عدم الانتهاء يؤدي إلى محالين وهما: الدور والتسلسل. وابن سينا، إذ ثبت استحالة الدور والتسلسل، فإنه يؤكد ضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود بذاته وهو الله سبحانه وتعالى. وواجب الوجود بذاته بريء من كل نقص، وجوده أفضل وأقدم وأكمل الوجود، خير محض، وكمال محض، وحق محض، لا مثل ولا ند ولا ضد له، لا ينقسم لا بالكم ولا بالكيف، مرتبته في الوجود لذاته، هي مرتبة لا يشاركه فيها غيره.

(١) النجاة، ابن سينا، ص ٢٧١.

أما عند أرسطو فتنتهي سلسلة الحركات إلى محرك أول لا فاعلية له سوى أنه أعطى الدفعة الأولى ويبقى يتأمل ذاته، فإذا كان هذا ما ندعوه بالسببية عند أرسطو، فإنها أيضاً موجودة عند ابن سينا، ولكن الاختلاف في العلة الأولى وفعاليتها، حيث يورد في الإشارات: "كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات، كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنه إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها. لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية. فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود"^(١).

وهذا يقود إلى أن بحث الفلاسفة اليونان عن إثبات إله إنما هو بحث عن مبدأ بعيد كل البعد عن الإطار الديني، ذلك أنه يبحث في إطار الطبيعة وما تقتضيه لوجود مبدأ أول سواء كان صانع أو محرك أول، بينما يؤكد عدم تخلي ابن سينا عن معطيات معتقده الديني واجب الوجود بذاته لا علة له على عكس الممكن الذي هو محتاج في وجوده إلى علة تمنحه الوجود، وبالتالي لا بد أن يكون واجب الوجود موجود ولا يمكن فرض عدم وجوده، لأنه مفيد الوجود فيقول ابن سينا: "فكل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، والموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود من غيره، فما كان ممكناً كان معلولاً"^(٢)، وهذا ما يؤكد ثبات فكرة الواجب كتصور ذهني فهو واجب بذاته وعلة نفسه وعلة الوجود، فيقول: "واجب الوجود بذاته لا علة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة"^(٣) كما يؤكد في النجاة "أنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، ولكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً"^(٤) ويورد في

^(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ق ٣، ص ٢٧.

^(٢) ينظر: الشفاء، الإلهيات، ابن سينا الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك:

الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨ هـ)، تقديم إبراهيم مذكور، تحقيق، سليمان دنيا، سعيد زايد، يوسف

موسى، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠، ٣٤٢/٢.

^(٣) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ٣٧/١.

^(٤) النجاة، ابن سينا، ص ٢٧٢.

الإشارات: "كل جملة وكل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن أحادها... وأما الكل، بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة... فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته" (١).

ويرى ابن سينا أن الاستدلال على المعلول بالعلة أوثق وأشرف من الاستدلال من حدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، أو من الاستدلال من الحركة على وجود محرك أول "بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود، وما يجوز في العقل وجوده موجوداً أولاً واجب الوجود وجوده عين ماهيته" (٢).

وحسب ما تقدم فقد أخذت فلسفة ابن سينا طابع تجريدي حيث قدم -ومن قبله الفارابي- دليل الإمكان الذي ينطلق من الفكر والتأمل: "وكل شيء غير الأول الواحد فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه" (٣).

وبهذا يكون ابن سينا قد أرضى الجانب الفلسفي عنده، ومن ناحية أخرى حاول الاقتراب بفلسفته من الدين، أو حاول أن يفلسف الدين بالنظر والتعقل وفي هذا تمسك ببعيدته كمسلم، بالإضافة إلى أن موقفه الراض لفكرة الحدوث المتمثلة بالمتكلمين جعله عرضة للنقد وللتكفير من قبل الغزالي.

ويقول الغزالي بأن الفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود الصانع، فقد "بنوا دليلهم على الصانع على وجوب قطع سلسلة الأسباب، فالعالم وموجداته، إما أن يكون له علة، أو لا علة له. فإن كان له علة فتلك العلة لها علة، أم لا علة لها... فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال فكيف ذلك وقد جوزا حوادث قديمة لا أول لها. وإما أن ينتهي إلى طرف، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فكيف ذلك والأجسام عندهم قديمة

(١) ابن سينا، الإشارات والتبهيئات، ابن سينا، ص ٢٣-٢٧.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج. دي بور، نقله للعربية عبد الهادي أبو ريذة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ، ص ١٧٢.

(٣) الشفاء: الإلهيات، ابن سينا ٣٤٣/٢.

وليست بحاجة إلى علة" (١).

أما ابن رشد، فإنه يرى "أن أوفى البراهين على وجود الصانع ومدبر للعالم ليس الدليل السببي الذي وضعه أرسطو. ولا دليل الحدوث ودليل الجواز الذي أخذ به ابن سينا والمتكلمون، بل دليل الاختراع ودليل العناية اللذان نبه إليهما الكتاب العزيز، واللذان يتفقان مع مدارك طبقات الناس الثالث." (٢)

وحسب ما تقدم نجد أن ابن سينا رأى في إثبات وجود الله عن طريق الموجودات الأخرى ينتقص من قيمة الذات الإلهية، ولذلك فقد أراد أن يثبت وجود الله عن طريق العلة، أو بالاستناد إلى، الذات الإلهية وحدها، وبالتالي يكون قد ابتعد عن الدليل الأرسطي المتجه من المتحرك إلى المحرك الأول، ودليل المتكلمين المتجه من المحدث إلى المحدث، أو الجوهر والعرض عندهم، والقوة والفعل عند أرسطو، فما كان له إلا أن انطلق من فكرة الوجود ذاتها وهي التي تستدعي بالضرورة فكرة أو مفهوم العدم، لينتقل فيما بعد للتمييز بين نوعين من الوجود هما الوجود الواجب بذاته والوجود الواجب بغيره، ليؤكد أن العالم يبقى في مقولة الإمكان وهو بحاجة إلى موجود ينقله إلى الوجود فلزم ضرورة وجود واجب الوجود بذاته والذي وجوده عين ماهيته.

المطلب الثالث

صفات واجب الوجود بذاته:

من المسائل التي حظيت باهتمام كبير في الفكر الإسلامي، الكلامي منه والفلسفي، مسألة صفات واجب الوجود التي تعددت آراء المتكلمين والفلاسفة حولها، وقد تأثرت آراء هؤلاء بأفكار الفلاسفة اليونان التي أغنت الفكر العربي الإسلامي بما طرحته حول مسائل الوجود، وقد دفع هذا الفلاسفة المسلمين إلى إيجاد توفيق بين عقلانيتهم

(١) ينظر: ابن رشد والغزالي، التهافتان، يوحنا قمير، دار: المشرق، ١٩٨٦ ص ٢٦.

(٢) ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠، ص ٨٣.

الفلسفية، وبين الشريعة التي آمنوا بها.

وعلى ذلك فقد كان الفكر الفلسفي أمام اتجاهين متناقضين في مسألة واجب الوجود بذاته.

فالاتجاه الأول والمتمثل بالمتكلمين، ومنهم المعتزلة الذين نفوا الصفات، ومنهم الأشاعرة الذين قام مذهبهم على أساس قياس الغائب على الشاهد، "فقد تابعوا أهل السنة في إثبات الصفات الحسية مع التنزيه عن التشبيه والجسمية، واثبتوا صفات المعاني، وجزموا بأن إثبات الصفات لا يمس عقيدة التوحيد، لأن الخالق الموصوف لا يزال واحدا" (١).

أما الاتجاه الثاني والمتمثل بالفكر الفلسفي اليوناني، الذي يجعل الصلة مقطوعة بين الأول وعالم الكون والفساد. وإذا كان فلاسفة اليونان قد أعطوا صفة العقل الخير والجمال والتنظيم للإله من حيث هو الصانع عند أفلاطون أو المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو المبدأ الأول عند أفلوطين، فإننا نقف من جهة أخرى أمام الصفات الكثيرة لله عز وجل والتي قد وردت في القرآن الكريم.

وبين هذه المواقف ظهر الفكر السينوي ليقول كلمته في مسألة الصفات الإلهية ضمن فكرة التنزيه المطلق لله عز وجل بعدم انقطاعه وفاعليته في الكون وبساطته وعدم التأثير فيه، كما يرى أن حياة الباري عز وجل، لا يمكن أن تكون كالحياة في بني الإنسان التي تتم بقوتين إحداهما تدرك والأخرى تفعل، يقول ابن سينا: "الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين... أما واجب الوجود بذاته معنى الحياة واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد" (٢)، وذلك لأن علمه فعلي وسبب في صدور الكائنات عنه، فالعلم وحده يحقق الفعل والإدراك وبهما يتم معنى

(١) الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، كمال اليازجي، الدار: المتحدة للنشر،

ط١، ١٩٧٥، ص٥٨-٥٩.

(٢) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨٦.

الحياة في واجب الوجود بذاته، والعلم لا ينافي البساطة. ويقول أيضاً "إذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقتها، فهي بذاتها عقل ومعقول، فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار"^(١) يرد ابن سينا من خلال هذا النص الصفات إلى صفة العلم والإدراك وأن هذه الصفة لا تنافي البساطة، وعلى ذلك إذا حاولنا تقصي رأي ابن سينا في صفة العلم الإلهي، فإننا نرى الطريقة التي اتبعها في إضفاء صفة العلم وعدم التكثر لواجب الوجود بذاته، والكيفية التي يتم بها علم الله بالأشياء. فهل يعلم على نحو كلي أم على نحو جزئي؟

وقبل أن نبدأ بالبحث حول هذا التساؤل، سنلقي الضوء على صفة الوحدة للذات الإلهية ونفي الكثرة عند ابن سينا حيث يقول: "ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقتها، فهي بذاتها عقل ومعقول، فقد فهمت كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار وأيضاً فإنه ليس تحصيل الأمرين لاعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته، وإن ماهية مجردة هي ذاته له وههنا تقديم وتأخير في تقديم المعاني، الغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة، فقد بات أن كونه عاقلاً ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة"^(٢)، فابن سينا ينطلق في بحث الصفات من خلال قوله بوحدة الوجود والماهية بالنسبة لله تعالى؛ أي أن ماهية واجب الوجود بذاته هي عين ذاته، ومن خلال هذه الفكرة بأنه يدرك الأشياء على نحو كلي وكأنها معنى واحد، فهو يعقل الأشياء بشكل كلي، بحيث تكون العلاقات بين الموجودات مدركة في عقل واجب الوجود على شكل كلي حيث أن جميع الصفات عند ابن سينا

(١) نفس المصدر، ص ٢٨١.

(٢) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨١.

ترتد إلى صفتين أساسيتين هما العلم والإدراك للشيء من عقلٍ مجردٍ وخالٍ من المادة تماماً، بحيث يبقى في بساطته، وتكثر هذه الصفات بالتالي لا يعني تكثراً في ذاته: "فعلم واجب الوجود لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم بل ذلك كله لا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق" (١).

وهنا نرى أن ابن سينا يحاول الإبقاء على وحدة واجب الوجود بذاته وذلك بما يتناسب مع اعتقاده الديني، ولذلك نجد لديه الكثير من النصوص التي تؤكد هذه الفكرة كقوله: "لا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن يكون اثنان ليس هذا وذاك، ولا ذاك وهذا، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته بالآخر" (٢) كما يورد في الإشارات "لو التأم ذات واجب الوجود من شئئين أو أشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود، فوجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم" (٣)، وعلى ذلك فإن واجب الوجود بسيط واحد لا يتجزأ فهو ماهية عقلية محضة، وماهية عين وجوده، فوجوده محض، ويقول في ذلك "فالأول له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته... وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه الكثرة البتة" (٤).

وهكذا فقد رد ابن سينا صفات المعاني كلها إلى صفة العلم بما لا يتنافى مع وحدة الذات الإلهية، فتعدد الصفات لا تحدث في الذات الإلهية التكثر من حيث أن هذه الصفات، صفات سلب أو إضافة "لكننا نعني بقولنا أنه واحد في الذات لا يكثر إنه

(١) نفس المصدر، ص ٢٨٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦٧.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ق ٣، ص ٤٤.

(٤) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨١.

كذلك في ذاته ثم إن تبعه إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم الذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا أجزاء منها" (١).

وعليه فإن صفات المعاني الواجبة لله تعالى ليست زائدة عليه بل هي عين الذات، ويقول جميل صليبا في ذلك: "إن إله ابن سينا خير وكمال وعقل، إلا أن هذا العقل لا يتجلى للكائنات إلا لكماله وهذا العقل لا يعقل الجزئيات إلا لعقله لذاته" (٢)، فعملية التعقل عند الإله السينوي تتم من خلال تعقل نظام الخير الموجود في الكل، حيث يقول: "فلا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة وبريئة من كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال فهو في كثرة تركيب أو مزج، فيحدث وحدة في كثرته" (٣)، ويورد في التعليقات: "وواجب الوجود مع إحاطة علمه بالجزئيات ونظام الموجودات على وجه كلي فلذلك يعلم أن نظام العالم هو نظام واحد، إلى هذا النظام المعقول، فيكون قد أحاط علمه به على وجه كلي" (٤).

وبعد أن أثبت ابن سينا وحدة الذات الإلهية رغم تعدد صفاته، نراه يقرر علم الله بالأشياء علماً كلياً، إلا أن هذا لا يعني عند ابن سينا عدم معرفة الله بالجزئيات، وإنما علمه بالأشياء يكون عن طريق علمه وإدراكه لها من حيث هي كلية، ومن حيث أنه مبدأ أول للأشياء وعلة لها، وبالتالي فإنه علمه بالجزئيات ليس علماً زمانياً فيقول: "الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كليٍّ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثال ذرة في السماوات ولا في الأرض" (٥)، كما يورد في الإشارات والتنبيهات: "الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب

(١) الشفاء: الإلهيات، ابن سينا، ٣٤٣/٢-٣٤٤.

(٢) من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا، ص ١٠٠.

(٣) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨١.

(٤) التعليقات، ابن سينا، ص ١٤.

(٥) الشفاء: الإلهيات، ابن سينا، ٣٥٩ / ٢.

بأسبابها"^(١)، وقول ابن سينا في علم الله علماً كلياً جعله عرضة للنقد والتكفير من قبل الغزالي حيث رأى أن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، لأنه يعلم بنوع كلي... فإن العلم يتبع المعلوم تغير العلم، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة، والتغير على الله تعالى محال"^(٢)، إلا أن ابن سينا، وبنفيه لعلم الله الجزئي زمانياً، إنما كان يهدف منه إلى نفي التغيير في ذات الله عز وجل، والمراد من ذلك هو التنزيه للذات الإلهية عن إدراك المحسوس المتغير، ولكي لا يحدث في ذاته التغيير فيقول: "ويعقلها بعقله لأسبابها، إذ أن الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، والأول يعلم الأسباب ومطابقتها ويعلم ضرورة ما يتأتى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات... فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية وهذا العلم لا يمكن أن يؤدي إلى تغير في ذات واجب الوجود لأنه يعلمها على نحو كلي من حيث هي أمور كلية أي من حيث لها صفات"^(٣).

وعليه، فالله مبدأ الكل، ومن خلال إدراكه وعلمه للكلي يعلم الجزئي المتغير في الزمان، وإلا لو أنه يعلم الجزئي لكان علمه بها اليوم غير علمه بها غداً وهذا مما يتنافى مع بساطة واجب الوجود بذاته، وعدم التكثر فيه، فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً لكان علمه متغيراً، ويؤكد ذلك في الشفاء: "الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمة فهو بعيداً أن يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه"^(٤)، وفي هذا القول إشارة لأن هنالك فرقاً كبيراً بين العقل الإلهي بعلمه وإدراكه والعقل الإنساني، وهذا مما

(١) الإشارات والتبهيئات، ابن سينا، ص ٢٨٦.

(٢) ابن رشد والغزالي، التهافتان، يوحنا قمير: ص ٦١.

(٣) الشفاء الإلهيات، ابن سينا، ٣٥٩/٢-٣٦٠.

(٤) الشفاء: الالهيات، ابن سينا، ٣٦٢/٢.

دفع ابن رشد للدفاع عن الفلاسفة أمام نقد الغزالي حيث أنكر عليه وعلى المتكلمين تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الآخر، حيث يطلقون اسم العلم على الله والإنسان باشتراك الاسم فيقول ابن رشد: "لما وقفوا بالبراهين أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل يتعلق بالموجود، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله، إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم، وإذا وجب أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها، وإما أن يتعلق بالموجودات على وجه اشرف، من جهة تعلق علمنا بها، وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود"^(١).

وهكذا نجد بأن نظرة المتكلمين بتشبيه علم الخالق بعلم المخلوق تأتي منسجمة في إثباتهم لواجب الوجود بقياس الغائب على الشاهد وكما نجد بأن نظرة ابن سينا في العلم الإلهي من حيث هو كلي، تأتي أيضاً منسجمة مع دليله في إثبات واجب الوجود، حيث انطلق في هذا الإثبات من فكرة الوجود بذاتها، أي أن طريقه عقلي بحت، فعلم الله علم كلي أي أنه تعقل صرف حيث لا مخالطة للمادة، أما في العلم البشري فلا بد حسب فلسفة ابن سينا من قوى عارفة كالإحساس والتخيل، وبذلك يكون ابن سينا قد نزه الله المتعالي عن الزمان، حيث أن الزمان يتبعه تغير فيقول في التعليقات: "فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً... كان علمه متغيراً"^(٢)، وكذلك يورد في الشفاء: "إذ لو قيل أن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلاً زمانياً، منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقلها عقلاً زمانياً منها أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص، لم تكن

^(١)تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد

الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٧٠٣-٧٠٤.

^(٢)التعليقات، ابن سينا، ص ١٣.

معقولة بل محسوسة أو متخيلة" (١)، وبما أن الله عند ابن سينا عاقل ومعقول فإن كل ما يتعقله يصبح واجباً، يقول في الإشارات: "فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة" (٢). ويؤكد في التعليقات: "سبب وجود كل موجود هو أنه يعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً" (٣).

وهذا ينسجم مع التفرقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره والممكن بذاته وهنا تظهر الصلة بين الله والعالم، حيث يبقى ابن سينا أميناً لنسقه الفلسفي في الربط المنطقي المتصور في الذهن المجرد بين واجب الوجود بذاته وصفاته وكيفية علمه بالأشياء، وبين الربط الفيزيقي والميتافيزيقي عبر مفهوم كلي أولي مستنبط وهو الوجود.

وعلى الرغم من أن الغزالي قد وجه نقده لابن سينا على أنه كان مشائياً متأثراً بأرسطو، إلا أن ابن سينا المشائي اتبع منهجاً أرسطياً منطقياً، وتوصل من خلال هذا المنهج في نهاية المطاف إلى إثبات حقائق دينية بطريقة عقلية كان الهدف منها إيجاد التوافق بين الفلسفة والشريعة؛ ففي حين نرى أن المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو هو فعل محض لا يعقل إلا ذاته: "أما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيء واحد، فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول، وبالجملة فجميع الأشياء القريبة من الهيولى فمعنى العقل فيها والمعقول واحد" (٤)، نجد أن فكرة التعقل التي أخذ بها ابن سينا عن أرسطو اتخذت اتجاهاً آخر، حيث أصبح واجب الوجود بذاته عقل فاعل: "فإذا كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغاية والغرض" (٥)، وهذا يتناسب مع طبيعة اعتقاده الديني من حيث أن الله هو العقل المدبر والمبدع لهذا الكون، وكونه

(١) الشفاء: الإلهيات، ابن سينا، ٢ / ٣٥٩.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتبهيئات، ابن سينا، ق ٣، ص ٢٧٥.

(٣) التعليقات، ابن سينا، ص ٢٩.

(٤) مقالة اللام، (من كتاب ما بعد الطبيعة) أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق عبد

الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٤٧، ١ / ١٠.

(٥) التعليقات، ابن سينا، ص ٧١.

متصفاً بصفاتٍ كثيرة، وإن هذا لا يتعارض مع فهم ابن سينا كونه واحداً غير متكرر، بسيطاً غير متجزئ، وبالتالي فقد حقق ابن سينا بهذه الفكرة، التي تدل على عقلٍ متبصر، نوع من التوازن بين من قال بقياس الغائب على الشاهد، وبين الفكرة القائلة بأن الله عقلاً وعاقلاً ومعقولاً وهي الفكرة الفلسفية الأرسطية، وذلك بأن نزه الله سبحانه وتعالى برد الصفات كلها إلى صفة العلم: "فواجب الوجود معقول، عقل أم لم يعقل، معشوق عشق أم لم يعشق، لذيد شعر أم لم يشعر"^(١)، ويورد في عيون الحكمة: "وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد أو لواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسياً لا عقلياً"^(٢)، كما يشير في الشفاء: "ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، فإنه يعقل ذاته وما توجهه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتنبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده"^(٣)، ويشير في كتابه الإشارات والتنبيهات للعناية الإلهية بهذا الكون بقوله: "فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل"^(٤).

ومما تقدم نجد أن ابن سينا حاول التوفيق بين التراث الأرسطي وبين التراث الإسلامي، فالله عقل وعاقل ومعقول، حيث أقام مذهبه الفلسفي حول صفة العلم الإلهي على أسس فلسفية لم يرض بها علماء الكلام مما جعله في موقع الشبهة من قبل الغزالي، إلا أن ابن سينا كان يعمل جاهداً لأن يقيم مذهباً فلسفياً يرتضيه عقله وقلبه معاً، فاستدل على الواجب بذاته وصفاته، مميّزاً بين الإدراك العقلي والحسي: "الوجود وجودان: عقلي وحسي، والعقليات نفس معقوليتها وجودها والحسيات نفس محسوسيتها وجودها. اللوازم هي الهيئات العلمية ولو أنها كانت موجودة في ذهنك لم يكن وجودها في غير ذهنك غير معقوليتها، فإذا قد صدرت عن واجب الوجود بذاته مجردة فوجودها

(١) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨٢.

(٢) عيون الحكمة، ابن سينا، ص ٥٨.

(٣) الشفاء: إلهيات ابن سينا، ٢ / ٢٦٣.

(٤) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص ٢٩٨.

معقوليتها"^(١)، ومفرقاً بين الكلي والجزئي وما يداخله الزمان وما لا يداخله الزمان، ومن ثمة ينزل بطريق هابط نحو عالم الكون والفساد عبر عالم المعقول، وهذا ما نسميه بالفيض الذي سنقوم ببحثه عند ابن سينا استكمالاً لانطلاقته من الوجود، وكأنه يبدأ بالوجود "وجود الواجب بذاته" وينتهي بالوجود أيضاً (وجود الواجب بغيره) أي الممكن بذاته، حيث يظهر التماسك في مذهب ابن سينا الفلسفي، وتظهر العلاقة بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة ضمن تصور ذهني فلسفي إسلامي، إلا أن ابن سينا كان يعمل جاهداً لأن يقيم مذهباً فلسفياً يرتضيه عقله وقلبه" ومفرقاً بين الكلي والجزئي وما يداخله الزمان وما لا يداخله الزمان من ثمة ينزل بطريق هابط نحو عالم الكون والفساد عبر عالم العقول.

المطلب الرابع : نظرية الفيض:

لقد كانت العلاقة بين الله والعالم من المسائل الهامة والشائكة التي تناولها الفلاسفة بالبحث لتفسيرها، حيث أن هذه العلاقة تتمحور أو ينتج عنها عدة مسائل لا بد من تحديدها كالعلاقة بين الواحد والكثير، والمادي واللامادي، والقديم والحادث. وقد تمت دراسة هذه النظرية وفق مناهج مختلفة، فمرة ينظر إليها نظرة طبيعية علمية كما قدمها فلاسفة الإغريق، ومرة يتوجه النظر إليها ضمن مفاهيم دينية، مما زاد من دقة هذه العلاقة وصعوبة بحثها وذلك ما نراه في الفلسفة الإسلامية، وكانت نظرية الفيض هي الحل لكل من هذه الإشكاليات التي جاءت نتيجة طبيعية لحل إشكالية العلاقة بين الله والعالم، ويرى عاطف العراقي "أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضي لنفسه القول بالفيض"^(٢). وقبل الخوض في بحث الفيض السينوي سنلقي الضوء على بعض مصادر هذه النظرية.

فأرسطو مثلاً من الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات

^(١)التعليقات، ابن سينا، ص ١٩١-١٩٢.

^(٢)ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي، دار: المعارف، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١١٠.

أزلية، وأن الله قديم بالذات والزمان؛ أي أنه لم يخلق العالم، وكذلك نظرية المثل، ورأى أفلاطون في النفس، حيث أن النفوس تشرف على حركة الأجرام السماوية، وفي هذا اتجاهٌ روحيٌّ يتماشى مع اتجاه الفلاسفة المسلمين، إلا أن المصدر الأساسي لهذه النظرية هو أفلوطين الذي قال بالصدر، حيث أن الوجود الحقيقي هو الأول ومن ثم العقل ويليه النفس، أما الأول فهو متعالٍ عن كل الصفات، مطلق، لا متناه، مبدأ الوجود وعلته. وهذا قاده للتساؤل عن كيفية صدور الكثير عن الواحد، والجواب كان الفيض، يقول أفلوطين: "فالكائن الماورائي لا يستطيع أن يتوقع ضمن ذاته بانكفاء أناني. فالإبداع هو عمل يحدث بالضرورة لدى كل الكائنات الماورائية.. هكذا يبدع الله بالفيض، وهكذا لا تجمد الأنفس، بل هي مدعوة بطبيعتها إلى الإبداع"^(١).

وهكذا فإن نظرية الصدر عند أفلوطين ترجع الوجود كله إلى للعالم العقلي؛ فالله عند أفلوطين لم يخلق العالم مباشرة، لأن الخلق عمل، والعمل يستدعي التغير، والله لا يتغير، بل إن تفكير الله في ذاته نشأ عنه فيض، وتكوّن العالم من الفيض، وأول شيء انبثق من الله هو العقل، ومن العقل انبثقت نفس العالم، أو النفس الأولى، ومن هذه النفس انبثقت النفوس الجزئية أي النفوس البشرية وغيرها، وأما المادة عنده فإنها سلب للوجود.

كما كان للغنوصيين^(٢) أيضاً الأثر في الفلسفة العربية، فقد قالوا بأن "الله أسمى من أن يتصل بالعالم، ولذلك خلق وسطاء من الملائكة ليتصلوا به ويعنوا بأمره، وأقرب

^(١) أفلوطين رائد الوجدانية، غسان خالد، ص ٦٩، ٦٦، ٨، ٤. ت ٥-٤-١. ت ٥-٤-٢.

^(٢) 'الغنوصية' Gnose كلمة يونانية تعني 'المعرفة'، اصطلح الدارسون على استخدامها لوصف عدد من الحركات الدينية في العالم الروماني القديم، كثيرٌ منها لا صلة له على الإطلاق بالمسيحية. وهي تيار ومذهب فكري مُعقّد ذو فلسفات باطنية، بذل جهده لاكتساب المعارف الفلسفية الوثنية، مُهملاً الوحي الإلهي كأساس لكل معرفة لاهوتية، ومُفسراً إياها تفسيراً مجازياً خالطاً بين النظريات الفلسفية الوثنية مع العناصر الذي نقلها مع العبادات الشرقية، مكوّناً بذلك نظريات وفلسفات غريبة. لهذا فإن كل شكل من أشكال الغنوصية يشمل بعض الفكر اليهودي إلى جانب الغنوصية الوثنية،

هؤلاء الملائكة إلى الله هو اللوغوس... وقد ظهر الغنوصيون في القرن الثاني للميلاد، إلا أن آراءهم هذه كانت موجودة في النصف الأخير من القرن الأول ويقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل من جملة المؤثرات التي لعبت دوراً في مسارب الفكر الإسلامي منذ وقت مبكر الغنوصية"^(١).

وقد كان الفارابي أول من قال بالفيض بين الفلاسفة المسلمين، حيث أنه رفض ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية، خاصة أن الأول لا يعلم إلا ذاته وهو فوق العالم والعقل ولا اتصال بينه وبين العالم، كما أنه رفض فكرة اتصال النفس بالعقل الأول.

وهكذا وجدوا أنفسهم أمام مشكلات عويصة هي: كيف يتغير الذي لا يتغير فيصبح فاعلاً بعد أن كان غير فاعل؟ وكيف تصدر الكثرة عن الله وهو بسيط لا تركيب فيه؟

وما هو الحل الذي لا يتعارض مع كمال الوحدانية المطلقة التي كانوا يؤمنون بها؟ فالفارابي أخذ بفكرة العقول عن أرسطو وفكرة الفيض عن أفلوطين ومن ثم أعطاهم مضموناً جديداً لتتناسب مع بنية الفكر الإسلامي؛ فبدل مضمون فكرة العقول التي كانت تشير إلى الوثنية، وأن الموجد الأول لكل موجود هو الله سبحانه وتعالى، حيث أن تعقل

ويبدو أن العهد الرئيسي للغنوصية هو الرؤى اليهودية وأفكارها عن العالم السماوي، بالإضافة إلى نظرية ثنائية الكون والخلق - المنقولة نوعاً ما عن (إيران) والتي تضع الله وأعماله "الصالحة" من جهة قبالة العالم وأعماله "الشريرة" من جهة أخرى، لهذا خرجت الغنوصية بمبدأ التعارض القائم - والدائم - بين الروح والمادة (الجسد). وهكذا خلع الغنوصيون على الفكر اللاهوتي طابعاً غنياً باستخدام المنطق، وبهذا يصح القول أنهم أسسوا اللاهوت العلمي أو 'علم اللاهوت'. ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، ص ١٣٣

(١) ينظر: دراسات في الفكر الفلسفي والإسلامي، حسام الالوسي، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٨-١٠٠.

الإله لشيء يعني إيجاده وإبداعه أما الكثرة فإنها بتعدد الوسائط، والموجودات تتعادل بالرتبة والشرف حسب قربها وبعدها من المبدأ الأول الذي صدر عنه العالم صدور منهج ووجود: "العقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود في ذاته، وبعقله الأول وجب عنه إشراق، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك... وفي المبدع الأول اثنية يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصورة علة لوجود المادة وربما بالفعل والفاعل استبقى أحدهما بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته، لا يصدر عن الواحد إلا واحد... ثم عقل العقل الرابع الأول والثاني والثالث فحصل منه عقل ونفس هو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذي يقال له معطي الصور، وهو الأول على الدوام ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول وبعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية"^(١).

وعلى ذلك فإن الفيض الأفلوطيني يعتبر أن كل ما في الوجود يرتد إلى الأول ضرورة، حيث أن الموجودات صدرت عنه ضرورة في نظام تنازلي متدرج: "الكائنات السماوية هي الأولى التي تتلقى الحياة من العالم المعقول بسبب استعدادها الأقوى للمشاركة فيها. أما الكائنات الأرضية فهي الأخيرة بسبب طبيعتها وبعدها عن الكائن اللامادي. إنها إذاً أقل مشاركة للنفس"^(٢).

وإن هذا الفيض لا عن إرادة لأن الإرادة تنتهك وحدانية الله، فالعالم المادي كله وجد عن طريق الفيض من المبدأ الأول بوسائط العقول الفلكية.

فالأفلوطينية ترى أن كل ما هو مادي هو إمكانية، وإن الفكر هو الذي يخلق العالم

^(١) شرح رسالة زينون الكبير، للفارابي، ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٤٥-١٩٢٦، ص ٧-٨.

^(٢) أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، غسان خالد، عويدات للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ١٥٢..

الواقعي لهذه الإمكانية وهي موجودة بالقوة. أي أنها ذات وجود أزلي.

أما ابن سينا فعمد إلى التقسيم الثلاثي للموجودات: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود، وعلى ذلك فالموجودات تبقى في طور الإمكان إلى أن تجد من ينقلها إلى الواقع الفعلي، حيث يكون واجب الوجود بغيره هو الوساطة بين واجب الوجود بذاته وبين الممكن الفعلي، أما في مشكلة صدور الكثرة والتعدد عن الواحد فيرى بأن سبب الكثرة في العقل الأول اعتبارية ترجع إلى اعتبار وجوده مرة وإلى اعتبار علمه مرة، حيث أن الصادر عن الأول الواحد هو العقل، أما الفيض فليس لغاية، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، كما أنه ليس على سبيل القصد لأن المقصود أسمى من القاصد، كما أنه ليس على سبيل الطبع لأن الله عقل محض يعقل ذاته ويعقل ما يلزم عنه.

استند ابن سينا على نظرية الفيض الفارابية بمبادئها وطريقها، وكذلك عدد العقول والأفلاك وطبيعتها، إلا أنه أفاض في تفصيل النقاط فجاءت نظريته أكثر تماسكاً حيث يرى أن الوجود ينقسم إلى ممكن وواجب، وأن "الواجب بذاته هو الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه"^(١).

أما المبدأ الثاني لهذه النظرية فهو قوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: "قبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ... المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة"^(٢).

أما المبدأ الثالث لهذه النظرية فهو أن علة الوجود هو تعقل الله فيقول: "إنه إذا

(١) النجاة، ابن سينا، ص ٢٦١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣١٢.

عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها" (١).
فإذا كان الفيض الفارابي ثنائي فقد أصبح عند ابن سينا فيضاً ثلاثياً، إلا أنه
يبحث في نفس التساؤل المطروح وهو كيف تنشأ الكثرة عن الواحد، وكيف يصدر القديم
عن الله ﷻ، وهل هو بالقصد أم بالطبع؟

لقد تابع ابن سينا نظرية الفيض الأفلوطينية لإبعاد الكثرة عن الواحد، ومن ثم
القول بالموجود الأول الذي يفيض عن الله تعالى. والسؤال هنا بما يختلف الموجود
الأول عن الله؟

يقول ابن سينا: "الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل
بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثانٍ) وبما يعقل ذاته (كواجب بالأول) يلزم
عنه صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة
المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل
الفعال) واهب الصور" (٢).

وعلى ذلك فإن ابن سينا استند في نظرية الفيض إلى جملة من المبادئ وهي:

١- الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ويقابله على الترتيب (الله والعالم).

٢- القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٣- علة الوجود هو تعقل الله.

وفي ذلك نجد ابن سينا والفارابي يقولان: بتعقل الله لذاته الذي تم به صدور العالم
من خلال تلك المبادئ، فالفارابي يقول: "أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في
الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود" (٣).

(١) نفس المصدر، ص ٢٨٣_٢٨٤.

(٢) ينظر: النجاة، ابن سينا، ص ٣١٣_٣١٤.

(٣) رسائل الفارابي الفلسفية، (الدعوى القلبية)، ص ٣.

كذلك الفيض السينوي فإنه ليس على سبيل الطبع كما في الأفلوطينية بل (أن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه).

وقد زاد ابن سينا ذلك تفصيلاً: "فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها، على ما علمت، علم وقدرة وإرادة"^(١) كما يؤكد ابن سينا على جوهرية الموجود الأول فيقول: "لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية، ولا أن يكون مادة اظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً"^(٢).

فابن سينا يرى أنه لكي يصدر العالم عن الله تعالى؛ أي الكثير المتعدد عن الواحد، لابد من فكرة الوساطة التي تجلت بالعقول بدءاً من الصادر الأول الذي هو العقل الأول الجوهر المجرد من المادة وهو الأشرف، حيث يتبع ابن سينا التفضيل في تراتبية الموجودات فيقول: "تحت كل عقل فلك بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه... والأفضل يتبع الأفضل"^(٣)؛ فالعقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذاً موجودة عند الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل "لأن تحت كل عقل فلك بمادته وصورته التي هي النفس وعقلاً دونه... والأفضل يتبع الأفضل"^(٤).

أما بالنسبة لتعليل الكثرة وصدورها عن الواحد، فقد لجأ ابن سينا إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ليستخدم الإمكان في توليد الكثرة، فكان لديه الممكن بذاته الواجب بغيره، حيث يقول: "أنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستقداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذا علمت أن كل جسم ممكن في حد نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه

(١) النجاة، ابن سينا، ٣١١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣١٢-٣١٣.

(٣) نفس المصدر، ٣١٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٣١٣-٣١٤.

لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة... إن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل، لأن تحت كل عقل فلماً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود (النفس، الفلك، العقل) وهكذا حتى العقل العاشر" (١).

فالعالم - عند ابن سينا - ينقسم إلى عالم علوي يشمل المبدأ الأول والعقول المفارقة، والعالم السفلي والذي يتكون من الاستقصات الأربعة الماء والهواء والنار والتراب، ومن القوى الطبيعية السارية في الأجسام، كما أنه جعل لكل فلك نفس تحركه فيقول: "إن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل" (٢).

وحسب ذلك فإن الخلق من العدم غير وارد في التصور السينوي حسب مقولات الممكن بذاته وبغيره يقول ابن سينا "فالمعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود... وليست الكثرة عن الأول... فإمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده" (٣).

وقدم الغزالي نقده للفلسفة الفيضانية من خلال أن إثبات صانع للكون لا يتفق مع القول بنظرية تقول بالصدور لأن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختياره، لكنه عند الفلاسفة يصبح العالم لازماً من الله لزوم المعلول من العلة وهو لزوم ضروري يقول الغزالي "وعندكم أن الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته، بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار، بل لزم الكل ذاته، كما يلزم نور

(١) نفس المصدر.

(٢) الشفاء: الإلهيات، ابن سينا، ٣٨١/٢.

(٣) النجاة، ابن سينا، ص ٣١٣.

الشمس" ^(١)، وأيضاً "الفعل عبارة عن الأحداث، أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، لكن العالم عند الفلاسفة قديم أي موجود أزلاً، فكيف يكون العالم فعلاً لله... ويسأل الغزالي الفلاسفة أيضاً: إذا زعمتم أن العالم قديم، لم يحدث بإرادته، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته؟" ^(٢) ولهذا تناول ابن رشد الفيض بالنقد من خلال التمييز بين عالم الشهادة وعالم الغيب، حيث يرى بأن هذا المبدأ لا يصدق إلا في عالم الشهادة فيقول: "وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد، يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم، وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشهادة فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول" ^(٣).

مما تقدم نجد أن الأساس الذي قامت عليه هذه النظرية عند ابن سينا هو بالاستناد على مفهومي الممكن والواجب هذه النظرية التي خالفت المعتقد الديني حول فكرة الخلق من عدم التي يقرها القرآن الكريم كما نقدها الغزالي، ومن جهة أخرى مخالفة للفلسفة حيث يرى ابن رشد بأن الفارابي وابن سينا وغيرهم ظنوا أن "كتاب اثولوجيا ليس لأرسطو وإنما مقتبس من تاسوعيات أفلوطين التي جمعها الاسكندر الأفروديسي والكتاب في جملته يصور التربية الروحية عند أفلوطين" ^(٤).

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه النظرية لا تخلو من بعض الإيجابيات؛ فحسام الألوسي يرى "أنها تمثل انتصاراً للسببية والحتمية، والخط العلمي، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالأشاعرة مثلاً، كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية الميكانيكية وأبانت

^(١)تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور

سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط/٦ (د.ت)، ص ١٨٦.

^(٢) نفس المصدر، ص ١٨٤.

^(٣)تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٢٩٨.

^(٤)أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، ط/٢، ١٩٦٦م ص ٢٦-٣٠.

قصورها في تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديين لحلها على أسس جديدة ظهرت مع المادية الديالكتيكية والفلسفات المادية الأخرى" (١)، في حين نظر عابد الجابري لمثل هذه الفلسفة السينوية الفيضانية على أنها توظيف جديد للفلسفة الفارابية، لأنها عند الفارابي ذات هدف إيدولوجي تجلى بالمدينة الفاضلة، أما عند ابن سينا فهي نظرية معرفية فيقول: "لم يصف الشيخ الرئيس أية عناصر جديدة إلى هذه المنظومة، ولم يحذف منها أي شيء، وبالتالي لم يتم بإجراء أي تغيير في هيكلها العام، كل ما فعل هو أنه أبرز عناصر معينة محملاً إياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة في حين أهمل عناصر أخرى ناقلاً إلى ميدان القوة ما كانت تحمله بالفعل" (٢). وكذلك نظر جميل صليبا إلى نظرية الفيض بشكها العام على أنها "جمع لعدة عناصر، أقوال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والمنجمين" (٣).

حيث أن فكرة التجسيم تتعلق بالفيض السينوي من حيث أنه جعل الأجرام السماوية تحس وتتخيل بالإضافة لدورها في عملية التعقل، وذلك أن كل عقل يفيض عنه نفس وجرم فلكي، وهنا يظهر تحول ابن سينا وانتقاله من التصور العقلي أو القسمة العقلية للوجود إلى قسمة انطولوجية، وهذا ما ذكرناه سابقاً في قسمة الوجود إلى ممكن وواجب والذي استخدمه ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته_ حيث تصدر الموجودات على هيئة فيض بتوسط العقل الأول الصادر عنه مع بقية العقول التي صدرت بعضها عن بعض، أما الأول فهو الواحد من كل جهة الحق وبعدها أتت مراتب للموجودات، أما العقل الأول فهو ما يبدعه الأول البسيط والذي هو فوق الكمال والتمام، حيث صدر هذا العقل الأول بدون واسطة ومن ثم يتأمل العقل باريه فيمتلئ نوراً وبهاءً فيفيض عليه قوى

(١) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، حسام الدين الأوسى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٥٨.

(٢) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، دار: الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٣٣.

(٣) من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا، ص ٩٧.

كثيرة، حيث فاضت كل الأشياء في العالم السفلي والعلوي منه ولكن بتوسط العقل الأول الصادر عنه بدون توسط، أما الصادر الثالث فهي النفس الكلية، حيث أنها أقل مرتبة من العقل لأنها مبدعة عنه، وهي كمال لصورة الفلك الأقصى، فامتألت النفس نوراً بتحريكها للأعلى، وبتحركها للأسفل صدرت الطبيعة وبتوسط الطبيعة صدرت الأشياء الواقعة في عالم الكون والفساد وهي العالم السفلي بما يحتويه من نبات وجماد وحيوان وهي الأدنى مرتبة، فيكون الفيض السينوي ثلاثي حيث أن كل عقل يصدر عنه عقل ثانٍ وجرم الفلك الأقصى وصورته التي هي النفس، فيكون هنالك ثلاثة أشياء في الوجود تحت كل عقل، فالعالم عند ابن سينا ثمرة للفيض يتوزع في السماء حيث عقول الكواكب الثابتة والمتحركة وبين الأرض والتي هي مركز عالم ما تحت القمر والعقل الفعال هو الذي يعني بعالم ما تحت فلك القمر من حيث أنه واهب والصور وفي هذه الفكرة إشكالية كبيرة لأنها لا تتفق مع في الفكر الإسلامي لأن الأول أي الله سبحانه وتعالى هو الذي له التأثير على الموجودات معاً وهو الخالق والمتصرف بكل شيء، وبالتالي فإن إدخال العقل الفعال للتأثير في الموجودات يعتبر إخلالاً بمفهوم الخلق الإسلامي فهذا العقل الأخير تصدر عنه مادة الأشياء الأرضية والصور والنفوس الإنسانية كما أنه يصل العالم العلوي بالعالم السفلي وكما يفيض منه العلم والوحي على الأنبياء حيث يقول: "إن وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا الذي نسميه العقل المجرد"^(١).

وهكذا فالعقول المفارقة كثيرة العدد إلا أنها ليست موجودة معاً في ذات الإله بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول الذي منه تبدأ الكثرة من حيث اعتبار عقله لذاته ولباريه ومن هنا تنشأ الكثرة. تنشأ الكثرة وبالتالي تحل مشكلة صدور الكثرة عن الواحد، فتكون عملية الخلق صادرة بالضرورة عن الله صدور المعلول عن العلة.

^(١)النجاة، ابن سينا، ص ٣١٥.

وحسب ما تقدم فإن نظرية الفيض السنيوية هي امتداد لفكر فيض قديم بدءاً من أفلاطون مروراً بالأفلوطينية إلى الفارابي، إلا أنها أخذت مفهوماً مختلفاً عند ابن سينا من حيث كان محتواها معرفياً خاصة وأنه ركز على استخدام المفاهيم العقلية بدءاً من تأمله لفكرة الوجود ذاتها، إلا أننا نجد تناقضاً بين تصور عقلي مجرد وحسابي، ومن ناحية أخرى إعطاء الكواكب نفوساً حية، هي مصدر الحركة، كذلك "أعطى لأجسام السماويات تأثيراً في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها إلى هذا العالم، ولأنفسها أيضاً في أنفس هذا العالم، وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام بالكمال والصور حادثة عن النفس الغاشية في الفلك أو بمعونتها"^(١) أما عالم ما تحت فلك القمر فما عليه إلا أن يسلك الطريق صعوداً كتشبهه بالعالم الأعلى، وتكون له القدرة على ذلك بقدر ما يصله من تأثيرات من العقل الفعال واهب الصور حيث تتكون الاستقصات وتتهياً لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب أن يكون المقابل ضرورة. وسنجد خطأً بين مفاهيم فلسفية وأخرى دينية وإن دل هذا الخلط على شيء فإنما يدل على محاولة للجمع بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة ضمن منظومة فلسفية متكاملة لا تخلو من التناقض، ورغم ظهور تناقضات بين الطرفين الفلسفي والديني، إلا أننا إذا نظرنا في مجمل النظرية نجد أنها منظومة فلسفية متكاملة المنهج من خلال الابتداء بفكرة الوجود التي تحوي معاً الوجود الإلهي والوجود الطبيعي.

المطلب الخامس : صفة الكلام :

ذهب ابن سينا إلى أن كلام الله تعالى ليس صفة قائمة بذاته تعالى، وليس له وجود خارج نفوس العباد ، فليس لله كلام أنزله بواسطة جبريل عليه السلام على أنبيائه الذين اصطفاهم برسالاته .وزعم أن الكلام هو ما يفيض على نفس النبي من العقل الفعال أو من غيره ، وأن الله تعالى لم يكلم موسى عليه السلام تكليماً

^(١) من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا، ص ٩٨.

، إنما كلمه من سماء عقله بما أحدثه في نفسه من كلام، لم يسمعه موسى
العليه السلام من خارج نفسه. فالمتكلم - عندهم - حقيقة هو النبي، أما الله تعالى فهو
متكلم مجازاً بما خلقه في نفس النبي من ألفاظ . فإله لم يتكلم بصوت يسمعه
النبي من خارج نفسه ، أي لا حقيقة لكلام الله في الخارج. (١)

(١) ينظر: الرسالة العرشية في حقائق التوحيد واثبات النبوة ، الحسين بن
عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى:
٤٢٨هـ)، تحقيق وتقديم : ابراهيم هلال، القاهرة : دار النهضة العربية، القاهرة،
ط/١، ٢٠٠٨ ص ١٢، رسالة في اثبات النبوات ، الحسين بن عبد الله بن
سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، دار
النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩١، ص ٧٥ ، الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،
ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م ، ص ٨٤، نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح تاج الدين عبد
الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار
الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤ ط/١، ١٤٢٥ هـ، ص ٢٩٣ ، إغاثة اللهفان ، لابن القيم الجوزية،
٢٨١/٢، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن
سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان
البعلي شمس الدين، ابن الموصلية (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة -
مصر، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٢٨٨/٢، ٣٢٩، شرح القصيدة النونية محمد بن أبي بكر بن أيوب
بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، شرحها: محمد خليل هراس، مطبعة الإمام،
القاهرة، ١٣١/١، شرح العقيدة الطحاوية، العقيدة الطحاوية، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد
الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ) شرح: صدر الدين
محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعى الصالحى الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)،

ولتوضيح معنى كلام الله عند ابن سينا ننقل بعض أقواله التي جاءت في مؤلفاته، ومؤلفات العلماء المطلعين على مذهبه الفلسفي.

يقول ابن سينا : " فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ، ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها ، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة القلم النقّاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعّال والملك المقرب هو كلامه. فالنبي يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك ، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغاً فتنتش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحي، لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان ، فيتصور في نفسه الصافية المُلقي المُلقى، كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل ، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب ، فالمصدر واحد والمظهر متعدد ، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها.(١)

من هذا يتضح من أقوال ابن سينا أنّه ينكر صفة الكلام لله تعالى كما جاءت في الكتاب والسنة، وهو أنّه تعالى قد تكلم بصوت وحرف مسموع ، وأن ابن سينا يرجع الوحي والنبوة إلى قوة التخيل لدى النبي وأنّ الرسول يسمع أصواتاً من داخل نفسه لا يكلمه الله ﷻ مشافهة كتكليمه لنبيه موسى ﷺ،

تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/١، ١٤١٨ هـ، ٤٠٢/٢-٤٠٣.

(١) الرسالة العرشية ، ابن سينا، ص ١٢ .

ولا بواسطة الملك جبريل عليه السلام الذي ينزل بكلامه تعالى على المختار لرسالته،
كما حصل للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.^(١)

وجاء في رسالة " النبوات " لابن سينا : أن إفاضة العقل الكلي على
نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضات العلوم منه
على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب ، هو كلامه ".^(٢)

أولاً : مناقشة حجة ابن سينا :-

إنّ صفة الكلام من صفات الكمال التي يجب إثباتها لله تعالى على الوجه
الذي يليق بجلاله وكماله ، ولا يعني بالضرورة أن إثباتها يقتضي أن يكون من
جنس كلام البشر، فالقرآن الكريم والسنة جاء فيهما إثبات الكلام والنطق
لبعض المخلوقات والجمادات، ومن المعلوم أنّ كلام هذه المخلوقات ليس من
جنس كلام البشر، فليس لها آلات ولا أدوات قال تعالى مخبراً عن قول جهنم

يوم القيامة ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾^(٣)، وأخبر
سبحانه عن السماء والأرض أنهما قالتا: قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

(١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية:-مصدر سابق- ص ١٧٠، ابن تيمية السلفي-

نقد لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات:- الدكتور محمد خليل هراس، دار الباز للنشر والتوزيع،
مكة المكرمة، دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ١١٤.

(٢) ينظر: رسائل في الحكمة والطبيعات - رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم-

مصدر سابق- ص ٨٤-٨٥.

(٣) ق: ٣٠.

وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿٢١﴾
 ، وأخبر ﷺ عن نطق أعضاء الإنسان يوم القيامة، شاهدةً على أعمال
 صاحبها ﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ
 بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لِمَ لُجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا
 اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾
 ﴿٢﴾.

وجاء في السنة أنه ﷺ كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه وهو بمكة
 المكرمة. عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا
 بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ" (٣) وسمع أصحابه
 تسبيح الحصى بين يديه. (٤)

(١) فصلت: ١١ .

(٢) فصلت: ٢٠ - ٢١ .

(٣) رواه مسلم ، برقم (٢٢٧٧) كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ، وتسلم

الحجر عليه قبل النبوة، ٤/١٧٨٣.

(٤) ينظر: ما رواه البزار في كشف الأستار عن زوائد البزار، نور الدين علي بن أبي بكر بن
 سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت،
 ط/١٣٩٩هـ، ١٩٧٩ م ، برقم ٢٤١٣، ٣/١٣٥ - ١٣٦، في علامات النبوة، باب تسبيح
 الحصى - وذكر الهيثمي رواية في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر
 بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي،
 مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، برقم (١٤١٠٤) ٨/٢٩٨، دلائل النبوة،

وبهذه الأخبار وغيرها أصبح معلوماً لدى الناس أنّ الكلام والتكلم بالحرف والصوت ليس موقوفاً على الأدوات والآلات التي يتكلم بها الإنسان، بل قد يتكلم المخلوق بدونها فكيف بالخالق عز وجل الذي لا يماثله المخلوق ، فلا يلزم إذاً أن يكون الله تعالى جرمًا إذا اتصف بالكلام كما زعم ابن سينا. (١)

وأما ما جاء في الدليل من الزعم بأنّ الكلام إذا كان من غير جنس كلام البشر فغير معقول، وغير المعقول محال . فيردُّ عليه بأنّ كلام الله لا يماثل كلام البشر، وغير المعقول أن يكون من جنس كلام البشر، إذ لو كان من جنسه لدخل الله تعالى تحت جنس البشر، وهذا محال . فذاته تعالى لا تماثل ذات أحد من المخلوقات لا بشر ولا غيرهم وكذلك صفاته تعالى، قال تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٢). وإذا كان

الفلاسفة لا يتصورون كلاماً من غير جنس البشر فهذا راجع لقصور عقولهم،

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)،
حقيقه: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت،

ط/٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، برقم (٣٣٨) الفصلُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ ذِكْرُ تَحْرُكِ جَبَلِ حِرَاءِ

وَسُكُونِهِ بِتَسْكِينِ النَّبِيِّ ﷺ أَيَّاهُ، تَسْبِيحُ الْحَصَى، ٤٣١/١، شرح أصول اعتقاد أهل السنة
والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق:
أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط/٨، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، ٤/٤٠٦-٤٠٧.

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية- مصدر سابق - ١٧٥/١-١٧٦، قطف الثمر في عقيدة أهل

الأثر لصديق: محمد صديق حسن خان، تحقيق وتعليق وتقديم عاصم بن عبد الله القريوتي - شركة

الشرق الأوسط للطباعة-الأردن- الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ٧٩-٨٠، القائد إلى

تصحيح العقائد- مصدر سابق- ص ٢٢٠.

(٢) الشورى: من الآية: ١١.

وعدم إيمانهم بالقرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية التي أثبتت كلاماً للجمادات . وأهل الإيمان لا يلزمهم التسليم بكل ما يقرره من يلحد في أسماء الله وصفاته .

وأما ما زعمه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فإنّ الآمدي يبيّن بطلانه بقوله: "وأما ما أشاروا إليه في معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له ، وإلا لزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء ما أمراً وتركه نهياً، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة كان ذلك في نفسه عبادة أو معصية . ولا يخفي ما في طي ذلك من المحال ، فإنه ليس كل ما يسخر به مأموراً، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعةً على ما يخفي. وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله..". (١)

ثانياً: مناقشة معنى كلام الله عنده :

وأما قوله بأنّ كلام الله عبارة عن فيض من العقل الفعّال على نفس النبي، فيرد عليه بالآتي :

١- لو كان كلام الله هو ما يفيض به العقل الفعّال على نفس النبي، لكان آحاد الناس مشاركاً للنبي في هذا الأمر، فمن الناس من يرى في المنام أن الملائكة تخاطبه وتكلمه، وأنه في السماوات .

٢- لو كان كلام الله ليس له وجود في الخارج ، إنما يسمعه الرسول من نفسه بما يفيض فيها من العقال الفعّال، لما عاندت قريش رسول الله صلى الله عليه

(١) غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي

(المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة،

ص١٠١.

وسلم وكذبتة في دعواه أنه رسول من رب العالمين أنزل الله عليه القرآن ،
ليكون للناس هادياً ومبشراً ونذيراً.^(١)

٣- قال تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ) سورة الشورى: ٥١، وقال: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) سورة النساء: ١٦٤، وقال: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) سورة البقرة: ٢٥٣، وهذه الآيات ونحوها أثبتت كلام الله تعالى لبعض رسله تكليماً وتكليم الله لبعض عباده تكليماً خارجاً عن جنس الفيض - الذي زعمه الفلاسفة - الذي هو ضرب من الإيحاء العام.^(٢)

٤- قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) سورة الأنعام : ١١٤ ، أثبتت الآية الكريمة التنزيل صفةً للكتاب الذي هو كلام الله ، والمنزل من الله تعالى لا يكون فيضاً من العقل الفعّال على نفس النبي عليه السلام.^(٣)

المطلب السادس

أثر الأنطاطونية الحديثة على استدلال ابن سينا على وجود الله

عجل

(١) انظر: الصفدية ٢٠١/١ .

(٢) انظر: المصدر السابق ٢٠٤-٢٠٥ .

(٣) انظر: مجموع الفتاوى : ١٢٠/١٢ .

هذا المطلب يبحث في أثر المدرسة الأفلاطونية المحدثة على فلسفة ابن سينا في مسائل الإلهيات وأولها استدلاله على وجود الله ﷻ من خلال تأثره برواد هذه المدرسة ومن قبلها من فلاسفة اليونان، تتمثل في:

١. ان التقسيم إلى واجب وممكن فهو تقسيم أرسطي فأرسطو يقول في مقالة اللام : " وذلك أن الممكن هو الذي شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً" (١)

وينقل الشهرستاني عن أرسطو قوله : " وكل جائز وجوده ففي طبيعته معنى " ما بالقوة"، وهو "الإمكان" و" الجواز " فيحتاج إلى واجب به يجب ، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك ، " فواجب الوجود " بذاته : ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل . و" جائز الوجود " له في نفسه وذاته الإمكان وذلك إذا أخذته بلا شرط ، وإذا أخذته بشرط علتة فله " الوجوب " وإذا أخذته بشرط لا علتة فله الامتناع" (٢)

ويقول الدكتور محمد البهي: " وأرسطو في ميتافيزيقيته تناول " الوجود " أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه " واجب الوجود " ، وآخر سماه " ممكن

(١) فصل في حرف اللام من كتاب أرسطوطاليس : ضمن كتاب أرسطوعند العرب _دراسة ونصوص غير منشورة - : د/ عبد الرحمن بدوي ، ص ٤ .

(٢) الملل والنحل،: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) ، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت ، ١٤٠٤ ، ٢ / ١١٨ .

الوجود " واستدل على الأول من الثاني ، لا باعتبار أن أثر هذا من آثار
ذاك أو صنعة له ، ولكن من معنى "الوجود " فقط " (١)

ورغم وجود فكرة الممكن والواجب عند أرسطو إلا أننا نلاحظ اختلاف ابن
سينا وقبله الفارابي في تناولهما لهذه الفكرة . فالسبب في وجود الممكن في
الخارج أو الانتقال من القوة إلى الفعل عند أرسطو يرجع إلى قابلية الوجود
الكامنة في مفهوم الممكن ، أما عند ابن سينا ومن قبله الفارابي فيرجع إلى
واجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة إمكانه الذاتي إذا فرضناه معدوما :
لا يلزم عن ذلك أي ضرب من الاستحالة ، ومن ثم احتاج في وجوده الواقعي
إلى علة واجبة الوجود بالذات . أما الممكن من جهة الوجود الواقعي فقد
حولته العلة من حالة الإمكان الذاتي المحتمل للعدم إلى الوجود الواقعي ،
ومن ثم صار ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره .

يقول الدكتور / محمد البهي : "وابن سينا _ كالفارابي _ يقر أرسطو على أن
تحريك الممكن من حال إمكانه الصرف إلى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته
وطبيعته ، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له في طبيعته وذاته ، هو
الواجب بذاته . كما يوافق على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له
من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى
لأن يكون شبيهاً به . لكنه من ناحية أخرى _ تلبية للدين _ لا يقر ابن سينا

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي : د. محمد البهي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، مصر ، ط/٤

أرسطو على أن التحريك يبدو في صورة الجذب والانجذاب فحسب ؛ بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وإيجاد ، وأن صاحب الفعل أو الخلق والإيجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله أثر من آثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وإيجاده " (١)

ويقول : " ثم هو (أي ابن سينا) لم يجار الفكرة الأرسطية في تصوير تحريك الواجب بذاته للممكن بذاته ، بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا أمال الفلسفة نحو الدين . وأصبح الواجب لذاته في نظره _ بعد أن كان في نظر أرسطو معشوقا فحسب _ فاعلا أيضا " (٢)

ويؤكد نفس المعنى الدكتور / حمودة غرابة حين يقول : الناظر في فلسفة ابن سينا الإلهية يجده قد عدل عن دليل أرسطو في إثبات المحرك الأول أو الله ، وإن كان قد استفاد منه . وسبب عدوله فيما اعتقد أنه قد رأى أن أرسطو حينما بدأ بالطبيعة لم يترك للمحرك الأول أو الله عنده عملا جوهريا في الوجود . بل أصبح عمله مقصورا على التحريك كغاية ومعشوق ، وهذا ينافي ما أكده الدين بشدة من أن الله خالق كل شيء ، وأن جميع ما في العالم إنما هو من صنع يديه ، وأثر من آثار قدرته " (٣)

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي : ص ٤٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة : الدكتور / حمودة غرابة، دار الطباعة والنشر الإسلامية،

يقول ابن سينا : " فتعقله _أي تعقل الأول _ علة للوجود على (نحو) ما يعقله . ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره . وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته " (١) .

بل إن مفهوم واجب الوجود بالغير يقوم في مذهب الفارابي وابن سينا "كرد حاسم على إنكار أرسطو لعلم الباري تعالى بالموجودات ، ذلك لأن إيجاب الوجود للممكنات من قبل الواجب بالذات إنما هو فعل وعناية منه بهذه الكائنات ، بل هو أرفع أنواع الفعل ، وأسمى ضروب العناية ، لأنه عبارة عن إبراز هذه الممكنات من عالم العدم المحض إلى عالم الوجود العيني المتحقق . فمن المحال استحالة مطلقة أن يصدر عن واجب الوجود مثل هذا الفعل الرفيع أو هذه العناية السامية بالممكنات وهو لا يعلم شيئا عنها " (٢) .

٢. أما العنصر الأفلوطيني فنجده في تركيز ابن سينا في الاستدلال على وجود الله بهذا الدليل الذي يركز على جانب الوجود وهو نفس ما فعله أفلوطين فهو يقول في الميمر الثامن من كتاب " أثولوجيا " (القول على الربوبية) : من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحق

(١) النجاة : ابن سينا ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٢) جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام - رؤية منهجية:د/ عبد الفضيل القوصي، (د.ن)

جامعة كاليفورنيا ١٩٨٤ ، د.ن.]، ، ١٩٨٤ ، ص ٩٩ .

الأشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد الحق فقط ، ولا يختلف إلى الأشياء كلها خارجا منه ، ويرجع إلى ذاته ، فليقف هناك ، فإنه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الأشياء كلها العقلية منها والحسية " (١)

وهو نفس قول ابن سينا الذي سبق ذكره : " تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود "

٣. كما نجد أيضا أن دليل ابن سينا المرتكز على احتياج الممكن إلى الواجب ، أو الناقص إلى التام هي نفس الفكرة الموجودة في "أثولوجيا " أفلوطين ، وفي "الخير المحض " لأبرقلس (٤١٠) _ (٤٨٥ م).

فأفلوطين في الميمر العاشر يقول : " وأقول إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال ، وأما العالم الحسي فنقص لأنه مبتدع ، والشئ التام هو العقل ، وإنما صار العقل تاما كاملا لأنه مبتدع من الواحد الحق المحض الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن أن يبدع الشئ الذي فوق التمام الشئ الناقص بلا توسط ، ولا يمكن أن يبدع الشئ التام تاما مثله لأنه

(١) أثولوجيا ارسطاطاليس: تصحيح ومقابلة فريدر دبتريسي ، ط/١، برلين ، ١٨٨٣م، الميمر

في الإبداع نقصان أعني به أن المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون
دونه" (١)

ويقول : : والدليل على أن الواحد المحض تام فوق التمام أنه لا حاجة له
إلى شيء من الأشياء ، ولا يطلب إفادة شيء ، ولشدة تمامه وإفراطه حدث
منه شيء آخر لأن الشيء الذي هو فوق التمام لا يمكن أن يكون محدثا
من غير أن يكون الشيء تاما، وإلا لم يكن فوق التمام ، وذلك أنه إن كان
الشيء التام يحدث شيئا من الأشياء فبالحري أن يكون الشيء الذي فوق
التمام محدثا للتمام لأنه يحدث الشيء التام الذي لا يمكن أن يكون شيء
من الأشياء المحدثه أقوى منه ولا أبهى ولا أعلى" (٢)

وكذلك "أبرقلس" يقسم "الأشياء إلى ناقص وتام ، وما فوق التمام ، ويقرر
أن الناقص هو المحتاج إلى من يمهده بالكمال ، وأن التام مكتف بنفسه ،
لكنه لا يقدر على إبداع شيء آخر ، ولا على أن يفيض عنه شيء آخر" (٣)

يقول أبرقلس : "العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به . وذلك أنه لا يليق بها
النقصان ، ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ، ولا يقدر أن يفعل فعلا

(١) أنولوجيا : الميمر العاشر ص ١٣٦ ، ١٣٧

(٢) أنولوجيا : الميمر الثامن ص ١٣٧

(٣) الفلسفة الإشرافية عند صدر الدين الشيرازي : د/ محمد عبد الفضيل ، دار الفكر ، بيروت ،

١٩٩٨م ، ص ٢٥٠ .

تاما إذا كان ناقصا . والتام _ عندنا _ وإن كان مكتفيا بنفسه فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر ، ولا أن يفيض عن نفسه شيئا البتة ، فإن كان هذا هكذا عدنا فقلنا إن العلة الأولى ليست بناقصة ولا تامة فقط ، بل هي فوق التمام (لأنها مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات عليها إفاضة تامة) لأنها خير لا نهاية له ولا نفاذ" (١)

وإذا قارنا هذا بما يقوله ابن سينا في الشفاء سندرك مدى تأثر ابن سينا بالأفلوطينية المحدثه في هذا الموضوع .

فهو يقول في المقالة الثامنة (٢) في الفصل السادس وعنوانه " في إنه تام بل فوق التام وخير، ومفيد كل شيء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض... " يقول "فوجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصر عنه"

ويضيف " بل إن واجب الوجود فوق التمام لأنه ليس له الوجود الكامل فقط بل كل وجود فهو فاضل عن وجوده وفائض عنه " (٣) .
ويقول في النجاة أيضا : " فصل في أن الواجب تام " (١) .

(١) الأفلوطينية المحدثه عند العرب : د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط/٢، ١٩٧٧، الخير المحض : أبرقلس ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) الشفاء : الإلهيات المقالة الثامنة، عنوانها في معرفة المبدأ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته، ص ٣٥٤ .

(٣) الشفاء : الإلهيات المقالة الثامنة - الفصل السادس ص ٣٥٥ .

بل إننا نجد اصطلاح " الخير المحض " الذي هو عنوان كتاب " أبرقلس " في كتب ابن سينا فهو يذكر الله بهذا النعت يقول : " فصل في كذبة صدور الأفعال من المبادئ العالية ، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وأنها بذاتها المعشوقة ، ولنحقق هذا البيان ، ولنفتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوما لما سمعوا قول فاضل المتقدمين (فوقها : " هو اسكندر - يقصد الأفروديسي) إذ يقول إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمر الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر ... فقالوا إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه" (٢)

٤ _ وأخيرا يمكن أن نرى تأثيرا غير مباشر للأفلاطونية المحدثة في فلسفة ابن سينا من خلال الكندي . فأساس نظرية الكنديا (نظرية الوحدة والكثرة) قائم على أن الموجودات نوات وحدة عارضة، والعارض لا بد أن يكون أثرا من مؤثر تكون الوحدة فيه ذاتية غير معطاة (٣)

هذه الفكرة (فكرة الالتئام بين الكثرة والوحدة) مأخوذة من أفلوطين فقد كانت الشغل الشاغل لأفلوطين ، فالواحد هو المبدأ الأول عنده ، وللعقل عند

(١) النجاة : الإلهيات ص ٢٢٨

(٢) الشفاء ألّهيات : ابن سينا : ٢ / ٤٤٠

(٣) ضمن رسائل الكندي الفلسفية : القسم الأول تحقيق وتقديم وتعليق : د/ محمد عبد الهادي أبو

ريدة ط/٢ _ دار الفكر العربي

وظيفة وحيدة ، وهي البحث الحثيث عن الوحدة والبساطة في الكائنات والأحداث المتكثرة . فاتجاه العقل عند أفلوطين يتركز في العثور على الوحدة المطلقة التي تتحطم فيها الحدود والحواجز بين الأشياء المتكثرة ، وأثولوجيا تقول في أول الميمر العاشر : "إن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها" (١) .

ويقول : " وذلك أن الواحد هو التام والكثير هو الناقص " (٢)

أقول : هذه الفكرة (فكرة الوحدة) استبدلها الفارابي وابن سينا بفكرة الوجود ، وقالوا إن الوجود في الموجودات الممكنة : عارض ، والعارض لا بد أن يكون أثرا من مؤثر يكون الوجود ذاتيا له وليس معطى من شيء آخر ، وهو واجب الوجود .

وبعبارة أخرى . " فإن الفارابي وابن سينا قد أخذوا هيكل النظرية من الكندي ، ثم عمدا إلى وضع فكرة الوجود موضع فكرة الوحدة (٣) .

أما ما يميز ابن سينا في هذه المسألة فقد لخصه الدكتور / حمودة غرابية في عرضه لتطور فكرة الواجب من أرسطو حتى ابن سينا فهو يقول : "أنا لا أنكر قط أن فكرة الواجب والممكن قد طاف حولها أرسطو ، ولكنني اعتقد أن

(١) الميمر العاشر ص ١٣٦

(٢) الميمر العاشر : ص ١٥٣ ، ١٥٤ قارن أيضا رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز _ ضمن رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول تحقيق وتقديم وتعليق : د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ط/٢ ، دار الفكر العربي ص ١٣١ - ١٣٦

(٣) جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام : د/ محمد عبد الفضيل ص ٨١ ، ٨٢ بتصرف

أرسطو كان يفهم من الواجب الخالي من التغير والقابلية . ومن الممكن القابل والمتغير . أو بعبارة أخرى أراد من الممكن الهیولی . ومن الواجب الصورة المحضة . ولم يستعمل الواجب كما استعمله ابن سینا فیما لا علة له من غیره ، وهو مع ذلك علة لغيره . والممكن فیما لا علة له من ذاته ، وهو مع ذلك محتاج فی وجوده إلى غیره ، وذلك لأن الواجب عند أرسطو ليس علة فاعلة ، والعالم فی نظره ليس مخلوقا . فبقي الله والعالم فی نظره منفصلین ومتجاورین ، وليس بینهما من رباط إلا رباط العشق والمحبة . وهو رباط جدير أن یقول به شاعر لا فیلسوف .

ولا أنکر أيضا أن الأفلوطينية الحديثة قد عالجت هذه الفكرة _ أعني فكرة الربط بین الله والعالم . فجعلت الثاني فائضا عن الأول . ومعنى هذا أنه معلول له . إن لم یکن بعضا منه . وهذا واضح فی كلامهم . ولكنها لم تستطع أن تعرف الله بالواجب أو بالعلة، وأن تبین الخصائص التي تقتضيها واجبيته حتى يتبين خلو العالم منها . واحتياجه من أجل ذلك إلى خالقه ، ولم تستعملها أيضا فی التوفيق بین الصفات التي تبدو متعارضة .

والفارابي وإن تنبه إلى هذه الفكرة فعرف الله بعنوان كونه واجب الوجود . وعلة للعالم ، وعرف العالم بأنه ممكن ومعلول ، إلا أنه لم یستطع أن یستخدم هذه الفكرة استخداما طيبا فی مشكلة الصفات من ناحية ، ولا فی بیان أن العالم تتنافى خصائصه مع خصائص الواجب كما بینه ابن سینا من

ناحية أخرى ، فله فضل التوجيه والأستاذية من غير شك ،ولكني أقرر في هدوء وإصرار أن التلميذ قد استطاع أن يفوق أستاذه في استغلال هذه الفكرة واستخدامها " (١)

المبحث الثاني

موقف ابن سينا من النبوة والأنبياء- وعقيدة البعث:

المطلب الأول

موقف ابن سينا من النبوة والأنبياء.

أولاً : تعريف الرسول والرسالة :

الرسالة: يعرّف ابن سينا الرسالة بقوله: "هي ما قُبل من الإفاضة المسماة وحيّاً على أي عبارة استصوبت لصالح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة ".
الرسول: ويعرّف الرسول بقوله:هو"المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيّاً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم". (٢) والمراد بالإفاضة في قول ابن سينا:ما فاض على نفس النبي من المعاني من العقل الفعّال،(٣)-وهو الملك جبريل- ثمّ فاض من ذلك العقل على النفس الناطقة الزكية المستعدة لذلك.

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة : حمودة غرابية ،ص ١٨٠ ، ١٨١.

(٢) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم - ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة - لابن

سينا - مطبعة هندية- مصر - ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م، ص ١٢٤.

(٣) العقل الفعّال عند الفلاسفة: هو جوهر بسيط مجرد من المادة وعلائقها،المخرج لنفوس الأدميين

في العلوم من القوة إلى الفعل،ونسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات

المناقشة:

إنَّ الفرق المشهور - عند العلماء - بين النَّبي والرسول، أنَّ الرسول من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه، والنَّبِي من أوحى إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه^(١)، ولكن هذا الفرق لا يسلم من إشكال، لأنَّ النَّبي مرسل ومأمور بالدعوة

والتبليغ، قال تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ

يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾^(٢)، لذا ذهب بعض العلماء

إلى أن الرسول: من أوحى إليه بشرع جديد، والنَّبِي: هو المبعوث لتقرير شرع من قبله، فالرسول هو من أرسل إلى قوم كفار مكذابين، والنَّبِي من أرسل إلى قوم مؤمنين بشريعة رسول قبله يعلمهم ويحكم بينهم، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا

أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً ﴾^(٣)، فأنبياء بني إسرائيل يحكمون بالتوراة التي أنزل الله على موسى ﷺ. قال

والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل. ينظر: معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م، ص ٢٨٩، المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني - بيروت - ط/١، ١٩٧٣ م ٨٤-٨٥.

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ٢ / ٤١١-٤١٢، لوامع الأنوار البهية وسواطع

الأسرار الأثرية شرح الدرّة المضوية في عقيدة الفرقة المرضية: السفاريني، ٤٩/١

(٢) الحج: ٥٢.

(٣) المائدة: من الآية: ٤٤.

تعالى ﴿ وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ
يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ ^(١) وَمَذْهَبُ

(١) المائدة: ٤٣، القول في تأويل هذه الآية : يعني تعالى ذكره: وكيف يحكمك هؤلاء اليهود، يا مُحَمَّد، بينهم، فيرضون بك حكماً بينهم="وعندهم التوراة" التي أنزلتها على موسى، التي يقرُّون بها أنها حق، وأنها كتابي الذي أنزلته إلى نبيي، وأن ما فيه من حكم فمن حكمي، يعلمون ذلك لا يتناكرونه، ولا يتدافعونه، ويعلمون أن حكمي فيها على الزاني المحصن الرجم، وهم مع عملهم بذلك="يتولون"، يقول: يتركون الحكم به، بعد العلم بحكمي فيه، جراءة عليّ وعصيانياً لي. بنبوته في كتابي، فأنتم بترك حكمي الذي يخبركم به نبيي مُحَمَّد أنه حكمي - أخرى، مع جحودكم نبوته، ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن،

مُحَمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ١٠ / ٣٣٦ وما بعدها، الكشف والبيان عن تفسير القرآن: أحمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي مُحَمَّد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ٤ / ٦٩.

الْفَلَسِيفَةُ الْمُتَأَخِّرِينَ أَتْبَاعِ أَرِسْطُو، وَهُمْ الَّذِينَ يَحْكِي ابْنُ سِينَا وَالْفَارَائِي
 وَالطُّوسِي قَوْلَهُمْ: إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ فَيْضٌ فَاضٍ مِنَ الْعَقْلِ الْفَعَالِ عَلَى النُّفُوسِ
 الْفَاضِلَةِ الرَّكِيَّةِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِهَا، فَأَوْجَبَ لَهَا ذَلِكَ الْفَيْضُ تَصَوُّرَاتٍ
 وَتَصْدِيقَاتٍ بِحَسَبِ مَا قَبِلَتْهُ مِنْهُ، لِهَذِهِ النُّفُوسِ عِنْدَهُمْ ثَلَاثُ قُوَى: قُوَّةُ
 التَّصَوُّرِ وَقُوَّةُ التَّخْيِيلِ وَقُوَّةُ التَّعْبِيرِ، فَتُدْرِكُ بِقُوَّةِ تَصَوُّرِهَا مِنَ الْمَعَانِي مَا
 يَعْجِزُ عَنْهُ غَيْرُهَا، وَتُدْرِكُ بِقُوَّةِ تَخْيِيلِهَا شَكْلَ الْمَعْقُولِ فِي صُورَةِ الْمَحْسُوسِ،
 فَتَتَصَوَّرُ الْمَعْقُولَ صُورًا نُورَانِيَّةً تُخَاطِبُهَا وَتُكَلِّمُهَا بِكَلَامٍ تَسْمَعُهُ الْأَذَانُ، وَهُوَ
 عِنْدَهُمْ كَلَامُ اللَّهِ وَلَا حَقِيقَةَ لَهُ فِي الْخَارِجِ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ لُقُوَّةِ الْخَيَالِيَّةِ
 الْوَهْمِيَّةِ، قَالُوا وَرُبَّمَا قَوِيَتْ هَذِهِ الْقُوَّةُ عَلَى إِسْمَاعِ ذَلِكَ الْخِطَابِ لِغَيْرِهَا،
 وَتَشْكِيلِ تِلْكَ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ لِعَيْنِ الرَّائِي فَيَرَى الْمَلَائِكَةَ وَيَسْمَعُ خِطَابَهُمْ،
 وَكُلُّ ذَلِكَ مِنَ الْوَهْمِ وَالْخِيَالِ لَا فِي الْخَارِجِ.
 فَهَذَا أَصْلُ هَؤُلَاءِ فِي إِثْبَاتِ كَلَامِ الرَّبِّ وَمَلَائِكَتِهِ وَأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ، وَالْأَصْلُ
 الَّذِي قَادَهُمْ إِلَى هَذَا عَدَمُ الْإِقْرَارِ بِالرَّبِّ الَّذِي عَرَفَتْ بِهِ الرُّسُلُ وَدَعَتْ
 إِلَيْهِ، وَهُوَ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ الْمُبَايِنِ الْعَالِيِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ فَوْقَ عَرْشِهِ الْفَعَالِ لِمَا
 يُرِيدُ بِقُدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ، الْعَالِمِ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ، الْقَادِرِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَهُمْ
 أَنْكَرُوا ذَلِكَ كُلَّهُ. (١)

(١) مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ص ٤٩٥ وما بعدها.

ان ذكره ابن سينا مبني على أصوله الفلسفية، التي لا يسلم بها علماء الإسلام. وأما زعمه أن ذلك فيض فاض من العقل على نفس النبي، فإن هذا ليس من مقالات أهل الملل لا سنيهم ولا بدعيهم، لكن من مقالات الصابئة المتفلسفة الذين ليس عندهم في الحقيقة لله كلام، ولا ملائكة تنزل بكلامه، ولا عندهم تمييز بين موسى وهارون - عليهما السلام - ولا بينهما وبين عدو الله فرعون. وقد بناه ابن سينا على أصله الفاسد إذ كان لا يرى أن الله يسمع كلام عباده، ولا يعلم ما في نفوسهم، ولا يقدر أن يغير شيئاً من العالم، ولا له مشيئة يفعل بها من يشاء. ومن قال مثل هذا الكلام يعلم بالاضطرار أنه يكذب على القرآن الكريم الذي أخبر بأن موسى عليه السلام سمع نداء الله تعالى له، وأنه كلمه دون واسطة في جبل طور سيناء، ﴿ وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾ (١) ﴿ وَرَسُولًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (٢)، وإخبار الرسول عن أمور الغيب يدل على نبوته، وهو يدل على أن النبوة إنباء من الله عز وجل، وليس ذلك مما يقوله ابن سينا من أنه فيض فاض عليه من العقل الفعّال. وهو لازم لقول من جعل كلام الله معنى مجرداً، وإذا كان اللزوم معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام علم فساد اللزوم الذي زعمه.

(١) مريم: ٥٢ .
(٢) النساء: ١٦٤ .

إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ
 قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى
 لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١) ، وقوله تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ
 الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ
 يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ (٢) ، يفيد أن التنزيل من الله تعالى (٣) ،
 وهو يدل على بطلان قول ابن سينا الذي يجعل الرسالة فيض فاض على
 نفس النبي من العقل الفعال، وهذا القول من أعظم الكفر والضلال، وقوله
 بالفيض يعني عدم إثبات حقيقة الرسالة، والنبوة عنده فيض من جنس
 المنامات، وهذا الجنس موجود لعموم الناس، ويشترك فيه المسلمون والكفار من
 المشركين وأهل الكتاب فأى ميزة أو فضل للأنبياء؟؟ .
ثانياً: معنى الوحي عند ابن سينا:

(١) البقرة: ٩٧ .

(٢) الأنعام: من الآية: ١١٤ .

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ١٢ / ٦١ ، الوسيط في تفسير القرآن الجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٦٨ هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٢ / ٣١٤ .

والوحي عند ابن سينا مرتبط بمعنى الرسول والنبي، ويفسره بأنه: إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعّال.

ويعرف ابن سينا الوحي - في رسالة له بعنوان (الفعل والانفعال)^(١)، بقوله: "إلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء. إمّا في حالة اليقظة ويسمى الوحي، وإمّا في حالة النوم ويسمى النفث في الروع". ولإيضاح كيفية الوحي يقول ابن سينا: إنّ النبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك، ولأنّ الملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلّا مجردة عن الزمان، فإنّ الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، وذلك بواسطة الملك، فتأتي قوة المخيلة في النبي فتتلقى هذا الغيب عن العقل الفعّال، وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة. كما تتصور الملك بصورة بشرية. والنبي لا يصل إلى هذه الحالة إلّا بعد استعداده وصفاء نفسه إلى درجة تجعلها أهلاً لذلك. ولتمييز كون الوحي قرآناً أو سنةً، لا بد من التفريق بين العبارة المقارنة لتصور قوة المخيلة - في النبي - في العلم بصورة الحروف والأشكال، وبين العبارة النقشية التي يصوغها النبي بعد ذلك يقول ابن سينا في ذلك: "وكلما عبر - أي النبي - بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة"^(٢).

(١) ابن سينا بين الفلسفة والدين: الدكتور حمودة غرابه، ص ١٣٣.

(٢) الرسالة العرشية في حقائق التوحيد واثبات النبوة، ابن سينا، ص ١٢.

إن ابن سينا يصرّح هنا بأنّ عبارات الوحي ما هي إلا ألفاظ استصوبها الرسول للتعبير بها عمّا أوحى إليه ، أي أنّ الرسول قد تلقى بالفيض عن العقل الفعّال معان عبّر عنها بألفاظ من عنده، وهذا الكلام مناقض للنصوص القرآنية، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

﴿٤﴾ (١) .

وإذا كان النبي يرى الملائكة ويسمع كلام الله بواسطتهم، فإنّ ابن سينا يزعم: أنّ الملائكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورانية، وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات، وهو بمنزلة ما يراه النائم في منامه. ويلاحظ في أقوال ابن سينا السابقة مدى تأثيره بنظرية الفيض الأفلاطونية^(٢)، ومدى محاولته التوفيق بينها وبين الدين، وهي محاولة لم

(١) النجم: ٣ - ٤ .

(٢) وملخص هذه النظرية: أنّ الموجودات صدرت عن الأول على هيئة فيض، بتوسط العقل الأول الصادر عنه مع بقية العقول التي صدرت بعضها عن بعض، وأنّ الأول -الذي هو الواحد الحق- يقع بعض أفعاله بذاته، وبعضها بتوسط أشياء، وأنّ هناك خمس مراتب للموجودات، وهي: ١- الأول الواحد من كل جهة، وقد واحد محض بسيط لا كثرة فيه، وهو فوق التمام والكمال. ٢- العقل: وهو من إبداع الأول، وقد صدر عنه من غير واسطة، وبعد أن أبدع الأول العقل التفت هذا العقل إلى الأول مبدعه، فوقع بصره عليه فامتأ منه نوراً وبهاءً، فأفاض الأول عليه قوى كثيرة، ثم صدرت عن الأول جميع الأشياء التي في العالم العلوي والسفلي، ولكن بتوسط العقل -الصادر عنه من غير توسط- والعالم العقلي. ٣- النفس الكلية: وقد صدرت عن العقل الأول لما صار قوة عظيمة. وهي أقل مرتبة من العقل، لأنها مبدعة عنه، وفي الإبداع نقصان. ٤- الطبيعة: وقد صدرت عن النفس الكلية لما تحركت علواً نحو علتها فامتألت نوراً وقوة، وتحركت سفلاً، فكان صدور الطبيعة عنها. ٥- الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد: وهي العالم السفلي بما فيه من النبات والحيوان والجماد. وهي آخر الأشياء صدوراً وأدناها مرتبة، وقد صدرت بتوسط الطبيعة. ينظر: أفلوطين عند العرب،

يكتب لها النجاح كما هو واضح. ونذكر هنا أنّ نظرية الفيض عند ابن سينا تقول بوجود عشرة عقول، آخرها **العقل الفعّال**، وهو يلزم عن العقل التاسع ووجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول - الذي هو الواحد الحق - لكن تنتهي عنده العقول والمعقولات، أي ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وعن هذا العقل تصدر مادة الأشياء الأرضية، والصور الجنسية، والنفوس الإنسانية، ويصل العالم العلوي بالعالم السفلي، وهو المسمى بالروح القدس أو بالروح الأمين، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء^(١).

ثالثاً: النبوة ضرورية عند ابن سينا :

يذهب ابن سينا إلى ضرورة وجود النبي، وأنّ بعثة النبي واجبة عقلاً، يقول في ذلك: " فواجب إذاً أن يكون نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبر به"^(٢).

عبد الحمن بدوي: ، الميمر الأول ص ٦، الميمر العاشر ص ١٣٤ وما بعدها، ابن تيمية وموقفه من الفكر السلفي، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع- الإسكندرية- ط/٢، ١٩٨٧م ص ١٨٧-١٨٨.

(١) ينظر نظرية الفيض التي قال بها ابن سينا في النجاة ص ٢٧٤-٢٧٨، المعتبر في الحكمة الإلهية: أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، (المتوفى سنة ٧٤٥هـ)، حيدر اباد، ١٩٤٠، ١٩٤٨/٢-١٥١، تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ١٤٣-١٤٦. ابن تيمية وموقفه من الفكر السلفي، عبد الفتاح أحمد فؤاد، ص ١٨٧-١٩٠.

(٢) النجاة لابن سينا، ص ٣٣٩.

ويقول أيضاً: " إنَّ النَّبِيَّ من عند الله، وإرسال الله، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإتّما هو ما وجب من عند الله أن يسنّه، وإنّما يسنّه من عند الله...".^(١)

يربط ابن سينا بين العناية الإلهية والنبوة، فيقول: " فلا بدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بدّ في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بدّ في المعاملة من سنة وعدل، ولا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومعدّل، ولا بدّ أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بدّ من أن يكون هذا إنساناً "^(٢).

ووجود النَّبِيَّ - في نظر ابن سينا- أكثر حاجةً وأشدّ من وجود كثير من المنافع الدنيوية فوجوده أشدّ حاجةً من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقدير الأخص من القدمين، وغيرها من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء الإنساني، ووجود النَّبِيَّ تقتضيها العناية الإلهية، وليس من المعقول أن تقتضي العناية وجود تلك المنافع وأمثالها التي لا ضرورة لها في البقاء، ولا تقتضي النبوة التي هي أسُّها، إذ لولا النبوة لما كان هناك بقاء للنوع الإنساني^(٣).

فوجود النبوة واجب، وواجب أن يكون إنساناً، وله من الخصائص ما لغيره من الناس حتّى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، ويجب أن تكون له المعجزات التي أخبرنا بها^(٤).

^(١) المصدر السابق ص ٣٤٣.

^(٢) المصدر السابق ص ٣٣٩.

^(٣) ينظر: المصدر السابق ص ٣٣٩.

^(٤) ينظر: المصدر السابق ص ٣٣٩.

المناقشة:-

إنّ من الحق الذي ذهب إليه ابن سينا: أنّ وجود النّبي أكثر حاجةً وأشدّ من وجود كثير من المنافع الدنيوية، وأشدّ حاجةً من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشجار، وعلى الحاجبين، وتنعير الأخمص من القدمين، وغيرها من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء الإنساني، وهذا موافق لما ذكره أئمة أهل السنة في هذا الموضوع، ومن ذلك ما قاله ابن قيم الجوزية أنّ الحاجة إلى علوم الرسل أعظم من الحاجة إلى الطب، فيقول: " حَاجَةُ النَّاسِ إِلَى الشَّرِيعَةِ ضَرُورِيَّةٌ فَوْقَ حَاجَتِهِمْ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ وَلَا نِسْبَةَ لِحَاجَتِهِمْ إِلَى عِلْمِ الطَّبِّ إِلَيْهَا إِلَّا تَرَى أَنَّ أَكْثَرَ الْعَالَمِ يَعِيشُونَ بِغَيْرِ طَبِيبٍ وَلَا يَكُونُ الطَّبِيبُ إِلَّا فِي بَعْضِ الْمَدَنِ الْجَامِعَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الْبَدْوِ كُلِّهِمْ وَأَهْلُ الْكُفُورِ كُلِّهِمْ وَعَامَّةُ بَنِي آدَمَ فَلَا يَحْتَاجُونَ إِلَى طَبِيبٍ وَهُمْ أَصْحَابُ أَسْبَابِنَا وَأَقْوَى طَبِيعَةٌ مِمَّنْ هُوَ مُتَقِيدٌ بِالطَّبِيبِ وَلَعَلَّ أَعْمَارَهُمْ مُتَقَارِبَةٌ وَقَدْ فَطَرَ اللَّهُ بَنِي آدَمَ عَلَى تَنَاوُلِ مَا يَنْفَعُهُمْ وَاجْتِنَابِ مَا يَضُرُّهُمْ وَجَعَلَ لِكُلِّ قَوْمٍ عَادَةً وَعَرَفَا فِي اسْتِخْرَاجِ مَا يَهْجُمُ عَلَيْهِمْ مِنَ الْأَدْوَاءِ حَتَّى أَنْ كَثِيرًا مِنْ أَصُولِ الطَّبِّ إِتْمَا أَخَذَتْ عَنْ عَوَائِدِ النَّاسِ وَعَرَفَهُمْ وَتَجَارَبَهُمْ وَأَمَّا الشَّرِيعَةُ فَمَبْنَاهَا عَلَى تَعْرِيفِ مَوَاقِعِ رِضَى اللَّهِ وَسَخَطِهِ فِي حَرَكَاتِ الْعِبَادِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ فَمَبْنَاهَا عَلَى الْوَحْيِ الْمَخْضِ وَالْحَاجَةِ إِلَى التَّنَفُّسِ فَضْلًا عَنْ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ لِأَنَّ غَايَةَ مَا يَقْدَرُ فِي عَدَمِ التَّنَفُّسِ وَالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مَوْتُ الْبَدَنِ وَتَعْطَلُ الرُّوحُ عَنْهُ وَأَمَّا مَا يَقْدَرُ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرِيعَةِ فَفَسَادُ الرُّوحِ وَالْقَلْبِ جَمَلَةٌ وَهَلَاكُ الْأَبْدَانِ وَشَتَانٌ بَيْنَ هَذَا وَهَلَاكِ

الْبَدَنِ بِالْمَوْتِ فَلَيْسَ النَّاسَ قَطُّ إِلَى شَيْءٍ أَحْوَجَ مِنْهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا جَاءَ بِهِ
الرَّسُولَ وَالْقِيَامَ بِهِ وَالِدَعْوَةَ إِلَيْهِ وَالصَّبْرَ عَلَيْهِ وَجِهَادَ مَنْ خَرَجَ عَنْهُ حَتَّى
يَرْجِعَ إِلَيْهِ وَلَيْسَ لِلْعَالَمِ صَلَاحٌ بِدُونِ ذَلِكَ الْبَتَّةَ وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْوُصُولِ إِلَى
السَّعَادَةِ وَالْفَوْزِ الْأَكْبَرِ إِلَّا بِالْعُبُورِ عَلَى هَذَا الْجِسْمِ " (١).

ويقال لابن سينا إن قولك: فوجود النبوة واجب، وأن بعثة النبي
واجبة عقلاً، ممّا لا يقبل في حق الله تعالى، فالعباد لا يجوز لهم أن يوجبوا
على الله شيء، أو يحزّموا عليه شيء، فالوجوب يجب أن يعلم بالسمع، والله
هو الذي يوجب على نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ

الرَّحْمَةَ﴾ (٢)، وقال سبحانه: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

﴿ (٣) ولا يلزم من كونه تعالى أوجب على نفسه شيئاً أن يكون فاعلاً
بالإيجاب، أي لا اختيار له، لأنّه ﷻ أوجبه على نفسه باختياره ومشيئته، وأهل
السنة والجماعة متفقون على أنّه تعالى خالق كل شيء وربّه ومليكه، وأنه ما
شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنّ العباد لا يوجبون عليه شيئاً، لمنافاته مشيئة
الله واختياره المطلق في مخلوقاته، ولأنّ في ترك هذا النوع من الواجب إمّا
حصول مضرة أو فوات منفعة أو لزوم محال، والله تعالى يتنزّه عن هذه كلها،

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن

قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢/٢.

(٢) الأنعام: من الآية: ٥٤.

(٣) الروم: من الآية: ٤٧.

لأنه لا ينتفع بإرسال الرسل، ولا يتضرر بترك إرسالهم، ولا يلزم من عدم إرسالهم محال بالنسبة إليه ﷺ (١).

ويقول العلامة محمد بن أحمد السفاريني: "إن إرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع منة من الله وفضل، لا واجب عليه ذلك، وإنما هو على سبيل اللطف بالخلق والفضل عليهم، فبعثة الله جميع الرسل من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين إلى المكلفين لطف من الله بهم ليبلغوهم عنه سبحانه وتعالى أمره ونهيه، ووعدته ووعدته، ويبينوا لهم عنه سبحانه ما يحتاجون إليه من أمور المعاش والمعاد.." (٢).

وبعثة النبي وإرسال الرسل تفضل من الله ورحمة للعباد، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (٣)، ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (٤)، وحتى لا يكون حجة للناس بأنهم لم يبلغوا منهج الله وقال تعالى: ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٧٥.

(٢) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢٥٨/٢-٢٩٥.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) آل عمران: ١٦٤.

بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١﴾، وقال سبحانه ﴿وَلَوْ أَنَّا
أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا
فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾^(١).

ومن المستنكر أن يقال أن إرسال الله تعالى رسله لعباده الذي فيه غاية
صلاحهم وسعادتهم في الدنيا و الآخرة، ونهيه لهم عما فيه هلاكهم وشقاؤهم
في الدنيا و الآخرة، واجب عقلاً!.

رابعاً: النبوة مكتسبة :

زعم ابن سينا أن النبوة مكتسبة، فإن من راض نفسه، وخلصها من
الأوصاف الذميمة إلى الأوصاف الحميدة، ولازم الخلوة والعبادة، ودوام
المراقبة، وإخلاء نفسه من الشواغل العائقة عن المشاهدة. إن النبوة فيض يفيض
على نفس النبي إذا استعدت لذلك^(٢). يقول ابن سينا: "ولنفسك أن تنتقش
بنفس ذلك العالم- يقصد العالم العقل- بحسب الاستعداد، وزوال الحائل، قد
علمت ذلك فلا تستكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه"^(٣).
ويقول ابن سينا: "وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد
تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس لشدة الزكاة كما تحصل لأولياء الله
الأبرار، والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه،

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) طه: ١٣٤.

(٣) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢/٢٦٧.

(٤) الإشارات والتبهيئات، ٣/٢٤٣.

فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وكلما زكى المرء نفسه، رقي في هذا الباب، وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى". (١)

المناقشة:

إنّ ما ذهب إليه ابن سينا مخالف لنص القرآن ولإجماع المسلمين، فالله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، ولا يشترط في النبوة استعداد ذاتي كما زعم ابن سينا، ولا تنال بمجرد الكسب، وتكف أنواع العبادات، وتطهير الأخلاق، ورياضة النفس، والله تعالى بيّن في كتابه العزيز أن النبوة اصطفاء واختيار واجتباء إلهي، وهي فضل من الله يؤتيه من يشاء من عباده، (٢) ونصوص القرآن في ذلك كثيرة، ومن ذلك: قوله

تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ

اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (٣)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ

إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٤)، وقوله تعالى لنبيه

موسى ﷺ: ﴿قَالَ يَمُوسَىٰ إِنَّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلِمِي

فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (٥)، وقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ

عِبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِيَ الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴿٤٥﴾ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ

(١) المصدر السابق ٢٢٠/٣

(٢) ينظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢٠/٢٦٧ - ٢٧٧.

(٣) الحج: ٧٥.

(٤) آل عمران: ٣٣.

(٥) الأعراف: ١٤٤.

بِخَالِصَةِ ذِكْرِ الدَّارِ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾

(١)

إنّ ادعاء ابن سينا بأن النبوة مكتسبة قد رتبّه على نظرية الفيض التي استمدّها من الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أفلوطين، وادعاؤه هذا يسقط الفوارق بين الأنبياء عليهم السلام وغيرهم من الناس، فما دامت النبوة مكتسبة فقد يدعيها مدع، ويزعم أنه كالنبي علماً وحكمة وعملاً، أو أنه فوق النبي في مثل هذه الأمور.

وبهذا يتبين أنّ ابن سينا ما قدّر حق قدره، ولا قدّر الأنبياء حق قدرهم، لما ظنّ أنّ الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه وإصلاحها فاضت عليه بسبب ذلك المعارف من العقل الفعّال، وأنّ حصول النبوة ليس هو أمر يحدثه الله بمشيئته وقدرته واختياره.

والذي عليه جمهور سلف الأمة وأئمتها وكثير من النظار أنّ الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس، والله أعلم حيث يجعل رسالاته، فالنبي يختص بصفات ميزه الله بها على غيره، وفي عقله ودينه واستعدّ بها لأنّ يخصه الله

بفضله ورحمته، كما قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ

مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهْمٌ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ

(١) ص: ٤٥ - ٤٧ .

بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١﴾ ، وقال
 تعالى: ﴿ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ
 أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ
 مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ ﴿٢﴾ ، وقال تعالى لما نكر
 الأنبياء بقوله: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا
 وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ
 وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى
 وَعِيسَى وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ
 وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ
 وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْنِبَاتِهِمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ، فأخبر
 أنه اجتنابهم وهداهم إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. (٤)

(١) الزخرف: ٣١ - ٣٢ .

(٢) البقرة: ١٠٥ .

(٣) الأنعام: ٨٤ - ٨٧ .

(٤) ينظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء

الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٩٠ م، ٧/٤٨٧، في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، دار

الشروق - بيروت - القاهرة، ط/١٧، ١٤١٢ هـ، ٢/١١٤٣ .

ويقول العلامة محمد بن أحمد السفاريني: "وعند التحقيق فلا فرق عندهم- أي الفلاسفة، وابن سينا منهم- بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلا من جهة كونها أصفى وأكمل"، ويقول: "من زعم أنها مكتسبة فهو زنديق يجب قتله، لأنه يقتضي كلامه واعتقاده أن لا تنقطع، وهو مخالف للنص القرآني والأحاديث المتواترة بأن نبينا ﷺ خاتم النبيين عليهم السلام".^(١)

خامساً : إثبات النبوة عند ابن سينا:

المنامات هي الأساس الذي يستند عليه ابن سينا في إثبات النبوة. قال إن معرفة الأمور الغائبة عن طريق النوم ممكنة ، فوجب أيضاً أن تكون كذلك في حالة اليقظة. فالنائم تتجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد فيحصل لها من العلم الذي يلقيه الله إليها ما لم تحصله في غير هذا الحال. وهكذا يمكن أن يحصل في اليقظة نوع تجرد فتتصل النفس البشرية بالنفس الكلية وتتلقى عنها من العلم ما لم تحصله في غير هذا الحال^(٢).

وفي رأي ابن سينا أنّ التجربة والبرهان القياسي يشهدان أنّ النفس الإنسانية تستطيع أثناء النوم الوقوف على المجهول، وإذا كان الأمر كذلك فليس بمستبعد عليها أن تتكشف المجهول حال اليقظة. وأنّ التجربة والقياس يقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل عن طريق الأحلام. وكذلك العقل حيث نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي، ومقيدة في اللوح المحفوظ. وإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى العالم العلوي والوقوف على ما في اللوح المحفوظ عرفت ما فيه، وتنبأت بالغيب.

(١) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢/ ٢٦٨.

(٢) الإشارات والتنبهات لابن سينا، ٤/ ٨٩٩-٩٠٠.

وإذا كان هناك أشخاص يدركون مثل هذا الغيب عن طريق مخيلتهم أثناء النوم فيحلمون بأشياء كأنها حقائق مسلمة. فإنّ غيرهم من الأشخاص ممن عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم يدركون ما في علم الغيب حال اليقظة، - كما يدرك غيرهم حال النوم- وهؤلاء هم الأنبياء^(١).

يقول ابن سينا: "التجربة و القياس متطابقان علماً أنّ للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال النوم، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل، ولارتفاعه إمكان. أما التجربة فالسمع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوي التخيل والتذكر، أما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات: تنبه: قد علمت فيما سلف أن الجزيئات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلى، ثم قد نبهت لأنّ الأجرام السماوية لها نفوس نوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئي، ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري" ^(٢).

ويرى ابن سينا استمرار أفعال اليقظة في الأحلام، وذلك يكون باستمرار بعض الأفعال والأفكار التي تشغل الإنسان أثناء اليقظة، حتى إذا استمرت المتخيلة مشغولة بها، والمتخيلة تحكي أموراً قريباً إليها إرادية، ويحدث هذا عندما تكون في همة لنفس وقت اليقظة شيء تتصرف النفس إلى تأمله وتدبره، فإذا نام

^(١) ينظر في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيقه، الدكتور إبراهيم بيومي مذكور، دار المعارف-

القاهرة- ط/٣، ١/١٠١، الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا: الدكتور سالم مرداش، دار قتيبة-

دمشق- ط/١ ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ٢٩٤.

^(٢) الإشارات والتنبيهات-مصدر سابق- ص ٢٤١-٢٤٢.

لإنسان أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنسه، وهذا من بقايا انشغال الفكر في حالة اليقظة (١).

والأحلام التي أشبه بها النبوت- عند ابن سينا- لا تنشأ عن احساسات خارجية أو داخلية بدنية، ولا تكون من بقايا اليقظة، وإنما تنشأ عن اتصال النفس بالملكوت (الملائكة أو العقل الفعال) ويحدث ذلك أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة، فتتلقى النفس من هناك الوحي والإلهام. ويكون ذلك بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون (٢). فإذا حدث الاتصال أثناء النوم فهو رؤيا، وإذا حدث ذلك أثناء اليقظة فهو وحي وإلهام، وذلك وظيفة من وظائف القوة المتخيلة عند الإنسان (٣).

يقول ابن سينا: "وصنف- أي عن المعجزات- يتعلق بفضيلة التخيل، ذلك أن يؤتي المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية، والإطلاع على مغيبات الأمور المستقبلية، فيلقي إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمن طويل فيخبر عنها، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل يخبر بها، وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً.. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً" (٤).

المناقشة :

(١) ينظر الشفاء : ابن سينا ، ٣٣٨/١

(٢) ينظر المصدر السابق ٣٣٦/١-٣٣٨، الإشارات والتنبهات- مصدر سابق- ١٣٥/٢-١٣٧.

(٣) ينظر الشفاء-مصدر سابق-٣٣٤/١.

(٤) النجاة ، ابن سينا، ص ٢٧٤-٢٧٨.

إنَّ الرُّؤْيَا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ: رُؤْيَا بَشَرِيٍّ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَرُؤْيَا تَحْزِينٍ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَرُؤْيَا مِمَّا يَحْدُثُ الْمَرْءُ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْيَقْظَةِ، فَيَرَاهُ فِي الْمَنَامِ، وَقَدْ ثَبَتَ هَذَا التَّقْسِيمُ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ يَقُولُ: "الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ بَشَارَةٌ مِنَ اللَّهِ وَالتَّحْزِينُ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَمِنَ الرُّؤْيَا يُحْدِثُ بِهِ الرَّجُلُ نَفْسَهُ..." (١)

إنَّ كَلَامَ ابْنِ سِينَا فِي الرُّؤْيَا، وَاتِّصَالَ النَّفْسِ بِالعَالَمِ العُلُويِّ أَثْنَاءَ النُّوْمِ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْضِيحٍ، وَبَيَانٍ ذَلِكَ: أَنَّ عَامَّةَ عُلَمَاءِ الإِسْلَامِ يَقْرُونُ بِأَنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّ مَا ادَّعَاهُ مِنْ أَنَّ الرُّؤْيَا قَدْ يَحْصُلُ بِهَا مَعْرِفَةُ المَغْيبَاتِ فَحَقٌّ، فَرسولُ اللَّهِ ﷺ أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: "أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النُّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ..." (٢) وَكَانَ فِي أَوَّلِ الأَمْرِ يَرَى الوَحْيَ فِي الْمَنَامِ وَدَامَ كَذَلِكَ نِصْفَ سَنَةٍ ثُمَّ رَأَى الْمَلِكَ فِي الْيَقْظَةِ، حَكَى البِيهَقِيُّ أَنَّ مَدَّةَ الرُّؤْيَا كَانَتْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ (٣).

(١) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)،

تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، برقم

(٧٦٠٧) كِتَابُ التَّعْيِيرِ ، بَابُ إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ ، ٧ / ١١٨

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، برقم (٣) بَابُ بَدَأَ الوَحْيِ ، ٧ / ١ ،

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى:

٨٥٢هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُجَدُّ فُوَادِ عَبْدِ البَاقِي، قام بإخراجه

وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن

باز، ٢٧/١.

ورؤى الأنبياء وحي معصوم، والرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح، أو تُرى له حق، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، كما جاء في الأحاديث الصحيحة: منها: قوله ﷺ "رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ"^(١) ،
^(١) ورؤيا الأنبياء وحي بخلاف غيرهم، فالوحي لا يدخله خلل، ولا يتعلق به

هو لأنه محروس قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا

وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ (٤) ﴾^(٢) ، بخلاف رؤيا غير الأنبياء، فإنها قد يحضرها

الشیطان، وقد وردت في القرآن الكريم أمثلة من الرؤيا الصادقة، وهي رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ذلك الرؤيا التي رآها النبي ﷺ وهو في

طريقة إلى الحديبية، قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا

بِالْحَقِّ لِتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ

رُءُوسِكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۗ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ

ذَلِكَ فَتَحَاقِرِيًّا ۗ ﴾^(٣) ، والرؤيا التي رآها إبراهيم عليه السلام. قال تعالى:

﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ

^(١) رواه البخاري، برقم (٦٩٨٧، ٦٩٨٨)، كتاب التَّعْيِيرِ بَابُ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ

سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ، ٣٠/٩

^(٢) النجم: ٣ - ٤ .

^(٣) الفتح: ٢٧ .

فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَى^١ قَالَ يَتَأْتِي أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ

الصَّابِرِينَ ﴿١﴾.

وكلام ابن سينا عن الرؤيا الصادقة، وهو ما يراه الإنسان نتيجة اتصاله بالعالم العلوي حق، خاصة وأنه يرى أن الأحلام الناشئة عن الاحساسات البدنية كاذبة، ويسميتها أضغاث أحلام^(٢). ولكن أقواله بالجملة تحتاج إلى تحليل وبيان، حتى لا يلتبس الحق بالباطل، لأن رؤيا الأنبياء وحي بخلاف رؤيا غيرهم من الناس، والوحي لا يدخله خلل، ولا يخالطه هوى أو تخیلات، وهذا حاصل في رؤيا كثير من الناس، بسبب تلبس إبليس، أو نتيجة مرض أو هوس، ونحو ذلك. قال ابن بطل: "والرؤيا الصادقة وأن كانت جزءاً من النبوة فهي باعتبار صدقها، وإلا لساغ لصاحبها أن يسمى نبياً، وليس كذلك"^(٣). وإذا كان الأنبياء يختصون بآيات يؤيدون بها لتمييزوا بها عمّن ليس مثلهم، كما تميزوا بالعلم الإلهي، فإن رؤاهم كذلك يجب أن يميزوا بها عمّن ليس مثلهم. قال الخطابي: "قال بعض العلماء: أقام ﷺ يوحى إليه ثلاثاً وعشرين سنة، منها عشر سنين بالمدينة وثلاث عشرة بمكة، وكان قبل ذلك ستة أشهر يرى في المنام الوحي، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً، وقال بعض العلماء: معنى

(١) الصافات: ١٠٢.

(٢) ينظر الشفاء - مصدر سابق - ٣٣٨/١

(٣) شرح صحيح البخارى، ابن بطل أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى:

٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط/٢، ١٤٢٣هـ -

٢٠٠٣م، ٢٠/١.

الحديث أي حديث الرؤيا- أن الرؤيا تأتي على موافقة النبوة، لأنها جزء باق من النبوة" (١). وأضاف الخطابي: "هذا الحديث تؤكد لأمر الرؤيا وتحقيق منزلتها، وقال وإنما كانت جزءاً من أجزاء النبوة في حق الأنبياء دون غيرهم، وكان الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يوحى إليهم في منامهم كما يوحى إليهم في اليقظة" (٢).

ويذهب المازري الى انه: يحتمل أن يكون المراد أن المنام فيه إخبار الغيب، وهو إحدى ثمرات النبوة، وهو ليس في حد النبوة ؛ لأنه يجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ليشرع الشرائع، ويبين الأحكام، ولا يخبر بغيب أبداً، ولا يقدر ذلك في نبوته، ولا يؤثر في مقصودها، هذا الجزء من النبوة وهو الإخبار بالغيب إذا وقع لا يكون إلا صدقاً (٣). وأضاف المازري في: " كثر كلام الناس في حقيقة الرؤيا. وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة لما حاولوا الوقوف على حقائق لا تعلم بالعقل ولا يقوم عليها برهان وهم لا يصدقون بالسمع فاضطربت لذلك مقالاتهم...." (٤)

ومن ينتمي إلى الفلسفة يقول : إن صور ما يجري في الأرض هي في العالم العلوي كالنقوش فما حاذى بعض النقوش منها انتقش فيها، قال وهذا أشدّ

(١) معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي

المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية - حلب، ط/١، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م، ٤/

١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ٤/١٣٨،

(٣) ينظر: المأتم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (المتوفى:

٥٣٦هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر. الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر،

المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، ط/٢، ١٩٩١ م، ٣/ ٣٠٤.

(٤) ينظر المصدر السابق، ٣/١٩٩ - ٢٠١.

فساداً من الأول لكونه تحكماً لا برهان عليه والانتقاش من صفات الأجسام، وأكثر ما يجري في العالم العلوي الأعراض، والأعراض لا ينتقش فيها، والصحيح ما عليه أهل السنة أنّ الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان، فإذا خلقها فكأنه جعلها علماً على أمور أخرى يخلقها في ثاني الحال، ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان، ونظيره أن الله خلق الغيم علامة على المطر، وقد يتخلف، وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يسرّ، أو بحضرة الشيطان فيقع بعدها ما يضرّ،^(١) والعلم عند الله تعالى". وقال القرطبي: سبب تخليط غير الشرعيين إعراضهم عمّا جاءت به الأنبياء من الطريق المستقيم، وبيان ذلك: أنّ الرؤيا إنّما هي من إدراكات النفس وقد غيّب عنا علم حقيقتها أي النفس، وإذا كان كذلك فالأولى أن لا نعلم علم إدراكاتها، بل كثير ممّا انكشف لنا من إدراكات السمع والبصر إنّما نعلم منه أموراً جميلة لا تفصيلية^(٢).

إنّ ما يجعله الله تعالى في النفوس إنّما يكون بعد إعدادها لذلك وتسويتها - لما يلقي فيها - بالعبادة الخالصة ومجاهدة النفس وإلزامها طاعة ربها ﷻ. لكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس فالنبي ﷺ كان يأتيه الملك ويخاطبه بالكلام ، وأحياناً يأتيه في الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثل له في صورة الرجل فيكلمه. قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ

(١) ينظر: المعلم بفوائد مسلم، المازري، ٣/٣٠١.

(٢) ينظر: قول القرطبي في: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، ١٢/٣٥٢.

وَرَأَى جِبَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ

حَكِيمٌ ﴿١﴾

يقول أبو حامد الغزالي في مناقشته لمسلك ابن سينا السابق: " بم تتكرون على من يقول: إن النبي ﷺ، يعرف الغيب، بتعريف الله ﷻ، على سبيل الابتداء، وكذا من يرى في المنام، فإنها يعرفه بتعريف الله تعالى، أو تعريف ملك من الملائكة، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه، فلا دليل في هذا، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ، والقلم، فإن أهل الشرع، لم يفهموا من اللوح والقلم، هذا المعنى قطعاً، فلا متمسك لكم في الشرعيات.. وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع، لا من العقل " (٢).

ويقال لابن سينا وإخوانه من الفلاسفة: إن الأدلة على إثبات النبوة ليست مقتصرة على ما ذكرتموه، وإنما تثبت بالمعجزة، وبالاستدلال بأحوال النبي ﷺ وصفاته قبل النبوة وبصفاته حال الدعوة، وبعد تمامها، ومن خلال دراسة أخلاقه وأحكامه ومعاملاته مع الناس، ويستدل عليها أيضا بنصرة دينه على أعدائه، وعلى غيره من الأديان، وبهلاك المكذبين له. وتثبت بصدق ما يخبر عن ربه بوقوعه على ما أخبر به. وبإخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته. كما جاء خبر ووصف رسولنا محمد ﷺ في التوراة والإنجيل. وتثبت نبوته من خلال دراسة ما يدعو إليه واتصافه بالواقعية والترابط وعدم التناقض

(١) الشورى: ٥١ .

(٢) تهافت الفلاسفة: الغزالي ص ٢٢٧ .

والاضطراب، وكونه مما ترتضيه الفطرة السليمة، والعقل الصريح، وتستريح إليه القلوب والضمائر الحية^(١).

ومن الباطل في أقوال ابن سينا أنه جعل إدراك النبي ﷺ الأمور الحاضرة والماضية، والإطلاع على مغيبات أمور المستقبل يحصل بفضيلة قوى التخيل عند النبي ﷺ نفسه، ومن المعلوم بالضرورة أنّ هذه لا تدرك إلا بخبر المخبر

للإنسان، وأمّا علمه بها بدون الخبر فممتنع من قوى النفس، قال تعالى: ﴿

وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ

الشَّاهِدِينَ ﴾^(٢) ﴿ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن

رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ

يَتَذَكَّرُونَ ﴾^(٣) ، ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا

كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾^(٤) ، وقال ﷺ : ﴿

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ

أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾^(٥)

(١) ينظر : المواقف في علم الكلام: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق : د. عبد الرحمن

عميرة، دار الجليل - بيروت ، ١٩٩٧م، ٣/٣٥٦-٣٥٧

(٢) القصص: ٤٤.

(٣) القصص: ٤٦.

(٤) يوسف: ١٠٢.

(٥) آل عمران: ٤٤.

سادساً: تفضيل الملائكة على الأنبياء:

ذهب الفلاسفة ومنهم ابن سينا إلى تفضيل الملائكة على الأنبياء وإلى هذا الرأي ذهب المعتزلة وبعض الأشاعرة.^(١) واستدلّ الفلاسفة على مذهبهم بأدلة عقلية، منها:

- ١- الملائكة أرواح مجردة كمالاتها بالفعل، بخلاف النفوس البشرية، والتام أكمل من غيره.
- ٢- الملائكة مطهرة من الشهوة والغضب، وهما مبدأ الأخلاق الذميمة، بخلاف الجسمانيات، فهي لا تخلو منها.
- ٣- الملائكة بسائط، غير مركبة بأي نوع من التركيب، وأمّا الأنبياء فأجسام مركبة والبسائط أفضل من المركبات.
- ٤- الملائكة نورانية علوية لطيفة، والأنبياء أجسام كثيفة مركبة من المادة والصورة، والمادة ظلمانية مانعة.
- ٥- الملائكة لها قوة وقدرة على تصريف الأعمال الشاقة، كالزلازل والسحاب ونحوها ولا يلحقها فتور وضعف، بخلاف الجسمانيات.

(٥٦) ينظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ١/٢٩٦. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، وبذيله تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص ٣٢٢. المواقف: عضد الدين الإيجي - مصدر سابق - ص ٣٦٧.

٦- الملائكة أفضل من جهة العلم والعمل، فمن جهة العلم: فلإحاطتها بالأمر الغائبة وإطلاعها على مستقبل الأحوال الجارية، ومن جهة العمل: فلكونهم عاكفين على العبادة، والتسبيح ليلاً ونهاراً، ولا يفترون عن ذلك. وعلوم الملائكة كلية فعلية آمنة من الغلط، وعلوم الأنبياء غير ذلك تماماً، فهي جزئية كسبية انفعالية، ولا تسلم من الغلط.

٧- الملائكة روحانيات متعلقة بالهيكل العلوية النورانية، والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الفاسدة، ونسبة النفوس كنسبة الأجساد. (١)

المناقشة:-

يقول القرطبي: اختلف العلماء في التفضيل بين الملائكة وبنى آدم على قولين، فذهب قوم إلى أنّ الرسل من البشر أفضل من الرسل من الملائكة، والأولياء من البشر أفضل من الأولياء من الملائكة. وذهب الآخرون إلى أنّ الملائكة أفضل... وقال بعض العلماء ولا طريق إلى القطع بأنّ الأنبياء أفضل من الملائكة، ولا القطع بأنّ الملائكة خير منهم، لأن طريق ذلك خبر الله تعالى وخبر رسوله أو إجماع الأمة، وليس ها هنا شيء من ذلك. (٢)

وأما الأدلة العقلية التي ذكرتها الفلاسفة مبنية على أصولهم الفلسفية التي لا يسلم بها أهل السنة والجماعة. (٣)

(١) ينظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين -مصدر سابق- ص ٢٢١-٢٢٢. والمواقف للإيجي -مصدر سابق- ص ٣٦٨.

(٢) بنظر: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، ١/ ٢٨٩.

(٣) انظر المواقف للإيجي -مصدر سابق- ص ٣٦٨.

ويقول علي ابن أبي العز الحنفي: " فَإِنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْنَا الْإِيمَانَ بِالْمَلَائِكَةِ
وَالنَّبِيِّينَ، وليس علينا أن نعتقد أيّ الفريقين أفضل، فإن هذا لو كان من
الواجبات، لبين لنا نصاً، وقد قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (١) . ﴿ وَمَا

كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (٢) ، وفي الصحيح -يقصد الحديث الصحيح- " إِنَّ اللَّهَ
فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا
تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِكُمْ غَيْرَ نَسْيَانٍ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهَا " (٣).
فالسكوت عن الكلام في هذه المسألة نفيًا أو إثباتًا، والحالة هذه أولى. ولا
يقال: إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ نَظِيرٌ غَيْرُهَا مِنْ الْمَسْأَلَةِ الْمَسْتَنْبِطَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ،

(١) المائدة: من الآية: ٣

(٢) مريم: من الآية: ٦٤ .

(٣) ورد الحديث في السنن بالفاظ متقاربة : ينظر مثلاً : الزهد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن
أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط/٢، ٢٠٠٣ م، ص
٣٩٢، المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني
(المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: مدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط/٢،
٢٢١/٢٢، سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن
دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يمانى المدني، دار
المعرفة - بيروت، ١٣٨٦ - ١٩٦٦، برقم (٤٢) كتاب الرضاع، ٤/ ١٨٣، حلية الأولياء وطبقات
الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني
(المتوفى: ٤٣٠هـ)، السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ٩/ ١٧. السنن الكبرى،
أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)،
تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١٤٢٤، ٢ هـ - ٢٠٠٣ م .

برقم (١٩٧٢٥) ١٠ / ٢١،

لأنّ الأدلة هنا متكافئة" (١). ويضيف: " والأدلة في هذه المسألة من الجانبين إنّما تدل على الفضل، لا على الأفضلية، ولا نزاع في ذلك.." (٢). وفي موضع آخر يقول: " وحاصل الكلام: أنّ هذه من المسألة من فضول المسائل، ولهذا لم يتعرض لها كثير من أهل الأصول، وتوقف أبو حنيفة رحمه الله في الجواب عنها" (٣).

سابعاً: أخبار الأنبياء :

زعم ابن سينا أنّ ما جاءت به الأنبياء نوعان، الأول: الأمور العلمية، ومنها معرفة الله بأسمائه وصفاته والمعاد. وهذه الأمور لم يذكر الأنبياء حقائقها ، إنما أخبروا جمهور الناس بما يتخيلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم لا ليعرفوا الحق وهذا من جنس الكذب الجائر لمصلحة الناس، وهم يعلمون هذه المرتبة، فضربوا للناس الأمثال واستعملوا الرموز والإشارات. (٤) يقول ابن سينا تحت عنوان: " في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والميعاد "، (٥) "بل يجب أن يعرفهم جلاله الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة، من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنّه لا نظير له ولا شبه ولا شريك.." ويضيف: " وكذلك يجب أن يقرّر عندهم

(١) شرح العقيدة الطحاوية: بن أبي العز الدمشقي الحنفي - مصدر سابق - ٢ / ٤١١-٤١٢

(٢) المصدر السابق ٢ / ٤١٣.

(٣) المصدر السابق ٢ / ٤٢٣.

(٤) ينظر: الأضحوية في المعاد: الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك:

الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨ هـ)، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات

النشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧، ص ٩٧-١٠٣.

(٥) في كتابه النجاة - مصدر سابق - ص ٣٤٠.

أمر المعاد على أوجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحقّ في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً...ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات".

وفي رسالته "رسالة في إثبات النبوة وتأويل رموزهم" (١) يوجب ابن سينا على النبي أن يخاطب الناس بلغة الرموز الإيمائية ، وأن يسلك التمثيل والتخييل في ذلك ، تقريباً لإفهام العامة وترويضاً لعقولهم . وأما خاصة الناس فهم المعنيون بفهم الحقائق وتأويل الرموز وإدراك المعاني الباطنية التي وراء تلك الألفاظ التي استعملها الأنبياء . ومن ذلك قوله: " إن المشتراط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً".

ولقد كان ابن سينا في ذلك متأثراً بالفلاسفة اليونان . وبخاصة أفلاطون . ولقد اعترف ابن سينا بذلك صراحة فقال: " وكما يذكر أفلاطون في كتابه النواميس أن مَنْ لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك جلة ابن سينا يونان وأنبيأؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون...". (٢)

وأما النوع الثاني : فهي الأمور العملية- يقصد الشرائع والطاعات والنواهي - فهذه أخبروا عنها ، ويجب طاعتهم فيها والعمل بشرائعهم. (٣) وأنّ الأنبياء عليهم أن يعرفوا الناس العبادات التي تكون بها القربى من الله تعالى كالصلوات والصوم، وعليه أن يبين مصالح أخرى ومنافع دنيوية في تقوية السنة

(١) مصدر سابق ص ١٢٤ .

(٢) في كتابه النجاة - مصدر سابق - ص ١٢٤-١٢٥ .

(٣) النجاة لابن سينا ص ٣٤١-٣٤٣ .

مثل الجهاد والحج، وأن يعين لهم أفعالاً يقدمونها خالصة لله كالذبايح ونحوها. ويجب أن يسن للصلاة سنناً لا بد من اتباعها، وهي استعدادات يجريها الإنسان لملاقاة ربه تعالى من الطهارة والنظافة، وقد جرت العادة أن يقوم بها عندما يقابل الرؤساء والملوك، ولا بد من الخشوع والسكون، وهذا يتحقق بغض البصر وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب، وعلى النبي أن يسن للإنسان في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة. (١)

ونجد ابن سينا في أخبار الأنبياء العلمية (الاعتقادية) يسير على نفس منهجه من أن جمهور الناس يعلمون من الأمور ظواهرها، ويجب على عاميتهم اعتقاد الظاهر، والعمل به، كما جاء في الشرع وأمّا الخاصة - وهم ابن سينا ومن على نحوهم - فينظرون إلى بواطن الأمور لا إلى حقائقتها، فالصلاة مثلاً - عند ابن سينا - تنقسم إلى ظاهر وباطن فالظاهر منها : الطهارة والنظافة، والخشوع والسكون، وترك الالتفات والاضطراب، مع القيام والركوع والسجود، وما فيها من سنن وآداب، والباطن منها: المشاهدة الربانية التي تتحقق بمشاهدة الحق بالقلب الصافي، والنفس المجردة المطهرة عن الأماني، فالمشاهدة عنده عقلية، والعبادة عنده هي المحبة الربانية والرؤية الروحانية. (٢)

ثامناً: خصائص النبوة :

(١) انظر النجاة ص ٣٤١-٣٤٢.

(٢) انظر النجاة ص ٣٤٢ جامع البدائع، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، رسالة في الصلاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م، ص ٧ وما بعدها .

ذهب ابن سينا إلى أن النبوة لها ثلاث خصائص، من قامت به فهو نبي، قال: "وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث..وهو يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى، وقد تحولت على صورة يراها..".^(١) والخصائص الثلاث التي يمتاز بها النبي عن غيره، هي:-

الأولى: أن تكون له قوة قدسية، وهي قوة الحدس ، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره، وبالتالي يكون له اطلاع على المغيبات الماضية والحاضرة والمستقبلية، وهذا أمر لا يستنكر، فإن من صفت نفسه صفاءً شديداً، وقويت قوة عظيمة بحيث لا تشغلها الحواس عن النظر إلى العالم العقلي فإنه عند ذلك تستعد استعداداً خاصاً للاتصال بالعقول المفارقة-ومنها العقل الفعال- بأدنى توجه، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس.

الثانية : قوة التخيل والحس الباطن: وهي التي يتخيل بها في نفسه ما يعلمه، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه فيرى في نفسه صوراً نورانية هي عند ابن سينا ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتاً هي عندهم كلام الله، وهذا بأن تقوى نفس النبي وتتصل في اليقظة بعالم الغيب، وتحاكي المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة، فترى في اليقظة وتسمع. وليس هذا بمستنكر أيضاً فإنه يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في منامه، فالنائم يرى في نومه صوراً تكلمه، ويسمع كلامهم، وذلك موجود في

(١) النجاة -مصدر سابق- ص ٣٣٤.

نفسه لا في الخارج، وهذا من جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة من الصوفية، فإنّ من تجرّدت نفسه عن الشواغل البدنية سهل عليها أن تتجذب إلى عالم القدس.

الثالثة : قوة نفسانية يتصرف بها في هيولي- مادة- العالم، وذلك بإحداث أمور غريبة، وهي عنده آيات الأنبياء ومعجزاتهم. فالنبي بذلك تظهر منه من الخوارق للعادة لأنّ هيولي عالم العناصر مطيعة له ومنقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه ، تماماً كالعائن - الذي يصيب الآخرين بعينه - فإنّ له قوة نفسانية يؤثر بها في المعين، وإذا كان أمر النبي كذلك، فلا يبعد أن تقوى نفس النبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل، وكأن يزيل جبل عن مكانه، ويذيب جوهراً فيستحيل ماءً، ويجمد جسماً سائلاً ليستحيل حجراً، وغيرها من الأمور الخارقة للعادة، وهذا أيضاً ليس بمستكر، فأهل الرياضة من الصوفية ونحوهم تحدث منهم أمور عجيبة. (١)

المناقشة :

أولاً : مناقشة ما ذكره في الخاصية الأولى :

١. إنّ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي، وهذا هو اعتقاد

جميع المسلمين، يقول الله تعالى حاكياً قول رسول الله ﷺ عن نفسه : ﴿

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ

(١) تنظر هذه الخصائص: الإشارات والتنبيهات- مصدر سابق- ٨٧١/٤ ، ٨٩٩-٩٠١ ،

النجاة - مصدر سابق-ص٣٣٤-٣٣٥، الملل والنحل للشهرستاني- مصدر سابق-٧٤/٣-

٧٥، الموافق - مصدر سابق- ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثِرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا
إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾

٢. إنَّ الاطلاع على بعض الغيب لا يخصُّ النبي فقط، فابن سينا
يقول: إنَّ أهل الرياضة والمرضى والنائمين يحصل لهم ذلك ، فأى ميزة
وخاصية للنبي ﷺ إذاً على غيره من آحاد الناس. (٢)

٣. إنَّ النبي ﷺ لا يعلم الغيب من تلقاء نفسه، ولا باستعداد ذاتي، بل يعلم
الغيب بواسطة أمين الوحي جبريل الذي يعلمه ما يأذن به الله ﷻ،
وليس للقوة القدسية التي جعلها ابن سينا خاصة للنبي علاقة بذلك.

يقول الله تعالى في حق نبيه محمد ﷺ: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ

نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ

مَرِيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (٣) ويقول ﷺ: ﴿

عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ

مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ ﴾ (٤)

ثانياً : مناقشة ما ذكره في الخاصية الثانية:

(١) الأعراف: ١٨٨ .

(٢) ينظر المواقف - مصدر سابق - ص ٣٣٧ .

(٣) آل عمران: ٤٤

(٤) الجن: ٢٦ - ٢٧ .

١. إنَّ ما قاله ابن سينا في شأن الملائكة لا يتمشى مع مذهبه الفلسفي العام واعتقاده في الملائكة فالملائكة عنده: إما نفوس مجردة عن المادة في ذواتها، متعلقة بأجرام الأفلاك ويسمونها ملائكة سماوية وإما عقول مجردة ذاتاً وفعلاً، وتسمى بالملا الأعلى، وليس لها كلام يسمع، لأنَّ الكلام عندهم من خواص الأجسام. يقول الإيجي في الرد على الفلاسفة ومنهم ابن سينا: " قلنا: هذا تلبيس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة، ولا كلام لهم يسمع، لأنه من خواص الأجسام، ومآله إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة، كما للمرضى والمجانين، على ما صرَّحوا ".^(١)

٢. إنَّ الأدلة على وجود الملائكة كثيرة جداً، فنصوص الكتاب والسنة في هذا الجانب متواترة وهي تصرَّح بما لا يدع مجالاً للإنكار: بأن الملائكة تجيء في صورة البشر، كما جاءت مريم وإبراهيم ولوط عليهم السلام، وتكليمهم للأنبياء إياهم وسماعهم كلامهم ورؤيتهم لهم على وجه الحقيقة، وكما حصل لنبينا محمد ﷺ ، بل وظهور جبريل حقيقة على صورة الصحابي دحية الكلبي، وقد رآه غير واحد من الصحابة واستمعوا إليه ، ثم إنَّ أخبار نزول الملائكة لنصرة الأنبياء والأولياء وتأييدهم، وإخبار الله تعالى عنهم بأنهم عباد الله المكرمون وأنهم يسارعون في الخيرات، ولا يستكبرون عن عبادته، وأنهم يحملون عرش الله ﷻ، ومنهم خزنة الجنة وخزنة النار، وما في القرآن والسنة من ذكر أوصافهم

(١) المواقف - مصدر سابق - ص ٣٣٨.

وهيئاتهم وأصنافهم وأعمالهم كله صريح في بيان تهافت أقوال ابن سينا التي تلقاها عن أسلافه من الفلاسفة الوثنيين.

٣. إن أقواله تتضمن تكديماً صريحاً للقرآن الكريم، وهذا من الكفر القبيح، فضلاً عن مخالفته مما يعلم بالاضطرار من دين المرسلين.

٤. إن عامة الأمم وأهل الأديان يعترفون بوجود الأرواح الموجودة المنفصلة عن الأدميين من الملائكة والجن، والملائكة التي يثبتها الفلاسفة ويسمونهم بالعقول فهي عند التحقيق لا توجد إلا في أذهان من أثبتها لا وجود لها في الأعيان.

٥. إن زعمه بأن النبي ﷺ يخيل له أنه يسمع في نفسه أصواتاً هي كلام الله، فباطل من عدة وجوه، منها:-

أ- إن قوله معناه إنكار الملائكة التي يسمع منها الرسول ، فالله ﷻ يرسل أمين الوحي جبريل عليه السلام إلى أنبيائه يوحي إليهم بإذن ربه ما يشاء، قال تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴾ (١)

ففرق الله سبحانه بين إرسال الرسول الذي يوحي بإذنه ما يشاء وبين الوحي،

كما فرق بين ذلك وبين التكلم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا

أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ

(١) الشورى: ٥١ .

وَسُلِّمْنَ وَعَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ
 قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾
 (١). ففرق بين الإيحاء العام المشترك بين الأنبياء وتكليمه لموسى عليه السلام، كما
 فرّق بين الإيحاء وبين إرسال رسول يوحى بإذنه ما يشاء .

ب- إنّ ابن سينا يثبت فقط ما هو من جنس الوحي والإلهام عندما يقول بالقوة
 القدسية التي تفيض على نفس النبي، بل الوحي والإلهام الذي أثبتته الله تعالى
 فوق القوة القدسية التي يثبتها، والرسول لهم أحوال في السماع خارجة عن قوى
 النفس، وعن جنس الإيحاء العام والإلهام المشترك، إذ يسمعون كلام الملك
 المرسل إليهم، وتدل عليه آية الشورى السابقة، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ

يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ (٢) .

ج- لقد أخبر الله تعالى أنه يكلم البشر من وراء حجاب، وأن يكلم موسى عليه السلام
 تكليماً، وهذا يقتضي أنه يكلم بعض رسله تكليماً خارجاً عن جنس ما يحصل
 بالوحي والإلهام مما يتناول القوة القدسية وغيرها. (٣)

د- يقول الله تعالى في قصة مريم: ﴿ فَأَخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا
 فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ

(١) النساء: ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢) الحج: من الآية: ٧٥ .

(٣) المواقف - مصدر سابق - ص ٢٠٣-٢٠٥ .

بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ
 غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ (١). وقال تعالى: ﴿ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي
 أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا
 وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانًا وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ ﴾ (٢).

لقد أخبر الله تعالى أن هذه الروح تصوّر بصورة بشر سوي، وخاطب
 مريم ونفخ فيها، ومن المعلوم أن القوى النفسانية التي تكون في نفس النبي
 وغير النبي لا يراها الحاضرون، ولا تحدث منها مثل هذه الأحوال والأفعال
 والأقوال، وعلى هذا يبطل قول ابن سينا أن النبي يخيل إليه أنه يسمع في
 نفسه أصواتاً هي كلام الله، فكون الملك تمثل بشراً وخاطب مريم، فأبي عاقل
 يقول أن مريم سمعت كلامه من داخل نفسها وهو أمامها بشري سوي تراه
 وتسمع كلامه (٣).

هـ- يقول تعالى في حق جبريل عليه السلام: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ

عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾

وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ

(١) مريم: ١٧ - ١٩ .

(٢) التحريم: ١٢ .

(٣) ينظر: المواقف - مصدر سابق - ص ١٩٧-١٩٨ .

شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾ (١). أخبر الله تعالى أن الذي جاء بالقرآن - وهو من كلام رب العالمين - رسول كريم ، ذو قوة عند ذي العرش مكين ، وأنه مطاع ثم أمين. ومن المعلوم امتناع أن تكون هذه الأوصاف للملك الرسول صفات أعراض تقوم بنفس البشر سواء كان نبياً أو غيره ، وما كان كذلك امتنع أن يكون النبي قد تخيل في نفسه أنه رآه وسمع منه كلام الله تعالى .

و- إذا كان النبي لم يسمع كلاماً من خارج نفسه بل هذا تَخَيُّلٌ في نفسه كما زعم ابن سينا فهذا معناه أن الرسول من جنس آحاد المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السماوات، وأن الملائكة خاطبتهم ونحو ذلك ، ومثل هذا لا تكذب به قريش ولا أحد من الكفار .

ز- وإذا كان ابن سينا يزعم أن كلام الله هو ما يفيض على نفس النبي من العقل الفعّال فإن هذا الزعم باطل وبيان ذلك : أن العقل الفعّال لا يمكن أن يتصور في صورة أعرابي ولا دحية الكلبي ولا ضيف إبراهيم ولا لوط ، ولا في صورة بشر سوي فنفخ في مريم ، ولا يمكن أن يكون كما قال تعالى : ﴿ ذِي

قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ لأن غاية العقل الفعّال عند ابن سينا أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهاً به وأما فوق ذلك فلا تأثير له فيه .

وأيضاً فلقد أخبر الله تعالى أن النبي ﷺ رآه عند سدره المنتهى ورآه بالأفق المبين مرتين، وجاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ رأى جبريل في

(١) التكوير: ١٩ - ٢٥ .

صورته التي خلق عليها مرتين^(١) ومَنْ كانت هذه أوصافه وأحواله استحال أن يكون هو العقل الفعّال كما يزعم ابن سينا.

ثالثاً : مناقشة ما زعمه من أن معجزات الأنبياء هي نتيجة تأثيره القوة النفسانية للنبي:

إنّ كون بعض النفوس أو غيرها من الأعيان قد جعل الله تعالى فيها من القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار لا ينكر شرعاً ولا عقلاً، ولكن دعوى ابن سينا بأنّ معجزات الأنبياء هي من هذا الباب فبهتان عظيم وإفك أثير . وأدلة بطلانه كثيرة جداً نذكر هنا بعضاً منها يفى بالغرض المطلوب :-

١. إنّ المؤثر الوحيد في الوجود هو: الله تعالى الذي لا شريك له في ملكه وتدبيره وتصريفه لما في ملكه ولم يثبت شرعاً ولو بدليل ضعيف هذا الكلام الذي زعمه ابن سينا، ثمّ إنّ المعجزات وخوارق العادات هي: كرامات يظهرها الله تعالى على يد النبي برهاناً على نبوته وتصديقاً لما جاء به من ربه ﷻ ولو كانت من تأثير نفسه كما زعم ابن سينا لما كانت معجزة يتحدى بها الأولين والآخرين من الجن والإنس .

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، برقم (٢٦٠٣٩) ١٦٥/٤٣، صحيح مسلم

، برقم (١٧٧) كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿ وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً

أُخْرَى ﴾ النجم: ١٣ ، وَهَلْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ ١٥٩/١

٢. لقد أثبتت نصوص القرآن صراحة أن الملائكة لها تأثير في العالم بالقول والفعل ولكن بإذن الله تعالى وبمشيئته وقدرته، ومن ذلك تأييدها للأنبياء بالنصر والتأييد وإنزال السكينة، وهذا يبطل قول ابن سينا أن المؤثر في العالم هو القوى النفسانية أو القوى الطبيعية ، فإن الملائكة خارجة عن هذا وهذا .

٣. إنّ ابن سينا لم يدلل على مزاعمه بدليل صحيح، فقله بلا علم ولا دليل، وعامة ما يعتمد عليه التجويز الذهني، والعقائد والمغيبات لا تثبت بمثل ذلك، ولا ريب أنّ معجزات الأنبياء مما أجمع الناس على أنّ قوى النفوس لا تقتضيها، فالناس يعلمون بالمشاهدة والأخبار المتواترة والدلائل اليقينية حدوث خوارق للعادات كثيرة، ليس لها علاقة بنفوس بني آدم، لا نفوس أنبياء ولا غيرهم، كزلزلة الأرض ونزول المطر من السماء، وأخذ القرى الظالمة .

٤. إنّ تأثير النفوس في الأجسام لا يختص بالنبي، فمثلاً الجن تفعل كثيراً من الغرائب والأعاجيب ، ومن ذلك حملها لبعض الناس وطيرانها بهم في الهواء، وسرقة أنواع من الأطعمة وإتيانها بها للكهنة وإخبارهم بالأمر الغائبة. وهذا ما يعلمه كثير من الناس والجن ليست قوى نفسانية، فمن الناس من شاهدها، ورآها - أحياء ناطقين منفصلين عن الإنسان - ، أو ثبت ذلك عنده بالأخبار الصادقة .

٥. إنّ الملائكة ثابتة آثارهم وأفعالهم في العالم، وأخبارهم في ذلك متواترة عند أتباع الأنبياء ، ومعلومة بالمعاينة والمشاهدة ، وهذا من أعظم

الأدلة على بطلان دعوى أن المعجزات والكرامات والسحر هي قوى
نفسانية .

٦. إن تأثير قوى النفس لا يبلغ مبلغ معجزات الأنبياء ، فإنزال ماء
الطوفان الذي أغرق أهل الأرض وإرسال الريح العقيم سبع ليال وثمانية
أيام حسوماً التي أهلكت قوم عاد واقتلعت قرى قوم لوط وقلبته حتى
أهلكتهم، وإرسال الطير الأبابل بحجارة من سجيل لهلاك أبرهة الحبشي
وأصحابه عام الفيل وإنزال المن والسلوى على بني إسرائيل زمن موسى
عليه السلام، وفتح البحر، وتفجر الماء كل يوم من الحجر اثنتي عشر عيناً،
وانشقاق القمر، واهتزاز العرش، وخروج الناقة العظيمة من الصخرة
وإنزال المائدة من السماء، لا يمكن أن يقول عاقل أن هذه وأمثالها من
تأثيرات القوى النفسانية عند الأنبياء، بل كل عاقل يعلم أنها من فعل
فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته، وبحسب مشيئته وحكمته، وأنه هو الله
رب السماوات والأرض، ورب كل شيء ومليكه .

٧. إن الأنبياء عليهم السلام قد أخبروا بأن خوارق العادات - المعجزات
المؤيدة لدعوى النبوة - ليست في مقدور البشر، فمن زعم أنها من تأثير
قوى النفس كان مكذباً للأنبياء فيما أخبروا به، والأنبياء عليهم السلام
أخبروا بوجود الملائكة والجن، وأنها أحياء ناطقة قائمة بأنفسها ليست
أعراضاً قائمة بغيرها وأخبروا بأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة
البشر، ومن ذلك مجيء الملائكة إبراهيم عليه السلام في صورة رجال نكرهم
ولم يعرفهم حتى ظن أنهم ضيوف، ثم إخبارهم له بأنهم ملائكة وبشروه
بإسحاق ثم أخبروه بأنهم ذاهبون إلى قوم لوط من أجل إهلاكهم بأمر الله

تعالى. ومن زعم أنّ مثل هذا من قوى النفس فقد كذب القرآن الكريم وكذب الأنبياء فيما أخبروه به، وهذا في غاية الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى.

ومن معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعراً به، ومنها ما لا يكون مريداً له، وهذا لا يكون من فعل نفسه، ومنها ما يكون قبل وجوده، ووجود قدرته، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقته لهذا العالم. ومن المعلوم أن أمثال هذه المعجزات خارجة عن مزاعم ابن سينا في تأثير القوة النفسانية للنبي. ومن هذه المعجزات : قصة أصحاب الفيل التي حدثت حين مولده ﷺ، وأخبار الكهان وأهل الكتاب عن نبوته وإخبار الأنبياء السابقين المتقدمين عن نبوته ورسالته، وانتشار دعوته ﷺ في مشارق الأرض ومغاربها كما أخبر هو عن ذلك، وحفظ الله تعالى للكتاب الذي أنزله عليه، وما جعله الله تعالى في القلوب من محبته وتعظيمه، والعلم بمنزلته وعلو درجته ومكانته، وانتصار أوليائه، وهزيمة أعدائه. (١)

(١) ينظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة، ٦٧/١، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي - القاهرة، ص ٢٤٠، الإيمان والرد على أهل البدع، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي (المتوفى: ١٢٨٥هـ)، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤١٢هـ، ص ٨٣، غاية الأمان في الرد على النبهاني، أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الشناء الألويسي (المتوفى: ١٣٤٢هـ)، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ١/٤٩٥.

المطلب الثاني

موقف ابن سينا من عقيدة البعث

يعد ابن سينا من الفلاسفة الذين اتبعوا آراء أرسطو في البعث الروحاني وإنكار البعث الجسماني، بل دافع عنها بكل الحجج ليثبت صحتها، وأضاف إليها ما ظنه محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، لكنه لم ينجح في هذا التوفيق، إذ وقع في منزلق خطير وهو إنكار البعث الجسماني مما حدا بالعلماء للحكم بكفره وبكفر من أنكر هذا الاعتقاد.

ويعتبر الفلاسفة اللذة العقلية أقوى كيفية من اللذة الحسية، وأكثر كمية وأدوم وذلك لأن العقل يصل إلى كنه المعقول ويعقل حقيقته، بينما الحس لا يدرك إلا الأعراض، ولأن الموجودات وهي المعقولة غير متناهية^(١).

ويضرب ابن سينا مثلاً بأفضلية اللذة العقلية على اللذة الجسمانية فيقول: "ليس ألد ما تصفون من هذا القبيل - اللذات الحسية- هو المنكوحات والمطعومات، وأمور تجري مجراها؟ وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد، قد يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه لما يَغْتَاضُهُ من لذة الغلبة الوهمية"^(٢).

ويذكر ابن سينا أن الشجاع يستحقر هول الموت، ومفاجآت العطب (الخلل) عند مناجزة المبارزين لما يتوقعه من لذة الانتصار ولو بعد الموت، لذلك تقدم اللذات العقلية على الحسية^(٣). ولهذا يزعم ابن سينا أن واضعي الشرائع-الأنبياء- اضطروا اضطراراً

(١) ينظر: الشفاء - ابن سينا ٢/٤٢٦، النجاة ص، ابن سينا، ص ٢٩٤.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ٣/٧٤٩ - ٧٥٠.

(٣) ينظر: الشفاء ٢/٤٢٧، النجاة ٣٣٠، الإشارات والتنبيهات ٣/٧٥١.

إلى الترغيب بالثواب والترغيب بالعقاب من خلال ضرب الأمثلة بالثواب الحسي والعقاب الحسي، لأنّ الجمهور لا يفهمون إلا المحسوسات^(١).

ومن خلال دراستنا لمؤلفات ابن سينا فإننا نراه يحاول خلال كتاباته التفرقة بين العامة والخاصة، فيلمح للعامة بالقول بالبعث الجسماني، ويصرح للخاصة بإثبات البعث الروحاني فقط، وقصده من ذلك الوصول إلى نفي البعث الجسماني، وإثبات الروحاني بهدف جر بعض العامة لما يعتقد. ويتضح هذا التفريق وضوحاً جلياً في كتابه "الإشارات والتنبيهات" حيث يعتبر الخاصة عارفين منزهين، وأما العامة فهم عنده بله. فمما قال مبالغة منه في الاحتفاء بالخاصة قوله: "والعارفون المنزهون إذا وضع عنهم دور مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا"^(٢).

ومما يوضح قلّة احتفائه بالعامة قوله: "وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا إلى سعادة تليق بهم، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم"^(٣).

أولاً : الكتب التي يصرح فيها ابن سينا بإنكار البعث الجسماني:

يقول ابن سينا في كتاب النجاة: "فقد قرّرنا أنّ حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أنّ السعادة في الآخرة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس بتبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، وهي تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس، وتُديم تذكيرها بالمعدن الذي لها"^(٤).

وفي كتاب الشفاء: يرى ابن سينا أنّ المعاد على ضربين:-

(١) ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٩٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات ٧٧٤/٣

(٣) المصدر السابق ٧٧٧/٣ - ٧٧٨

(٤) ص ٣٤٢.

الأول:- المعاد المنقول من الشرع وهو المعاد الجسماني، أي حشر الأجساد، وهذا المعاد البدني لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع، وأمّا العقل فلا يستطيع أن يقيم الدليل عليه.

الثاني:- المعاد المدرك بالعقل وهو المعاد الروحاني، وهذا المعاد لا تنفيه الشريعة ولا تكذبه بل تصدقه، وهي السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس العقلية^(١). ويرجح ابن سينا المعاد العقلي-الروحاني- لأنه يعتبر أن المعاد الجسماني ما هو إلا ضرب أمثلة لتفهم العوام، وإذا كان ابن سينا وأضرابه ليسوا منهم، بل هم من الخواص الذين لا يحتاجون إلى ضرب أمثلة^(٢).

ولقد زعم ابن سينا أنّ ما جاءت به الأنبياء نوعان:- الأول: الأمور العلمية، ومنها معرفة الله بأسمائه وصفاته والمعاد. وهذه الأمور لم يذكر الأنبياء حقائقها، إنّما أخبروا جمهور الناس بما يتخلونهم في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا الحق، وهذا من جنس الكذب الجائر لمصلحة الناس، وهم يعلمون هذه المرتبة، فضربوا للناس الأمثال واستعملوا الرموز والإشارات^(٣). يقول ابن سينا تحت عنوان: "في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد"، "بل يجب أن يعرفهم جلاله الله تعالى وعظمتهم برموز وأمثلة، من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك.. ويضيف: "وكذلك يجب أن يقرّر عندهم أمر المعاد على أوجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مّا يفهمونه ويتصورونه، وأمّا الحقّ في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً... ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات"^(٤).

(١) ٤٢٣/٢، وينظر النجاة ص ٣٢٦.

(٢) ينظر النجاة ص ٣٤٠.

(٣) ينظر : رسالة أضحوية في المعاد: ابن سينا ص ٩٧-١٠٣،

(٤) في كتابه النجاة- مصدر سابق- ص ٣٤٠.

وعن وظيفة النبي يقول: "يجب أن يقرر عندهم -العامة- أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب بالسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأمّا الحقّ في ذلك فلا يلوح منه إلا أمر مجمل، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات" ويضيف قائلاً: "إن الفلاسفة الإلهيين -الفلاسفة- يرغبون في إصابة السعادة النفسية، بل إنهم لا يلتفتون إلى السعادة الجسمية وإن أعطوها" (١).

ومما كتبه للخاصة قوله: "إنّ كمال النفس هو تخلصها من البدن جاء في رسالة أضحوية في أمر المعاد ما يبين إنكاره للبعث الجسماني حيث يعتبر الآيات القرآنية الدالة على البعث الجسماني ما هي إلا أمثلة لتفهيم الجمهور. يقول "ظاهر متن هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مُقرباً ما لا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبته" (٢). ويقول أيضاً: "إذا لم يُمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشحوا للأمرين فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه..".

ومما يؤكد قول ابن سينا بالمعاد للنفس أو الروح فقط: أنّه بعد عرض آرائه استحالة البعث الجسماني، قال: "فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاهلين المعاد للبدن وحده، أو للنفس والبدن معاً" (٣).

ويضيف: "فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها..". (٤). وفي رسالته "في سر القدر" يعرّف ابن سينا المعاد قائلاً: "هو عود النفوس البشرية إلى عالمها". ويضيف: "لا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنّه المتكلمون للزاني

(١) الشفاء: ٤٢٣/٢، النجاة ص ٣٤٠.

(٢) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق ص ١١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٦.

مثلاً بوضعه في الأنكال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال الحيات والعقارب عليه، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه، وذلك محال في صفة الله تعالى" (١).

وفي الدعاء يقول ابن سينا: "اسبغن عليها - أي النفس - بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوي، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدس، وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال" (٢).

ثانياً: أدلة المنكرين البعث الجسماني:

بذل ابن سينا من خلال مؤلفاته جهداً كبيراً كي يثبت أنّ الآلام واللذات التي تحصل للإنسان هي للنفس فقط وأما الحسّ فلا علاقة له بها. ويدلل ابن سينا على إنكاره للبعث الجسماني، وخطأ القائلين بالمعاد الجسماني والروحي بعدة أوجه، منها:

١. أنّ المادة الموجودة للكائنات لا تكفي أشخاص الكائنات الماضية إذا بعثت. "وهو ردّ النفس إلى بدن إنساني من أيّة مادة كانت وأي تراب اتفق محال من وجهين: أحدهما أنّ المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، فلا تقي بها، والثاني أنّ التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاها امتزاج النطفة" (٣).

٢. أنّ السعادة الحقيقية للإنسان لا تتوفر له عند وجود نفسه في بدنه، كما أنّ اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية النفسية العقلية، بحيث إنّ جهل النفس في

(١) في سر القدر رسالة لابن سينا ضمن كتاب " التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة

ابن سينا " د. حسن عاصي، بيروت، ١٩٨٣ م. ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

(٢) في الدعاء رسالة ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص ٢٩٧.

(٣) الفلسفة والفلاسفة عند العرب: د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط/١، ١٩٨٧، ص ٦٢ وما بعدها.

البدن يعد عقوبة لها، وأنّ الأمور الواردة في الشرائع إذا أخذت على ظاهرها لزمها أمور محالة شنيعة. ومن ذلك عودة المجذوع والمقطوعة يده في الجهاد في سبيل الله تعالى على صورته هذه، وهذا قبيح جداً.

٣. أنه لا يجوز القول بالبعث الجسماني، لأنّ الأبدان بعد موتها تصير تراباً، وهذا التراب حرث وزرع، والزرع أخرج مختلف الأطعمة التي أكلت جثث أخرى، واختلطت صور هذا الإنسان بصورة إنسان آخر، وبالتالي يستحيل بحث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين مختلفين، دون أن يكون ذلك البعث لهما معا في وقت واحد وبلا قسمة، ومثل هذا التناسخ الذي يجب إنكاره وعدم القول به^(١). "وتقدير العود إلى الأبدان لا يعدو ثلاثة أقسام: إمّا أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتتعدم والبدن ينعدم أيضاً. وإمّا أن يقال إنّ النّفس موجود، ويبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. وإمّا أن يقال: يرد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الإنسان من حيث إنّ النّفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا التفات لها. وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأنّ الأول إيجاد لمثل ما كان، لا إعادة لعين ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده إلى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتة، وهذا محال، لأن بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه"^(٢).

(١) ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا، ص ١٠٣-١٠٧، وانظر الجانب الإلهي عند ابن سينا: د. سالم مرشان، دار قتيبة، دمشق/ط ١، ١٩٨٢م-١٤١٢هـ، ص

(٢) ينظر: الفلسفة والفلاسفة عند العرب: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٦٨.

المبحث الثالث

نظرية المعرفة، العقل عند ابن سينا، النفس وتعددتها عند ابن

سينا

المطلب الأول

نظرية المعرفة

أولاً: مفهوم المعرفة:

ذهب علماء اللغة إلى أن لفظتى المعرفة والعلم لفظتان مترادفتان، فقد عرفوا المعرفة بالعلم، وعرفوا العلم بالمعرفة، وذكروا أنهما يعبران عن حالة تبدو فى سكون العارف إلى الشئ المعروف وطمأنينته به، وفى هذا يقول الفيروز آبادى عن المعرفة: (عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً وَعَرَفَانًا وَعَرِيفَةً وَعَرِيفَانًا، بكَسْرَتَيْنِ مُشَدَّدَةِ الْفَاءِ: عِلْمَهُ، فَهُوَ عَارِفٌ وَعَرِيفٌ وَعَرِيفَةٌ)^(١) ، ويقول عن العلم: (عِلْمَهُ، كَسَمِعَهُ، عِلْمًا، الْكَسْرُ: عَرَفَهُ)^(٢) ، ويقول صاحب مختار الصحاح عن المعرفة: (عَرَفَهُ) يَعْرِفُهُ بِالْكَسْرِ (مَعْرِفَةً) وَ

(١) القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٨٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٤٠.

(عِرْفَانًا) بِالْكَسْرِ... وَ (الْعَرِيفُ) وَ (الْعَارِفُ) بِمَعْنَى كَالْعَلِيمِ وَالْعَالِمِ (١)،

ويقول عن العلم: (عَلِمَ الشَّيْءَ بِالْكَسْرِ يَعْلَمُهُ (عِلْمًا) عَرَفَهُ) (٢).

وفى المعجم الوجيز (ع ر ف الشيء عرفا ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه، ويقال: عرف الله فضله أى نعمه وإحسانه، فهو عارف وعروف، وعرف عرافة: صار عالما بالشيء أوقىما عليه) (٣)، ويقول عن العلم: (علم فلان الشيء علما: عرفه..، وتعلم الأمر: عرفه وأتقنه..، والعلم: إدراك الشيء بحقيقته، والمعرفة، ومجموع مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع واحد، وتعالج بمنهج معين، وتنتهى إلى بعض النظريات والقوانين كعلم الزراعة وعلم الفلك) (٤).

كان هذا عن مفهوم المعرفة والعلم عند اللغويين، وأما القرآن الكريم فإن الناظر فى آياته الكريمة يجد أن الله ﷻ قد وصف نفسه بصفة العلم ومشتقاتها المختلفة كـ "عالم، وعلام، ويعلم، وعلم" إلى آخره، لكنه لم يصف نفسه بالمعرفة ولا مشتقاتها أما بالنسبة للإنسان فقد وصفه الله تعالى فى بعض الآيات بالعلم، كما فى قوله تعالى:

﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ (٥)، وقوله ﷻ: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ

الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٦)،

(١) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى:

٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط/٥،

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٣) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٩م،

ص ٤١٥.

(٤) المرجع السابق: ص ٤٣٢.

(٥) النساء: من الآية: ١١٣.

(٦) الإسراء: ٨٥.

وقوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ

﴿^(١)﴾ وقوله تبارك وتعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ

لذُنُوبِكُمْ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبِكُمْ وَمَثُونَكُمْ﴾ ^(٢).

كما وصف الله تعالى الإنسان بالمعرفة فى بعض الآيات، كما فى قوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ

الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ

وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ وَأَيُّنِهِ

فَنَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ^(٤) وقوله ﷻ: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ

لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ

أَعْمَالَكُمْ﴾ ^(٥)، وقال ﷻ: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ ^(٦)،

والملاحظ على الآيات الواردة فى إسناد العلم للإنسان أنها جاءت مقيدة أو مشروطة،
أما الآيات الواردة فى المعرفة فقد جاءت مطلقة وغير مقيدة، يذكر الراغب الأصفهاني:

المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم،

ويضاده الإنكار، ويقال: فلان يَعْرِفُ الله ولا يقال: يعلم الله متعديا إلى

(١) الروم: ٧.

(٢) محمد: ١٩.

(٣) البقرة: ١٤٦.

(٤) النمل: ٩٣.

(٥) محمد: ٣٠.

(٦) المطففين: ٢٤.

مفعول واحد، لما كان مَعْرِفَةُ البشرِ لله هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته،
ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يَعْرِفُ كذا، لما كانت المَعْرِفَةُ تستعمل في
العلم القاصر المتوصّل به بتفكّر، وأصله من: عَرَفْتُ. أي: أصبت عَرَفَهُ:
أي: خدّه. (١).

وقد بين ابن القيم جوانب الفرق بين المعرفة والعلم في القرآن الكريم، فذكر أن
هناك فروقا لفظية وأخرى معنوية، فمن الناحية اللفظية فإن فعل المعرفة يقع على مفعول
واحد، بينما يقتضى فعل العلم مفعولين، فإن وقع فعل العلم على مفعول واحد كان
بمعنى المعرفة وأما من الناحية المعنوية فالمعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق
بأحواله، تقول: عرفت أباك وعلمته صالحا، فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمى فى
النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه، فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه
التصديق (٢).

إن نظرية المعرفة هى تلك (التي تبعث فى طبيعة المعرفة وحدودها وقيمتها وأصلها
ووسائلها، وفى المشكلات الفلسفية التى تنشأ عن العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة
والموضوع المدرك أو المعروف) (٣).
ومن خلال هذا المفهوم يتضح أن العناصر التى تبحثها هذه النظرية تكمن فيما يلى:

(١) المفردات فى غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى:
٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط/١، ١٤١٢
هـ، ص ٥٦٠ وما بعدها .

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين
ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت،
ط/٣، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ٣ / ٣١٤ .

(٣) المعجم الفلسفى، د، عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية للطباعة والنشر، ط/١، ١٩٩٠ م،
ص ٣٢٥.

١. إمكان المعرفة، فتواجه مشكلة الشك فى الحقيقة واليقين بها
٢. التفريق بين المعرفة القبلية التى تسبق التجربة، والمعرفة التى تجئ اكتساباً.
٣. الشروط التى تصير بها الأحكام ممكنة، والتى تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق - إذا كان فى الإمكان.
٤. الوسائل التى تتحقق المعرفة من خلالها والمصادر التى تجئ عن طريقها.
٥. طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها^(١)

ثانياً: المعرفة عند ابن سينا

ذهب ابن سينا كسابقه إلى القول بالثنائية فى الوجود، وعبر عن ذلك على نحو ما عبر الفارابى تماماً بتمام، لكنه تميز عنه بالإسهاب فى الشرح والتوضيح، وفى هذا يقول ابن سينا: (إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجوداً أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى

وجوده ولا فى عدمه..، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذى هو واجب الوجود بذاته، فهو الذى لذاته لا لشيء آخر، أى شئ كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين اثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحتركة)^(٢)

ويعلى ابن سينا من شأن واجب الوجود وأنه المؤثر الحقيقى فى إيجاد وإعدام الممكن، فممكن الوجود ليس له من ذاته شئ وراء مجرد الاستعداد والقبول للوجود والعدم.

(١) ينظر: أسس الفلسفة، د/ توفيق الطويل، دار النهضة العربية، ط/ ١١، ١٩٩٠م، ص ٢٩٨.

(٢) لنجاة، لابن سينا، ص ٢٦١.

ويذكر الدكتور البهى أنه إذا كان حديث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو إلى واجب وممكن، لم يخرج عن حديث الفارابى، فإن حديثه عن الممكن وعن ثنائيته لم يخرج - كذلك - عن الحدود التى ترسم فكرة أستاذه الفارابى، سواء من حيث تقريره للنظرة الأرسطية الخاصة بالممكن أو من حيث توفيقه بينها وبين الإسلام^(١). ولكى نتعرف على رأى ابن سينا فى المعرفة لابد لنا أولاً من بيان ماهية الإدراك عنده، وأنواع الإدراك، ووسيلة كل نوع، ثم نخرج من كل ذلك إلى بيان أقسام أو أنواع المعرفة، وأيها أعلى وأرقى.

أولاً: ماهية الإدراك.

يعرف ابن سينا الإدراك بأنه: (أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء)^(٢) ومعنى هذا - كما يقول الدكتور نصار - هو أن تكون حقيقة الشئ المدرك متمثلة عند المدرك، بحيث يشاهدها مشاهدة تامة، سواء أكانت مشاهدة حسية أم مشاهدة عقلية، ومن هنا تكون الإحساسات خزينة المعانى الجزئية التى ترد إليها عن طريق الحواس، والعقل هو محل إدراك المعانى الكلية، وعند تمثل صور المحسوسات لابد من عملية التجريد، أى إطراح الملابس المادية للشئ المدرك، ويذكر الدكتور نصار أن هذه الطريقة هى التى قال بها (أرسطو)، وهى تقال فى مقابلة منهج (أفلاطون) فى المعرفة إذ يقرر أنها لا تعدو أن تكون تذكر لما سبق أن عرفته النفس وهى فى عالم المثل قبل تلبسها بالبدن^(٣).

وعلى هذا فالإدراك عند ابن سينا نوعان: حسى وعقلى، والحسى نوعان: ظاهر وباطن، أما العقلى فكله باطن، ذلك أن الإنسان كمدرك للوجود يتوسل بحسه للوقوف على عالم المادة أو العالم المحسوس، ويتوسل بعقله لمعرفة عالم العقول أو المجردات، وهذا يعنى

(١) ينظر: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص ٣٣٠.

(٢) الشفاء لابن سينا الطبيعيات - ٦ النفس، تحقيق / جورج قنواتى، وسعيد زائد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م، ص ٥٠.

(٣) ينظر: فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. محمد عبد الستار نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/١، ١٩٨٢م، ١/ ١٨٣.

أن لكل من نوعى الوجود الوسيلة التى تتناسبه والتى تكون من جنسه.

ثانياً: أنواع الإدراك ووسيلة كل نوع.

ذكرت آنفاً أن الإدراك عند ابن سينا نوعان: حسى وعقلى ولكل منهما أدواته أو وسائله، وفيما يلى عرض موجز لكل نوع على حده.

١. الإدراك الحسى:

يتنوع الإدراك الحسى - كما ذكرنا - إلى ظاهر وباطن ولكل منهما أدواته أو وسائله.

أما الإدراك الحسى الظاهر فموضوعه المحسوسات نفسها وأدواته أو وسائله الحواس الخمس المعروفة التى هى السمع والبصر واللمس والشم والذوق، وإن كان ابن سينا - كأرسطو - قد رتب هذه الحواس ترتيبين مختلفين^(١) وذلك على اعتبار أن هذه الحواس إما أن تكون آلات إدراك، وإما أن تكون آلات حياة، ففى كتابه (الشفاء قسم الطبيعيات) نراه يبدأ هذه الحواس باللمس ثم الذوق والشم والسمع وأخيراً البصر، وهذا باعتبار أن هذه الحواس آلات حياة. وفى كتابيه (النجاة، وأحوال النفس) نراه يبدأ هذه الحواس بالبصر ثم السمع والشم والذوق وأخيراً اللمس، وهذا باعتبار أن هذه الحواس آلات إدراك.. وها هو ابن سينا يحدثنا عن هذه الحواس الخمس التى يسميها قوى مدركة من خارج، فيقول: البصر قوة مرتبة فى العصبه المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام نوات اللون، المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

وأما السمع فهى قوة مرتبة فى العصب المفروق فى سطح الصماخ، تدرك صورة

^(١) وإن كان بعض الباحثين كالدكتور / أبو ريان فى كتابه (تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام) ص ٤٣٣، والدكتور/نصار فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات) ص ١٨٣ وغيرهما ، قد ذهبوا إلى أن ابن سينا اكتفى بترتيب الحواس من البسيط إلى المركب فيبدأ باللمس وينتهى بالبصر ، وذلك بحسب منفعتها ، أى من ناحية أنها آلات حياة.

ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطا بعنف، يحدث فيه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع. وأما الشم فهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدى، تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح. وأما الذوق فهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسية له، المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتستحيل إليه.

وأما اللمس فهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه (١) ويذكر ابن سينا أن هذه الحواس تدرك محسوساتها بتشبهها، حيث يقول: (إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة، وكذلك الملموس والمطعم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحس وإياه يدرك، ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجي كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشيء الخارجي، أن صورته تمثلت في حسي، ومعنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها تمثلت في حسي) (٢).

وإذا كان الإحساس هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس، أي تتمثل فيه بوجه من التجريد، إلا أن ابن سينا لا يرمى أن تجريد الحاسة لمادة الأشياء المحسوسة، يعنى تجريدها عن لواحق المادة من وضع وكيف ومقدار، وإنما يعنى أن هذه اللواحق تظل عند الإدراك، ولكن بوضع وكيف ومقدار مختلف، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة.

(١) ينظر: النجاة، لابن سينا ص. ١.

(٢) الشفا، لابن سينا ص ٥.

وفى هذا يقول ابن سينا: (الحس لا يدرك صرف المعنى بل خطأ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف إنسان، بل إنسان له زيادة أحوال من كم، وكيف، وأين، ووضع، وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسان لتشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصور إذا فارقه المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة وإلا مع علائق المادة)^(١)

ويذكر ابن سينا: (أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائل، فإن الإحساس انفعال ما، لأنه قبول منها لصورة المحسوس، واستحالة، إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة..، وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد، بل هو استكمال. أعنى أن يكون الكمال الذى كان بالقوة قد صار بالفعل من غير أن بطل فعل إلى القوة)^(٢).

ويعلق الدكتور محمد نجاتى على حديث ابن سينا فى الإدراك الحسى فيقول: (تبيين لنا ان للإحساس عند ابن سينا صفتين وخاصيتين رئيسيتين: فهو انفعال أو مقارنة لانفعال، وهو إدراك صور المحسوسات الخارجية، وإذا جمعنا بين هاتين الخاصيتين فى تعريف واحد أمكننا الحصول على تعريف عام للإحساس عند ابن سينا يشابه التعريف الذى يقول به علماء النفس الحديثون، فنقول إن الإحساس وظيفة) أو ظاهرة (نفسية إدراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية)^(٣)

(١) سع رسائل فى الحكمة والطبيعات - الرسالة الثالثة - لابن سينا ،دار العرب للبستانى ، ط/٢، ١٩٨٩م، ص٦٢ وما بعدها .

(٢) الشفاء ، لابن سينا ص ٥٦ وما بعدها.

(٣) الإدراك الحسى عند ابن سينا ، د . محمد عثمان نجاتى، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون - الجزائر، - ط/٣، ١٩٩٥، ص٣٥.

وقد عرض ابن سينا لقضية اللذة والألم المرافقين للإحساس، فهو يرى أن الانفعال الحسى مصحوب بارتياح أو نفور تبعا للمؤثر الملائم أو المنافى، ولكن الشهور بالارتياح أو النفور هو انفعال سيكولوجي^(١)، أى أنه ليس إحساسا صرفا، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطنى.

وفى هذا يقول ابن سينا: (الحواس منها ما لا لذة لها فى محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويألم بتوسط أحد المحسوسات، فأما التى لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم، بل النفس تألم من ذلك وتلتذ من داخل، وكذلك الحال فى الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليست تألم من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس، لأنه يحدث فيها ألم لمسى، وكذلك تحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فيألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة. وأما اللمس فإنه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية هى المحسوس الأول، بل بتفرق الاتصال والتئامه)^(٢)

ويعلق الدكتور محمد على أبو ريان على ذلك فيقول: (إن ابن سينا لم يفتن إلى أن تدخل هذا الانفعال فى عملية الإدراك الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه

التجريبي الواقعى، ذلك أن الشعور بالنفور أو الارتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الإنسان، ومصاحبة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها فى عملية الإحساس). (٣)

اهتم فلاسفة الإسلام اهتماما ملحوظا بمصادر المعرفة وطبيعتها وذلك استنادا إلى أن الإسلام يعترف بكل مصادر أو الوسائل المؤدية إلى تحقيق المعرفة أو العلم بأي أمر من أمور العقيدة والدين والحياة.

(١) سيكوجيا : سلوك الكائن تجاه مجموعة ردود الافعال المترتبة على تجربته السابقة ، المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة

العربية . مصر ، ص ٩٨ .

(٢) الشفاء لابن سينا ، ص ٦١ .

أما ابن سينا فالإدراك عنده يكون عن طريق الحواس، والحواس نوعان : ظاهرة و باطنة، و الظاهرة خمسة هي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ثم هناك الحس المشترك، و لا عضو ظاهر له، و إنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس “إذ لولا الحس المشترك ما كنا إذا ”أحسنا بلون العسل إبصارًا حكماً بحلاوته و إن لم نحس حلاوته
والطريقة الثانية لاكتساب المعرفة وهي المعرفة النظرية ولا يدركها إلا من وصل إلى مدينة العقل المستفاد. والطريق الثالث هو الحدس والإشراق وهي خاصة بمن منحوا القوة الحدسية أو العقل الحدسي وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء و الأولياء و المتصوفة الواصلون

المطلب الثاني

النفس وتعددتها عند ابن سينا

أولاً: النفس في اللغة، وفي القرآن الكريم ، وفي الإصطلاح

الإنسان مخلوق متميز و فريد في وظيفته و غاية وجوده و فريد في مآله و مصيره إنه مخلوق غير مكرر و هو مخلوق بقدر فلم يخلق الإنسان عبثاً لكن خلق لغاية و هو أن يكون سيد هذه الأرض بخلافته فيها عن الله و عن كل ما فيها مسخر له بقدره الله تعالى و هو مخلوق ضعيف تغلبه شهواته و يحكمه هواه و يلازمه جهله و أول مظاهر ضعف الإنسان هو خضوعه لإغراء الشهوات و وساوس الشيطان و النفس البشرية و هي مكنون عميق ليس من السهل إستجلاء كل بواطن الخفاء و التعقيد في جوانبها المحيرة و المدهشة و مازال الإنسان يجهل الكثير عن تركيبها .و هي هبة من الله تعالى كرمه بها .قال الله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ ﴿١﴾

١ . النفس في اللغة:

(١) الشمس: ٧ - ١٠ .

النفس تدل على معاني متعددة منها:

أ. الروح: يقول ابن منظور: فقولك خرجت نفس فلان أي روحه^(١) و منه قول الشاعر
حذيفة ابن أنس الهذلي :

نجا سالمٌ والنفْسُ منه بشدْقِه ... ولم يَنْجُ إلا جفنَ سَيْفٍ ومُنْزِرا^(٢)

ب. الدم : يقال :سالت نفسه :أي دمه و سُمِّيَ الدَّمُ نَفْسًا لِأَنَّ النَّفْسَ تَخْرُجُ بِخُرُوجِهِ)^(٣)
و وَفِي حَدِيثِ النَّخَعِيِّ (كُلُّ شَيْءٍ لَيْسَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ، فَإِنَّهُ لَا يُنَجِّسُ الْمَاءَ إِذَا مَاتَ فِيهِ)^(٤) أَي دَمٌ سَائِلٌ.^(٥)

ج. الجسد: و يؤيده قول الشاعر أوس بن حجر:

نُبِّئْتُ أَنَّ بَنِي سُحَيْمٍ أَدْخَلُوا * أَبْيَاتَهُمْ تَامُورَ نَفْسِ الْمُنْذِرِ^(٦)،
و التامور هو الدم^(١)، أي حملوا دم جسده إلى أبياتهم^(٢)

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٢٣٣/٦.

(٢) ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي،
الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ٢٢/٣.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٢٣٤ /٦.

(٤) الطهور للقاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى:
٢٢٤هـ)، حقه وخرج أحاديثه: مشهور حسن محمود سلمان، مكتبة الصحابة، جدة - الشرفية، مكتبة
التابعين، سليم الأول - الزيتون، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٢٥٣.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن
عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود
محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ٩٦ /٤.

(٦) ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح، د. محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،
١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ ص ٤٧، نسب معد واليمن الكبير، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي

(المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط/١، ١٤٠٨ هـ
- ١٩٨٨ م، ٦٥/١، لسان العرب، ابن منظور، ١٢٥/٦،

د. الإنسان: وَالنَّفْسُ يَعْبَرُ بِهَا عَنِ الْإِنْسَانِ جَمِيعِهِ كَقَوْلِهِمْ: عِنْدِي ثَلَاثَةٌ أَنْفُسٍ. وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ (٣)، (٤).

ه. عين الشيء و حقيقته: يُقَالُ: رَأَيْتُ فُلَانًا نَفْسَهُ، وَجَاءَنِي بِنَفْسِهِ، وَرَجُلٌ ذُو نَفْسٍ أَيْ خُلُقٍ وَجَدِّ (٥)، و استشهد ابن منظور بقوله تعالى ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةً طَيِّبَةً﴾ (٦).

٢. النفس في القرآن الكريم:

النفس من الألفاظ المشتركة، مثلها مثل كثير من كلمات القرآن و الحديث التي يعرف المقصود بها حسب مكانها من السياق، مثل (الهداية) و (الدين)، (الصلاة) و (الزكاة) و غيرها، و من المهم جدا الإنتباه إلى السياق عند ضبط المعنى و المقصود بهذه الكلمات المشتركة حتى لا تتناقض معانيها، أو تحمل على معنى واحد في جميع المواضيع و تطلق و يقصد

بها سائر المعاني التي استعملت لها في اللغة أحيانا أخرى.

و قد وردت كلمة (النفس) في القرآن الكريم (٢٩٦) مرة (٧) لتدل على مايلي:

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٩٣/٤.

(٢) نسب معد واليمن الكبير، الكلبي، ٦٥/١.

(٣) الزمر: ٥٦.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ٦/٢٣٤.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، ٦/٢٣٦.

(٦) النور: من الآية: ٦١.

(٧) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، عبد الباقي محمد فؤاد، دار المعرفة، بيروت، ط/٣،

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م ص ٨٨١ - ٨٨٥.

أ. ذات الشيء و حقيقته ، و نفس الإنسان بهذا المعنى جملته من الجسم و الروح ، كما في هذه الآيات: ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ (١) ، ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى ﴾ (٢) ، ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (٣) ، و ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ (٤) .

٢. الروح التي بها الحياة ، فإذا فارقت حله بالموت مثل هذه الآيات:

﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾ (٥) ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْرُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (٦)

٣. و النفس مكان الضمير ، و بهذا المعنى تضاف لله تعالى و الإنسان كما وردت في هذه الآيات: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ (٧) ، ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ (٨) ،

(١) المائدة: من الآية: ٤٥ .

(٢) السجدة: من الآية: ١٣ .

(٣) البقرة: من الآية: ٢٨٦ .

(٤) البقرة: من الآية: ٢٣١ .

(٥) التوبة: ٥٥ .

(٦) الأنعام: ٩٣ .

(٧) آل عمران: ٢٨ .

(٨) النساء: ٧٩ .

إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَالِمُ الْغُيُوبِ ﴿١﴾

٤. صفة في الإنسان توجهه إلى الخير و الشر و ذلك من خلال الآيات الآتية: ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (٢) ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ (٣).

٥. للرجل و المرأة جنسه و قبيله كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَيْبَتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤)

﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (٥)

٦. للدلالة على شخص معين مثل نبي الله آدم ﷺ في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (٦)

٣. النفس في الإصطلاح:

أدرك الإنسان البدائي ظاهرة وجود نفس في الجسم. و ذلك نتيجة ملاحظته الغريبة في الإنسان و ما حوله كالموت و الاحلام و اختلاف طبائع الناس و دوافعهم و أن هناك قوى في النفس تحرك الإنسان، لهذا انشغلت الحضارات القديمة بالحديث عن الأرواح

(١) المائدة: ١١٦ .

(٢) المائدة: ٣٠ .

(٣) يوسف: من الآية: ٨٣ .

(٤) الروم: ٢١ .

(٥) التوبة: ١٢٨ .

(٦) النساء: ١ .

عن وجودها فالنفس عند أفلاطون لا مادية وهي بالتالي مستقلة عن الجسد ولكنها تحل فيه خلال الحياة وان هذه النفس هي مصدر السلوك الإنساني كما إنه قسم النفس البشرية إلى ثلاثة أقسام ولكل منها فضيلة خاصة بها وهي كالتالي:

النفس العاقلة: ومقرها الرأس ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وبلوغ الخير المطلق وفضيلتها الحكمة **النفس الغاضبة:** ومقرها الصدر ومهمتها أن تطيع النفس العاقلة في تحقيق الخير وفضيلتها الشجاعة ،**النفس الشهوانية:** ومقرها البطن وفضيلتها الحكمة والعفة وهي أرفع هذه الفضائل منزلة ، والإنسان الحكيم هو الذي يلزم الاعتدال ويحرص على تحقيق الانسجام التام بين هذه الفضائل الثلاث وهي تاتي من عالم علوي مجهول و عندما تموت تعود إلى عالمها من جديد^(١).

و لقد أطلقت الحضارات القديمة على كل من يهتم بالروح و النفس (عالم الأرواح) و هذا الامر ليس غريبا عليها، لان حياة القدماء كانت دينية أصلا . و كانت الحضارة المصرية بشكل خاص تهتم بالدين و العلم في آن واحد ،فهي تؤمن بالقيم الروحية ،و بوجود تطبيق العلم في خدمة الدين و الحياة.

للنفس جولات و تصورات في الفكر الفلسفي و الفكر الديني بمختلف أحزابه و توجهاته فلكل فرقة رأي ما في هذه المسألة .و يمكننا حصر الآراء و الأحاديث المتعلقة بماهية النفس في تصورين اثنين:

أولا :التصور المادي ،و يرى أصحاب هذا الرأي أن النفس جسم لطيف محسوس ،و ان الإنسان هو هذا الجسم ،و قد حمل لواء هذا التصور بعض علماء الدين أمثال ابن القيم ،و ابن الحزم الاندلسي ،و فخر الدين الرازي و المعتزلة.

ثانيا :التصور الروحي ،و يرى أصحاب هذا الرأي أن النفس جوهر روحاني خالص متمايز عن البدن ،أي ليس بجسم و قد حمل لواء هذا التصور ابن سينا و الغزالي . و يعرف الجرجاني النفس بانها: **(هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة**

(١) مدخل إلى علم النفس العام ، محمد جاسم محمد ، دار الثقافة للنشر، عمان ، ط/٢ ، ٢٠٠٤ ، ص ٢٤ .

والحس والحركة الإرادية^(١)،

و معنى هذا ان النفس هي الجوهر أو الجسم المدرك ،و الفاعل المدرك للبدن و آلاته.
ثانياً : النفس عند ابن سينا :

إن البحث في النفس جانب هام من جوانب الدراسات الفلسفية لدى الفلاسفة القدماء ،اليونان منهم خاصة و من أشهرهم أرسطو و سلك هذا السبيل أكثر الفلاسفة المسلمين و منهم ابن سينا فهو يرى أن هذا البحث جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس و الجسم من حيث كونهما عنصرين لجوهر واحد و متحدين إتحاد جوهريا يقول ابن سينا (و لما كانت الحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس و مادة هي الجسم و الأعضاء و كان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته ،أرينا أن نتكلم أولاً في النفس،،^(٢)، و بالتالي يقيم جميع العلوم و الفنون التي يعرض لها على أساس نفسي و لذلك فليس له كتاب أو مقال لم يتعرض فيه للنفس من جهة ما و من هذا القبيل كان ابن سينا زعيم المدرسة النفسية في الفلسفة التي هي علم العلوم و قد خصص لموضوع النفس رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة و يفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة حي ابن يقضان كما أنه خصص له فصول عدة في أهم مؤلفاته كالشفاء و النجاة و الإشارات و يعتقد ابن سينا أن معرفة النفس تقود إلى معرفة الله سبحانه و معرفة الله هي مصدر السعادة في الدنيا و الآخرة يقول الأهواني (و

(١) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)،

حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان،
ط/١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٤٢.

(٢) الشفاء ، ابن سينا، ص ١.

يذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء و الأولياء أنهم قالوا : (من عرف نفسه عرف ربه) (١)

ثالثاً: أنواع من النفوس عند ابن سينا

يميز ابن سينا بين ثلاثة أنواع من النفوس : النباتية و الحيوانية و الإنسانية و لكل نفس من هذه النفوس وظيفة خاصة بها . و تبعاً لوظيفة كل منها يعرف ابن سينا النفس النباتية . و الحيوانية و الإنسانية فيعرف الأولى بأنها (كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد و يربو و يتغذى) (٢) و يعرف الثانية بأنها (كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك

(١) ابن سينا ، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف مصر ، ١٩٥٨ ص ٥ ، وينظر : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م ثم صورتها عدة دور منها، دار الكتاب العربي - بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٩هـ ، ٢٠٨/١٣ ، إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت، ٢/ ٣٨٢ ، ا عنوان التوفيق في آداب الطريق، ابن عطاء الله السكندري، (المتوفى ٥٧٨هـ) تحقيق عبد الغني نكه مي، دار الكتاب النفيس، لبنان، ١٤٠٨هـ ، ص ٢٠٨، لفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢/ ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ص ١٣٩ ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ٣/ ط، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ١/ ٤٢٦ ، بريقة محمودية في شرح طريقة محمّدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (المتوفى: ١١٥٦هـ)، مطبعة الحلبي، ١٣٤٨هـ، ٢/ ١٩٤ ، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، محمد منير مرسي، عالم الكتب، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٩١ .

(٢) النفس البشرية عند ابن سينا ،نصوص حققها و جمعها و قدم لها البير نصري نادر ،بيروت ، ١٩٨٦ص ٥٤ .

بالإدارة^(١) .

اما النفس الإنسانية فهي (كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري و الإستتباط بالرأي ، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية.)^(٢) و نستخلص من هذا مايلي:

١. مبادئ النفس النباتية :تنمو و تتوالد و تتغذى و لا يفعل النبات أكثر من ذلك
٢. مبادئ النفس الحيوانية :تدرك الجزيئات ، و تدرك بالإدارة و لها قدرة التوجه.
٣. مبادئ النفس الإنسانية :تدرك الكليات و لها الحرية الفكرية في اختيار التوجه من بين البدائل المختلفة

رابعاً :براهين إثبات وجود النفس عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن المنهج الذي يجب أن ننطلق منه في دراسة النفس هو أن نسعى أولاً و قبل كل شيء إلى إثبات وجود هذه النفس إذ يذهب إلى القول (إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً)^(٣) فإن (من رام وصف الشيء من الأشياء و قبل أن يتقدم فيثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح)^(٤)

يذكر ابن سينا العديد من البراهين في إثباتاته لوجود النفس و لما كان من غير الممكن ذكر كل هذه الأدلة اكتفينا هنا بذكر أهمها:

أ. البرهان الطبيعي

يعتمد ابن سينا في برهانه هذا على الحركة إذ يقسم الحركة إلى الحركة الإرادية والحركة القسرية فالحركة الإرادية :هي الحركة الناجمة عن القوانين الطبيعية التي تحكم الأجسام مثل سقوط الحجر إلى الأرض أما الحركة القسرية فهي الحركة الناجمة في الأشياء عن

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) النفس البشرية عند ابن سينا، ٥٤.

(٤) المرجع السابق نفسه.

أشياء أخرى فالإنسان مثلاً يمشي على الأرض على الرغم من أن طبيعته الجسدية تقتضي السكون و كذلك الطير يلق بالسماء مخالفاً بذلك قوانين الطبيعة إن هذه الحركة

المضادة للطبيعة تقتضي محركاً خارجاً ازئداً على معنى الجسمية و هو النفس (١). و كذلك تدلنا أفعال الكائن الحي من تغذ و نمو و توليد و إحساس و حركة بالإرادة على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده فلا بد بأنها تصدر عن مبدأ آخر غير الجسم و هذا المبدأ الذي تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة هو النفس و ما يدعم هذا قول ابن سينا (إننا قد نشاهد أجسامنا تحس و تتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساما تتغذى و تنمو و تولد المثل و ليس ذلك لجسميتها فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك

غير جسميتها ،و الشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال ،و بالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عامدة للإرادة فإننا نسميه نفساً) (٢) ب. برهان الأنا أو وحدة قوى النفس

يعبر عن هذه الفكرة في عدة أمكنة من كتبه و فيما يلي بيان ذلك :قال في كتاب النجاة (إن النفس ذات واحدة و لها قوى كثيرة و لو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة بل كان للحس مبدأ على حدة و للغضب مبدأ على حدة و لكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة لكانت القوة التي بها نغضب غير القوة التي بها نحس) (٣) و يقول في الإشارات (إن هذا الجوهر فيك واحد ،بل هو أنت على التحقيق) (٤) و يقول في مكان آخر: (إن الإنسان إذا

(١) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، مذكور ، ص ١٣٨ .

(٢) الشفاء ، كتب النفس ، ابن سينا ، ص ٥ .

(٣) النجاة ، ابن سينا ، ص ٣١ .

(٤) الإشارات ، ابن سينا ، ١٢٨

كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول: فعلت كذا... و في مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه و المعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه فذات الإنسان مغايرة للبدن) ^(١) ومعنى هذا أن الإنسان يعلم أن نفسه واحدة و إن تعددت قواها و أن جميع هذه القوى تستلزم أصلاً واحداً تصدر عنه هو الأنا. و مما يؤكد الفكرة المذكورة قول ابن سينا (و لهذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس و الإدراكات و صار ملقى كالميت فالبدن النائم في حال شبيهة بحال الموتى كما قال رسول الله ﷺ: (النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ) ^(٢) ثم أن الإنسان في نومه يرى الأشياء و يسمعها بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس محتاج إلى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة البدن و يتقوى بتعطله. ^(٣)

ج. برهان الإنسان المعلق في الهواء

^(١) المصدر السابق نفسه

^(٢) الزهد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط/٢، ٢٠٠٣ م، ص ٥٠، المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ٨/٣٤٢، شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ٦/٤٠٩، شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط/٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ٤/١٣٣.

^(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة، ابن سينا، نشرها و علق عليها محمد ثابت الفندي، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ط/٢، ص ١٠.

مضمون هذا البرهان هو أن الإنسان لو جرد نفسه من كل ما يتصل بها من المدركات الخارجية و يرجع إلى ذاته الحقيقية فإنه يدرك بالحدس أنه ليس جسماً و لا شيئاً و إنما هو ذات روحانية تدرك ذاتها بنفسها ، و نحن نجد المعنى المذكور في قول ابن سينا: (ارجع إلى نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحاً بل و على بعض أحوالك غيرها بحيث تقطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و فرض إنها على الجملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء مطلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت نيتها)^(١) يؤكد ابن سينا أن هذا الرجل الذي يهوى في الفضاء بحيث يوجد في وضع لا يحس فيه بأي عضو من أعضائه الظاهرة أو

الباطنة ففي تلك الحالة يشعر تماماً بوجود نفسه بإعتبارها جوهرًا بسيطاً مخالفاً في الحقيقة للبدن فعلى الرغم من أن أعضائه لا تتلامس مطلقاً أو تصطدم جميعاً بشيء من الأشياء فإنه يدرك ذاته مع إغفال جميع أعضائه و أن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء اللهم إلا نفسه التي هي عماد شخصيته و أساس ذاته و ماهيته و الإنسان لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته و بحسب ابن سينا إضافة صياغة جديدة تعتمد على توهم حالة ما خيالية مما أدى إلى انتشارها لاحقاً لدى الكثير من المتأخرين أمثال الغزالي

خامساً : براهين ابن سينا على خلود النفس

أ. برهان الانفصال:

يقوم هذا البرهان على أساس الإتصال العرضي القائم بين النفس و الجسد ، فالنفس جوهر قائم بذاته ، و أن اتصالها بالبدن لا بالحلول أو المساكنة إنما إتصال تدبير و تصرف و إذا كان الإتصال كذلك فهو اتصال عرضي ، لذا فإن النفس لا تموت بموت البدن يقول ابن سينا (و نقول إنها لا تموت بموت البدن و لا تقبل الفساد أصلاً أما أنها

(١) النفس البشرية عند ابن سينا، البير نصري ناد، ص ٤١ وما بعدها.

لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر إما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود و إما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود و إما أن يكون تعلقه به تعلق

المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان^(١) ثم يعلل ابن سينا بطلان أوجه التعلق الثلاثة، فتعلق النفس بالبدن لا يمكن أن يكون تعلق المكافئ في الوجود لأن النفس جوهر قائم بذاته و يقول موضحاً برهانه: (فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود و ذلك أمر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، فليس النفس و لا البدن بجوهر لكنهما جوهران و إن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة و لم تفسد الذات بفساده، و لا يمكن أن يتعلق به تعلق المتأخر في الوجود، و في هذه الحالة يكون البدن علة و النفس معلولة و العلة أربعة: فاعلية، قابلية، صورية و كمالية و هذه العلة لا يمكن تصورها في البدن فالبدن على سبيل المثال ليس علة فاعلية لأنه لا يفعل شيئاً بذاته إنما يفعل بقواه و هو ليس علة قابلية لأن النفس ليس منطبعة في البدن، فالنفس غير متعلقة بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية)^(٢)

و أما التعلق بينهما تعلق المتقدم في الوجود و قد تقدمه في الزمان فمستحيل و باطل أن تتعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم ثم يفسد البدن بسبب نفسه إذاً فليس بينهما هذا التعلق. و ينفي ابن سينا أي تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل يكون تعلق النفس في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل و لا تبطل^(٣)

ب. برهان البساطة و التركيب

يقوم هذا الدليل على فكرة تقول (إن النفس جوهر روحاني بسيط قائم بذاته و لأنه أصل

(١) النجاة، ابن سينا، ص ١٨٥،

(٢) النجاة، ابن سينا، ص ١٨٥،

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٧.

فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة بقوة الثبات) (١) و يقول ابن سينا إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة و ذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ،ففيه قوة أن يفسد و قبل الفساد فيه فعل أن يبقى و محال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد في قوة أن يفسد و فعل أن يبقى فنقول إن الأشياء المركبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوة أن يفسد و أما الأشياء البسيطة المفارقة للذات فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (٢) أي إذا كانت النفس جوهرًا بسيطاً من شأنه أن يوجد و يحدث فليس من المعقول أن يكون قابلاً للفساد لأنه لا يجتمع أمران متناقضان.

ج. برهان المشابهة

هذا الدليل يقوم على أساس أن النفس الإنسانية تدرك المعقولات الكلية المجردة و هذه المعقولات لا تدرك بألة جسمانية بل يدركها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم و لا منطبع في جسم و من ثم فالنفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة و النفس الكلية و هي خالدة و كل ما شابها خالد خلودها و هي صادرة عن العقل الفعال واهب الصور و هو جوهر عقلي أزلي و يبقى المعلول بقاء علته فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة لزم أن تقوم في محل

بسيط غير منقسم يقول ابن سينا (ليس ممكن أن تنقسم الصور المعقولة و لا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم و لا بد لها من قابل فينا فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم و لا أيضاً قوة في جسم فليلحقه ما يلحق الجسم من الإنقسام ثم يتبعه سائر المجالات) (٣)

سادساً: تأثر ابن سينا بالفلسفة اليونانية:

(١) الإشارات و التبيهات، ابن سينا ،شرح وتحقيق نصير الدين الطوبي ،مطبعة الحيدري. طهران،

١٣٧٩هـ ،ص ٢٨٥ .

(٢) النجاة ، ابن سينا، ص ١٧٧ .

(٣) النجاة ، ابن سينا، ص ١٧٧ .

تأثر ابن سينا برأي أرسطو في ماهية النفس فقال إنها صورة البدن و لكنه لم يكتف بذلك لعلمه أن الصورة لا تتفك عن المادة و هو يرى أن النفس حقيقة مغايرة للجسم و متميزة عنه كل التميز فلا يصح أن تقول أن النفس صورة الجسم لأن هذا القول يجعل مصير النفس تابعاً لمصير البدن لذلك يقول ابن سينا (ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع)^(١) ويرى أن (النفس جوهر يدرك المعقولات و لهذا لا يمكن أن تكون جسماً و

لا أم أر قائماً بجسم فالصورة المعقولة إذا وجدت في النفس لم تكن ذات وضع و أين بحيث جسم تقع إليها إشارة تجزء أو إنقسام أو شيء مما يشبه هذا المعنى فلا يمكن أن تكون في ، لا يجوز إذن أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة^(٢) . نستنتج من ذلك أن الجوهر الذي هو محل المعقولات إنما هو جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام وأن النفس التي تدرك ذاتها و تدرك إد اركها إد اركاً مباشراً يجب أن تكون من طبيعة غيرالجسم.

و يرى عبد الكريم عثمان أن (قول ابن سينا في ما هي النفس بأنها صورة البدن أو هي كمال أول لجسم طبيعي آلي مقتبس من كتاب النفس لأرسطو و كذلك كلمة صورة فهي تعبير أرسطي مشهور)^(٣) ، لكن ابن سينا لم يكتفي بما اكتفى به أرسطو لعلم أن الصورة لا تتفك عن المادة و لذلك نراه في الكثير من كتبه يحرص أشد الحرص على إكمال ما وجده في تفسير أرسطو من نقص سواء أكان ذلك في حدوث النفس أم في جوهريتها أم في بقائها

بعد الموت ويحتل علم النفس مركز الصدارة في فلسفة ابن سينا و له آراء واضحة في

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٢..

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٩٤

(٣) ابن سينا و النفس الإنسانية، محمد عرقسوسي و حسن ملا عثمان، دار الرسالة، بيروت، ط/١،

١٩٨٢م، ص ١١٨.

حدوث النفس و وحياتها و وحدتها و خلودها (١)

و يظهر الأثر الأفلاطوني في نظرية النفس السنيوية أكثر ما يظهر في مسألة خلود النفس ، فالنفس كما ذهب أفلاطون لا تقنى بفناء الجسد ، وإنما بقائها في البدن هو نوع من العقوبة لها و عندما تترك البدن تعود إلى عالم المثل الذي أتت منه حيث النعيم و السعادة الأبدية و قد نحا ابن سينا في الإتجاه نفسه عندما أكد أن النفس لا تقنى بفناء الجسد ، لأن جوهرها أقوى من جوهر البدن و هي غير محتاجة في وجودها إلى البدن و عندما يموت البدن تتخلص النفس منه فإذا كان جوهر النفس كاملاً بالعلم و الحكمة و العمل الصالح فإنها تذهب إلى العالم العقلي حيث تتعم بالسعادة و الميزات و يقترب ابن سينا من أساطير أفلاطون التي يحاول من خلالها أن يفسر عملية هبوط النفس من عالم المثل إلى العالم الأرضي ففي القصيدة العينية لابن سينا نجد أن النفس كانت تعيش في عالم قدسي و قد هبطت دون رغبة منها إلى الأرض و دخلت إلى الجسد الإنساني إلا أن هذه النفس تحاول الرجوع إلى عالمها الحقيقي و يظهر لنا ابن سينا في هذه القصيدة أن النفس جوهر روحاني عصي على الحس سهل الظهور لدى العقل يقول ابن سينا:

هبطت إليك من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف و هي التي سفرت و لم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك و هي ذات تفجع (٢)

و هذه النفس على الرغم من أنها حلت في الجسد على كره منها إلا أنها لا تلبث أن تألف هذا الجسد فيعز عليها مغادرته و النفس في العالم الأرضي تظل في حنين دائم

(١) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٢) يمكن الإطلاع على القصيدة العينية لابن سينا في المدخل إلى فلسفة ، ابن سينا ، تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت ، ط/١ ، ١٩٦٧ ، ص ٤٥٣ .

إلى عالمها الذي أتت منه و عندما تعود إليه تحقق سعادتها إلا أن ابن سينا في نهاية قصيدته يذهب إلى غير ما ذهب إليه أفلاطون فالنفس عند ابن سينا لم تهبط من عالمها نتيجة لذنب

اقترفته كما يقول افلاطون و لذلك عندما تعود إلى عالمها لا ترجع مرة أخرى إلى الأرضي

و بناء على ما تقدم يمكننا القول أن نظرية النفس عن ابن سينا هي من نوع خاص تقوم على أساس بين العلم و الدين ،مما أدى به إلى التآرجح ما بين نظرية النفس عند أرسطو من خلال تعريفه للنفس و القول بحدوثها و تأكيد الإرتباط بينها و بين الجسد و بين نظرية أفلاطون عندما أكد روحانيتها و مغايرتها للبدن و خلودها و قد حاول التقريب ما بين آراء أفلاطون و ارسطو في النفس و الآراء الدينية إلا أن ابن سينا لم يستطع أن يصهر هذه الآراء المتضاربة في بوتقة واحدة ليخرج منها بنظرية متماسكة ،فقد ظلت نظريته في النفس في جوانب منها أرسطية و في جوانب أفلاطونية و في جوانب أخرى دينية إسلامية .

الخلاصة

* من خلال دراسة قضايا النبوة عند ابن سينا تبين لنا أنّ ابن سينا صار على منهجه في التوفيق بين الفلسفة والدين، ولكنه كان متمسكاً بالفلسفة متمسكاً يزيد على تمسكه بالدين، وهو يعبر عن قوة منزلتها في نفسه، ولذا نجده يضحى بالمبدأ الديني، ويحرّف النصوص الشرعية، مع محافظته على ما تلقفه من الفلاسفة اليونان، ومن أمثلة ذلك: إقحامه نظرية الفيض التي قال بها أفلوطين في موضوع الوحي وكلام الله تعالى، وتعريفه للرسالة والرسول، وكيفية تلقي الأنبياء الخبر من الله عز وجل، وعلاقة ذلك بالعقل الفعّال، أحد العقول العشرة التي تحدّثت عنها نظرية الفيض.

* أن ابن سينا ينكر صفة الكلام الثابتة لله بالكتاب والسنة، وينكر أن الله يكلم أنبياءه بكلام حقيقي، وأن النبي يسمع كلام الله حقيقة من الملك جبريل، وأنه يراه حقيقة، فالوحي عند ابن سينا يرجع إلى قوة التخيل عند النبي، وبها يستطيع النبي أن يشكل الصور العقلية- التي هي الملائكة عند الفلاسفة- في صورة المحسوس، وأن النبي يسمع كلام الله من سماء عقله ثم يحيله إلى ألفاظ وعبارات يسمعها لغيره.

* أن ابن سينا أحسن في بيان الحاجة إلى النبوة، وأنها ضرورية، وأن وجود النبي أكثر حاجة من وجود كثير من المنافع الدنيوية، وأنه لولا النبوة لما كان هناك بقاء للنوع الإنساني.

* من الأغاليط المنكرة التي وقع فيها ابن سينا زعمه كغيره من الفلاسفة أن النبوة مكتسبة، وتنال بالرياضة الصوفية، وقد ذهب أهل العلم بتكفير من زعم أن النبوة مكتسبة.

* ومن الأغاليط أيضاً الزعم بأن العمدة في إثبات النبوات: المنامات، بقياس ما يوحى إلى النبي بما يراه الإنسان في نومه، مع أن الأدلة التي تثبت بها النبوة أعظم من ذلك وأكثر، وقد أشارت النصوص الشرعية إلى بعضها، وذكر أهل العلم كثيراً من الأدلة النقلية والعقلية وليست الأحلام والمنامات واحداً منها.

* لقد قال ابن سينا منكرًا من القول وزورًا عندما زعم أن الأنبياء سلكوا طريق التمثيل والتخييل، وأنه يجب عليهم استعمال الرموز والإشارات، في تفهيم جمهور الناس خطاب الشارع المتعلق بالعقائد، وأن الظاهر من النصوص الشرعية غير مرادة، وليست مطلوبة لذاتها. وفي هذا اتهام للأنبياء

بالكذب، وأنهم لم يبلغوا البلاغ المبين، بل في ذلك قدح في بيان الله تعالى، الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، يفهمه جمهور الناس فضلاً عن علمائهم، وقد فتح ابن سينا وإخوانه الفلاسفة الباب للزنادقة والملحدين، كي يقولوا عن كل عقيدة لا تستسيغها عقولهم أنها غير مرادة بحسب ظواهرها، إذ الظاهر رموز وإشارات وأنّ الأنبياء ذكروها على سبيل التمثيل والتخييل.

* لقد زعم ابن سينا أنّ النبوة لها ثلاث خصائص، وأنّ من وجدت فيه كان نبياً، وهي القوة القدسية والقوة النفسانية، وقوة التخيل، وقد ذكر في تفسيره لكل منها كلاماً طويلاً، يتفق وأصوله الفلسفية ومنهجه الفلسفي، المتأثر فيه إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ونظرياتها الخيالية، ومنها نظرية الفيض، وقد بين علماء الإسلام فسادها، وفساد ما يلزم عنها. وأنها مناقضة للعقائد الدينية، وتؤدي إلى إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، من وحي الله إلى أنبيائه، والمعجزات والملائكة والجن، والمعاد وما فيه من نشر وحشر وحساب، والصراط والميزان، وما أعدّه الله تعالى لعباده من ألوان النعيم المادي، وما أعدّه لأهل الكفر والعصيان من العذاب المادي المحسوس. وأنّ هذا من الكفر القبيح التي جرته الفلسفة على أصحابها.

* إنّ كثيراً ممّا دونه ابن سينا في باب النبوات -وغيرها- ليس فيه ما يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً، ولا يكسب القلب إيماناً و يقيناً، بل يعمل على إضعاف سلطان العقيدة على القلوب، وإزالة قدسيّتها من النفوس.

الفصل الرابع

إخوان الصفا وخلق الوفا

المبحث الأول

نشأة إخوان الصفاء ونزعتهم الفلسفية

المطلب الأول

نشأة إخوان الصفاء وآراء العلماء فيهم

أولاً: نشأة إخوان الصفاء

إخوان الصفا: هم جماعة فكريّة ظهرت بالبصرة في القرن الرابع الهجري. وهم في الظاهر جماعةً من الأصدقاء العقلاء، والإخوان الألباء؛ سلموا من الشوائب البشريّة وتحلّوا بأوصاف الكمالات الروحانيّة^(١) وهم -أيضاً- في نظر آخرين: عصابة قد تألفت بالعشيرة، وتصافت بالصدّاقة، واجتمعت على القدس والطّهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنّهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته،

(١) النظام الداخلي لحركة اخوان الصفاء، : خير الله سعيد، دار كنعان للدراسات والنشر، ط/١،

وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية^(١).

ولكنهم في واقع الأمر جماعة سرّية باطنية، مزجت الفلسفة الإغريقية والعقيدة الباطنية ببعض المبادئ الإسلامية.

ونتيجة لذلك؛ فهي أولى ثمار الحركة الباطنية التي استغلّت التشيع والتصوف الفلسفي وجعلت من ذلك ستاراً؛ لنشر رسائلها وأفكارها بأسلوب غير صريح وغامض^(٢)؛ حيث جمجما^(٣)

ولم يفصحوا للتلبيس على الأتباع.

ثانياً: آراء العلماء فيهم

حذر كثير من العلماء من رسائلهم ودعوا إلى عدم مطالعتها وقراءتها، لأن الباطل قد غلب عليها، وفي هذا السياق يقول أبو حامد الغزالي: (فإن من نظر في كتبهم كإخوان الصفا وغيرهم، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسناها وقبلها وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظن

^(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)، المكتبة العنصرية، بيروت، ط/١، ١٤٢٤ هـ ص ١٦٣.

^(٢) إخوان الصفا وخلان الوفا، د. مصطفى غالب، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٩، ص ٤٦، إخوان الصفا، عمر فروخ، مكتبة ميمنة، بيروت، لبنان، ط/٢، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م، ص ٨٦، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي. مصر، مكتبة مدبولي، ط/٣، ٢٠٠٠: ص ٢١٥، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، ناظم عودة، دار الكتاب الجديد، لبنان، ٢٠٠٩: ص ١٧

^(٣) جمجم: لم يُبين كلامه، لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤ هـ، ١١٠/١٢.

حصل فيما رآه واستحسنه، وذلك نوع استدراج إلى الباطل. ولأجل هذه الآفات يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر، وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب) (١)، وعن مضمون هذه الرسائل يقول محمد أمحزون: (لكن هذه الرسائل يعوزها العمق والنظام والترتيب، ويغلب عليها الإغراق في الخيال والاعتماد على أفكار الفلسفة الإغريقية وأوهامها من غير فحص ولا انتقاد، وبحث في كثير من العلوم من غير إشباع ولا كفاية. كما تشتمل على كثير من تراث المنجمين كأسرار الأعداد والفأل والزجر والسحر والعزائم والشعوذة، والإيمان بطوابع النجوم وتأثيرها، وموسيقى الأفلاك ونغماتها. وتشتمل كذلك على عقيدة الإمام المستور والتقية والتأويل، وغير ذلك من الأفكار الباطنية. والمتأمل في هذه الرسائل يلاحظ أن إخوان الصفا لا يكشفون مباشرة عن أهدافهم، ويتحدثون بصراحة عما يجول في نفوسهم، وإنما يضعون السم في الدسم لخدمة غايتهم، فيخلطون بين الدين والفلسفة للتشويش على القراء واستدراجهم إلى ما يريدون..) (٢) وجاء في مقدمة ناشر الرسائل قوله: (لم يعرض إخوان الصفا رسائلهم الفلسفية بأسلوب علمي محكم التنسيق، فجاءت مباحثهم وآراؤهم متراخية مفككة منتشرة هنا وهناك فيها عود وتكرار ومزج غريب، اختلطت فيه الفلسفة التقليدية والعلوم الرياضية والطبيعية بخرافات من السحر والتنجيم، وحكايات تشبه أمثال كليلة ودمنة وأسمار ألف ليلة وليلة..) (٣)

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،/تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، ص: ٣٠-٣١.

(٢) الفرق الباطنية .. المنهاج والتاريخ ، محمد أمحزون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، لبنان ، بيروت ، ط/١، ١٩٩٨، ص، ٨١

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء. إخوان الصفاء، مراجعة خير الدين الزركلي ، بيروت دار صادر، ١٩٩٥، ١/١٩

ولذلك خفي أمرهم على كثيرٍ من الناس حتى في عصرنا هذا، وأصبحوا لغزاً مبهمًا في التاريخ الإسلامي، واختلف الباحثون والعلماء في تصنيفهم، إلا القليل من العلماء النقاد المحققين الذين كشفوا عن هويتهم وأهدافهم، وعن فحوى رسائلهم (١).

وقال الذهبي حين ترجم لأبي حامد الغزالي في كتاب السيرة: وَحُبِّبَ إِلَيْهِ إِدْمَانُ النَّظَرِ فِي كِتَابِ (رَسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَاءِ) وَهُوَ دَاءٌ غُضَالٌ، وَجَرَبٌ مُرِدٌّ، وَسُمٌّ قَتَالٌ، وَلَوْلَا أَنَّ أَبَا حَامِدٍ مِنْ كِبَارِ الْأَذْكِيَاءِ، وَخِيَارِ الْمُخْلِصِينَ، لَتَلَفَ. (٢)

المطلب الثاني

نزعة إخوان الصفاء الفلسفية

أنَّ المبادئ العامَّة التي بنى عليها إخوان الصفا نظريَّاتهم الفلسفية مقتبسة من الديانات المختلفة (موحَّدة ومجوسية) جاهدين في التوفيق بينها كلها. وقد انتهت بهم نزعتهم التلفيقيَّة هذه إلى أن يَرَوْا في جميع المذاهب الفلسفيَّة والوثنيَّة والموحديَّة مذهبًا واحدًا يُوقِّق بين جوهر الأديان، ولهذا قالوا: (الرجل الكامل يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الأدب، عبراني المخبر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملكي الأخلاق) (٣). وقالوا كذلك: (ينبغي لإخواننا ألا يُعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابًا من الكتب ولا

(١) ينظر: كتاب فضائح الباطنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، الباطنية وموقف الإسلام منهم، د جميل أبو العلاء، دار المعارف بمصر، ١٩٩٨م.

(٢) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/٣، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ٣٢٨/١٩.

(٣) رسائل إخوان الصفاء ٢٤٠/٤

يتعصّبوا على مذهبٍ من المذاهب؛ لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلّها ويجمع العلوم كلّها) (٨) (١).

إنّ هذه الرؤية محاولةً لوضع نظامٍ دينيٍّ جديدٍ يحلُّ محلَّ الشريعة الإسلامية التي يزعم إخوان الصفا أنّها أصبحت لا تُؤدّي رسالتها، وهي دعوةٌ إلى دينٍ عالميٍّ جديدٍ وُضِعَ، على غرار ما يفعل المادّيّون الغربيّون المعاصرون؛ بوضعهم أسس نظامٍ عالمي جديد يقوم على القوانين الوضعيّة التي تعارف عليها البشر؛ قوامه الحرّيّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وبلورتها العولمة في شتّى المجالات (السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والإعلامية)، وتمخّض عنها الإنسان الكوني الذي تجتمع فيه الصفات التي ينبغي -في زعمهم وحسب أهوائهم- أن تكون قاسماً مشتركاً بين بني البشر.

وبالجملة؛ فإنّ توجّه إخوان الصفا نزعةً باطنيّةً ذات مسحةٍ شيعيّةٍ عامّة؛ تتجلّى في بعض مقاطع الرسائل، إلّا أنّ الفكر الذي يحمله هؤلاء يتعدّى حدود المذاهب الشيعيّة المتعدّدة، كما يخرج على حدود الفرق الإسلاميّة المعروفة؛ فهو فكرٌ انتقائيٌّ يجمع بين الكثير من المعتقدات الدينية والمذاهب الفكرية، ويفتح أصحابه على أفكار كل نحلة، ويبتغون جمّع حكمة كل الأمم والأديان والمِلل؛ مذهبهم حسب تعبيرهم: (يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنّه بالنظر في جميع الموجودات بأسرها) (الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيّها) بعين الحقيقة من حيث هي كلها مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد) (٢).

لقد أكد إخوان الصفا على قضايا متنوعة لم يعطوها عنواناً واضح المعالم، وهي في الحقيقة تحمل في طياتها أهدافاً سياسية لا تبدو واضحة للوهلة الأولى؛ لأنها تدور حول موضوع وحدة الأرض، ووحدة العلوم والمذاهب والأديان (١)

(١) المصدر السابق، ٤٢/٤

(٢) رسائل إخوان الصفا، ٤٤/٤.

(٣) رسائل إخوان الصفا، ١/١٦٦،

أما وحدة الأديان والمذاهب والعلوم فقضية بثوها في رسائلهم المختلفة إذ لديهم أفكاراً مأخوذة من الشعوب المختلفة سواء كانت علمية أم دينية، وأفكاراً مأخوذة من المجوسية^(١) وأخرى من الهنود^(٢) وغيرها من اليهودية والمسيحية^(٣) فضلاً عن الأفكار المأخوذة عن الصابئة^(٤) وقضية الجمع تتضح أيضاً في حديثهم عن عبادتهم الشهرية ، فكانت لهم في كل شهر من شهور السنة اليونانية ثلاثة أيام :يوم في أول الشهر ، ويوم في وسطه ويوم في آخره، إذ أدخلوا ضمن العبادة الدعاء الأفلاطوني والتوسل الإدريسي والمناجاة الارسطوطاليسية^(٥) ومثلما أخذوا أفكاراً من مختلف الأديان أخذوا بدورهم أفكاراً من مختلف المذاهب الفكرية داخل العقيدة الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وشيعة ومتصوفة ، ناهيك عن مذهبهم الفلسفي الذي جمعوا فيه سقراط وأفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وأفلوطين^(٦)

وهكذا تبنوا مذهباً فكرياً قائماً على أخذ أفكار من مختلف العلوم والمعارف منطلقين من مبدئهم المعروف بعدم معاداة أي علم من العلوم، ولا التعصب لأي مذهب من المذاهب ولا هجران كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة فيما وضعوه أو ألفوه في فنون العلم .وانهم

(١) حول أفكارهم المأخوذة عن المجوسية ينظر رسائل إخوان الصفا، ١/٣٥٠ وما بعدها، ٣/٥٠٧ وما بعدها، ٤/٣٤٦-٣٤٩.

(٢) حول أفكارهم المأخوذة من الهنود -ينظر رسائل إخوان الصفا، ١/٣٥٠ وما بعدها ، ٤٥٠، ٤/٢٥،

(٣) ينظر حول أفكارهم المأخوذة عن اليهودية -رسائل إخوان الصفا، ١/٣٠٠-٣٠٢، ٤/٢٦ وما بعدها ، وحول المسيحية ، ٤/١٩-٣٢.

(٤) راجع حول الأفكار الصابئية -رسائل إخوان الصفا، ١/٢٢٥ كذلك، ٢/٢٣١ ، ٤/٢٥ ، ومن

ص ٢١٥ إلى ص ٢٢٤ من الجزء نفسه كذلك ص ٢٦٦ وما بعدها ،وص ٤٦٣ وما بعدها

(٥) رسائل إخوان الصفاء ، ٤/٢٦٣ وما بعدها ، وحول أعيادهم بالعبادة الفلسفية ينظر المصدر نفسه، ص ٢٦٦ وما بعدها ،

(٦) ينظر : المعرفة والتربية والتعليم عند إخوان الصفاء ، علي هادي ظاهر، رسالة ماجستير، كلية

الآداب / جامعة بغداد، ١٤٢٣ هـ -٢٠٠٢ م، ص ٥٦ -٧٢.

على الرغم من ذلك جعلوا اعتمادهم وبناء أمرهم قائم على كتب الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، بما جاؤوا به من التنزيل، وما ألقّت إليهم الملائكة من الأنباء وحياً وإلهاماً^(١).

هكذا برر إخوان الصفاء جمعهم لمختلف الديانات والمذاهب والعلوم. ولكن هل استطاع إخوان الصفاء إقناع قراء رسائلهم في زمانهم بصحة هذه المسوغات التي قدموها أو لا؟ وكيف فهمت محاولاتهم هذه من الباحثين المتأخرين؟

إن أوضح إجابة تلك التي قدمها أبو حيان التوحيدي فقد وصفهم أولاً ونقدتهم ثانياً لمحاولتهم جمع الدين والفلسفة، إذ أعلن ان هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدّاقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنّهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنّست بالجهالات، واختلطت بالضلّالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنّها حاوية للحكمة الاعتقاديّة، والمصلحة الاجتهاديّة.

وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة: علميّها وعمليّها، وأفردوا لها فهرستا وسمّوها رسائل إخوان الصّفا وخلّان الوفاء، وكتبوا أسماءهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّنوها الناس، وادّعوا أنّهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عزّ وجلّ وطلب رضوانه^(٢).

أما موقفه النقدي فيتجلّى بقوله: (قد رأيت جملة منها، وهي مبثوثة من كلّ فنّ نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات وقد غرق الصّواب فيها لغلبة الخطأ عليها).

وحملت عدّة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقيّ السّجستانيّ (محمد بن بهرام) وعرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً، ثم ردّها عليّ وقال: تعبوا وما أغنوا،

(١) رسائل إخوان الصفاء، ٤/ ١٦٧،

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ص ١٦٣،

ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنّوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا فلففوا ، ظنّ ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنّوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة- التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقي التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميّات والكيفيّات- في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة للفلسفة. وهذا مرام دونه حدد ، وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ أنيابا، وأحضر أسبابا، وأعظم أقدارا، وأرفع أخطارا، وأوسع قوًى، وأوثق عرا، فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه، وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة^(١)

فدعوة إخوان الصفا ذات الموسوعية العلمية والمحاولة في الوقت نفسه للتوفيق بين الفلسفة والدين جوبهت بالرفض، من التوحيدي والسجستاني ، ولم يقف الرفض عندهما فقط بل نجد أبا حامد الغزالي يحذر من قراءة رسائل إخوان الصفاء؛ لأن مؤلفها كما ذكر قد استشهد بآيات من القرآن وأخبار الرسول ﷺ وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية أوردت لاستدراج قلوب الحمقى بوساطتها الى باطله، فقد يستحسنها ويقبلها من قرأها ويحسن اعتقاده فيها فيسارع الى قبول باطلهم^(٢). ولم تكن قضية الرفض خاصة بأفراد كالمفكرين الذين ذكرنا أسماءهم، بل وصلت قضية الرفض لتصبح حالة جماعية وقضية سياسية وخير مثال على ذلك أمر الخليفة المستجد في عام (٥٥٤هـ - ١١٥٠م) بأن تحرق رسائل إخوان الصفا

^(١) الإمتاع والمؤانسة، ص ١٦٤،

^(٢) المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق : محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية - بيروت / لبنان، ص ٣٢.

كلها، الموجودة منها في المكتبات الخاصة والعامة في ذلك الوقت بمعية مؤلفات ابن سينا . (١)

وهكذا رفضت آراء إخوان الصفا كما رفضت كل الحركات التي تدعو الى التعددية الدينية، ودعوتهم تشبه ما أكده بعض مفكري الغرب الذين نادوا بالتسامح الديني أو التعددية الدينية التي جوبهت بالمعارضة ، فهكذا أمر لا يقبله أرباب الأديان وعلماء المذاهب ليس من المستبعد أن يكون سبب كتمان الإخوان أسماءهم تجنباً للنقمة التي تصيب كل من يسعى إلى نشر هذا اللون من الفكر (٢) .

وقد فهمها بعض الباحثين بأنها الغنوص بمعناه القائم على أساس المزج بين المذاهب المختلفة من فارسية وسريانية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية بالدين المسيحي واليهودي . وإن إخوان الصفا تأثروا بالغنوصية الفارسية الثنوية لاسيما المانوية التي كانت أشد عداوة للإسلام (٣) أو هو الغنوص بمعنى الانتقاء حين يصف الإنسانية بأنها من أصل سماوي، وتسعى للرجوع إلى الله والفناء فيه وذلك تلاش يوصل إليه بالحكمة، وهذا ما فعله المؤلفون الغنوصيون والأفلاطونيون المحدثون (٤) .

وظاهر محاولتهم جعل المطالع لرسائلهم يعتقد انهم يسعون لإعادة الوحدة الى الإسلام والجمع بين المسلم والنصراني والمجوسي واليهودي ... الخ وتوجيههم إلى غاية واحدة

(١) حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، د. غلام حسين إبراهيم ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط/١، ٢٠٠١، ١/٤٩٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط/٢، ١٩٦٤م، ١/٤٤ وما بعدها .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ص ٤٦.

(٤) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، أوليري، ترجمة د. تمام حسان، مكتبة الانجلو المصرية، (د.ت)، ص ٢٦٩ وما بعدها .

هي الحقيقة المطلقة، أما غايتهم الباطنية فهي فضلا عن ميلهم للعلوية يسعون لإقامة نظام سياسي جديد مع ميل خفي للمجوسية الفارسية المعدلة بالوثنية الإغريقية^(١) .

وقضية الدين الجامع عللها بعض الباحثين ان الإخوان رأوا ان النزاع سواء كان سياسياً أم اجتماعياً أم دينياً راجعاً لتعدد الأديان والمذاهب والجنسية والقومية في الخلافة العباسية ؛ فأرادوا أن يبذلوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد جامع مبني على أفكار مأخوذة من أديان ومذاهب مختلفة . وهذا ما عملته المانوية مثلاً حيث كانت بين المجوسية والمسيحية ، ومذهب السيخ في الهند الذي كان جمعاً بين الهندوكية والإسلام^(٢) يقول إخوان الصفا حول الإنسان المكتمل من كل الجوانب : (وأن يصبح كل واحد منهم مثل ذاك العالم الفاضل، الفارسي النسبة، العربي الدين، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة)^(٣) .

(١) إخوان الصفاء، د. جبور عبد النور، دار المعارف، مصر، ط/٣، ١٩٧٠، ص ١٧ وما بعدها ، ص ٢٦، ولمزيد من التفاصيل ينظر : ص ١٩ - ٢٥ ، معالم الوثنية في رسائل إخوان الصفاء، د. جبور عبد النور، بحث منشور في مجلة الكاتب المصري، العدد ٢١ يوليو، المجلد السادس، ص ٢٥ - ٢٧ .

(٢) تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، عمر فروخ ، دار العلم للملايين، بيروت، ط / ٤ ، ١٩٨٣ ص ٣٧٩ ، أما ماجد فخري، فيرى أن الإخوان لما عرفوا بأن الفرق الدينية أصبحت كل منها مقتنعة أن الحق خالص لها وحدها، وأن الحق أصبح مرتبطاً بقضايا كالعنصر والمواطن والزمن بل وحتى المزاج الفردي، لذا بينوا أن هذه القضايا لا تفسد بالضرورة وحدة الحق ولا تعبت بشموله لهذا نجدهم متحررين دينياً ، وأوضح مثال على ذلك موقفهم السماح من الدين المسيحي وإقرارهم بأصالة الأناجيل مستشهدين بها مقتبسين منها وأكثر ما يذكرونه عنها لا كما وردت في القرآن ، ينظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية، د. ماجد فخري، وضعه مؤلفه بالانجليزية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤، ص ٢٤٥ وما بعدها .

(٣) رسائل إخوان الصفاء، ٢ / ٣١٦ .

هكذا تنوعت وجهات نظر الباحثين حول قضية موسوعية آرائهم فكانت عند بعضهم التسامح الديني وعند آخرين النزعة التوفيقية، وفهم آخرون بأنها الدعوة إلى دين جامع، وفهمت أيضاً بمعنى الغنوص، وفهمت أيضاً بأن وراء هذا العمل هدف سياسي^(١).

المبحث الثاني

نظرية المعرفة

تعني البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها ، وحدودها^(٢) فنظرية المعرفة من الناحية الفلسفية تُعد من حقول الفلسفة المهمة التي تتلخص بماذا نعرف ؟ وكيف نعرف ؟ وما هي حدود إمكانياتنا على المعرفة وهل معرفتنا بالأشياء معرفة نسبية أو بإمكاننا معرفة كل شيء ؟ وهل الحقائق التي نعتقدنا على درجة كبيرة من اليقين ؟ و أي طريق نسلك بمعرفتنا ؟ هل نعتمد على الإدراك الحسي ؟ أو نعتمد على العقل

^(١) دراسات في فلسفة التاريخ ، هاشم يحيى الملاح ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل ، ١٩٨٠ ص ٢٣٣ .

^(٢) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية ، د . جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ٤٧٨/٢ .

دون الحواس ؟ أو نعتمد على العقل والحواس معاً في معرفتنا ؟ وهل بإمكان الحواس أن توصلنا الى معرفة حقائق يقينية ؟ أو أن العقل هو الذي يجعلنا نصل الى هكذا حقائق ؟ وماذا بشأن الحقائق التي لا تدرك بالحواس ولا يستطيع العقل الإحاطة بها هل هذه لا تُعدّ حقائق؟ أم إن هناك طريقة أخرى لمعرفة ؟ فهكذا أسئلة تطرحها نظرية المعرفة . وقد اختلفت الإجابات عن هذه الأسئلة ، فمنهم من ذهب إلى امتناع المعرفة والعلم بالأشياء بناء على مذهبهم في أن الموجودات في تدفق مستمر وسيلان دائم ومن ثم فلا توجد حقيقة موضوعية ثابتة تصلح أن تكون موضوعاً للمعرفة فلا معرفة مطلقاً ، وحتى وأن وجدت فلا يمكن نقلها للآخرين وهذا قول مذهب الشكاك من أتباع بيرون وغورغياس وبروتوغوراس (١) ومن ثم فعلى مذهبهم تكون المعارف نسبية وإن الإنسان مقياس الأشياء بمعنى أن المعرفة تختلف باختلاف حال المدرك ووضع الشيء المدرك واختلاف آلة الإدراك ، فكل يحكم بحسب إدراكه وهو الحق لديه (٢) ومنهم من ذهب الى أن المعرفة ممكنة وواقعة فعلاً : لأن حقائق الأشياء ثابتة ومعرفتها جائزة وممكنة ، ويسمون هؤلاء بأصحاب مذهب اليقين أو المذهب الوثوقي أو القطعي وهؤلاء انقسموا

(١) رابويرت ، مبادئ الفلسفة ، ص ٢٣٨ .

(٢) المدخل الى معاني الفلسفة ، د. عرفان عبد الحميد ، دار الجيل ، دار عمار ، عمان ط ١ ،

١٩٨٩ ، ص ٣٠ .

الى قسمين ، قسم أكد المعرفة الحسية فجعلوا كل معرفة أُخرى غير المعرفة الحسية وهماً وباطلاً ، وأبرز من مثل هذا الجانب الأبيقوريين (١) كما أكد المعرفة الحسية أيضاً التجريبيون الذين وثقوا بالتجربة القائمة على المعطيات الحسية سواء كانت التجربة ظاهرة أم باطنة ، ومثل هذا الاتجاه سيكون وهوبز وجون لوك (٢) وكوندياك القسيس والفيلسوف الفرنسي الذي تأثر بجون لوك وكان زعيم الحسية في وطنه (٣) وهناك من وثق بالعقل وإن المعارف التي تأتي عن طريق الفهم والتعقل هي المنبع الوحيد للمعرفة ومن العقلين ، ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتز ، ولف وغيرهم (٤) وبين المذهب الوثوقي والمذهب الشكي ظهر مذهب يتخذ موقفاً وسطاً بين الشك واليقين وهو مذهب الاحتمال ، فيرى أنصار هذا المذهب أنه إذا لم يكن بوسع الإنسان أن يدرك حقائق يقينية فيمكنه أن يدرك هكذا حقائق بشيء من الاحتمال ، وهذا الاحتمال ممكن ويكفي في معظم الأحيان للحياة العملية ، وقد مثل هذا الاتجاه في الفلسفة القديمة شيشرون ، وتجدد في

(١) خريف الفكر اليوناني ، عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم بيروت لبنان ، ط / ٥ ، ١٩٧٩ ، ص ٥٢-٥٣ .

(٢) أ . س - رابوبرت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة أحمد أمين ، ط ٥ ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٢٣٤ .

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، دار المعارف بمصر ، ط/٥ ، ص ١٨٤ .

(٤) رابوبرت ، مبادئ الفلسفة ، ص ٢٣٨ .

الربع الأول من القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الفرنسي كورنو . فضلاً عن ذلك
فأن هنالك منهجاً في معرفة الحقائق التي لا تدرك بالحس ولا بالعقل وهي على الرغم
من ذلك حقائق يقينية غير مكتسبة وتتعلق هذه المعرفة بالحقائق الميتافيزيقية ، وقد مثل
هذا الاتجاه الصوفية إذ تتكشف للصوفي السالك طريق التطهر الروحي والسمو

الباطني في ذرى مقامات الوصول والاتصال بالله تعالى (١)

أما عن موضوع المعرفة في الفلسفة الإسلامية ، فهذا الموضوع أخذ ينكسر عنه طوق
الحصار داخل الفكر اللاهوتي منذ أن وسع الكندي مجاله الى ما وراء الحصار ذاك .
وفي الوقت الذي كان موضوع المعرفة محصوراً حتى القرن الثالث الهجري (التاسع
الميلادي) في معرفة الله ، وفي معرفة العلاقة بين الله والعالم ، أصبح يشمل في فلسفة
الكندي معرفة العالم لذاته ، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية .

فإذا انتقلنا الى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري أخذ هذا المجال يتسع الى أبعادٍ
جديدة في فلسفة الفارابي وفلسفة أخوان الصفاء وسائر الفلاسفة العلماء في هذا العصر
، وليس الشكل الموسوعي في رسائل أخوان الصفاء سوى تعبير عن هذه الظاهرة في
عصرها . قد تكون رسائل الإخوان قاصرة عن تمثيل كل أبعاد هذه الظاهرة لا سيما
العميقة منها ولكن إذا نظرنا الى هذه الرسائل بوصفها فهرساً لإبواب المعرفة في

(١) المدخل الى معاني الفلسفة ، د. عرفان عبدالحميد ، ص ٣٢

عصرها ، كان ذلك كافياً لرؤية الملامح البارزة لظاهرة التوسع الجديد في موضوع المعرفة ، أي شموله قطاعات أوسع فأوسع من العالم المادي لدراستها بطريقة أكثر إستقلالية عن الدراسات اللاهوتية^(١)

المطلب الأول

المعرفة عند إخوان الصفاء

قبل أن نتكلم عن المعرفة عند إخوان الصفاء لابد من تحديد مفهوم المعرفة إذ يمكن أن ينظر إليها بأنها العملية التي يدرك بمقتضاها الفرد ويُفسر ما يُحيط به وهذا الإدراك يتضمن جميع العمليات التي يحصل بمقتضاها الفرد على المعرفة بما في ذلك التفكير والتذكر والتخيل والتعميم والحكم ، وتأتي أيضاً بمعنى مجموعة المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولات متكررة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به^(١) ويمكن النظر للمعرفة بأنها عملية إنعكاس معقدة في وعي الإنسان تكون على مراحل عدة تبدأ من الإحساس ثم التفكير المجرد وتكوين المفاهيم والقوانين ثم مرحلة تطبيق المعرفة التي تُعد الأساس والمقياس الذي تحدد بواسطته صحة المعارف^(٢)

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروه ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٨ ،
٢/ ص ٣٩٠ - ٣٩١

(١) أحمد خورشيد النورة جي ، مفاهيم في الفلسفة والاجتماع ، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط ١ ،
١٩٩٠ ، ص ٢٢٩ .

(٢) د. عبدالرزاق مسلم الماجد ، مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع ، منشورات دار الكتب
العصرية صيدا بيروت ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

أولاً: طرق المعرفة

تمثل صورة الحياة العقلية في القرن الرابع الهجري من الناحية الفكرية ، فهي تمثل مجموعاً يضم الآراء الفلسفية منذ أيام طاليس الملطي ، وتكمن قيمتها أيضاً في كونها أول كتاب مجلّد ، ضم بين دفتيه جميع أقسام الفلسفة فضلاً عن أنها تُعد المحاولة الأولى لتثقيف العامة بفنون العلم والفلسفة^(١) ومحاولة التثقيف هذه هي التي جعلت من الإخوان يكتبون رسائلهم بلغة بسيطة سهلة بعيدة عن الأعتياص والغموض اللذين يرافقان عادة الكتابات الفلسفية ومما توسلوا به لتقريب مذهبهم بساطة التعبير ، وجلاء العبارة داعياً الى تهافت العامة الى دراستها^(٢) ولكن هذه البساطة لا تشمل كل رسائلهم وإنما بعضها كُتب للإخوان أنفسهم فهناك رسائل لا يستطيع العامة معرفتها وذلك أن لهم ميولاً خاصة باطنة لا يصرحون بها في رسائلهم إلا مموهة وبأسلوب رمزي يحتمل التأويلات المختلفة أسلوب لا يفهمه ولا يخلص الى مغزاه المقصود إلا الأخ المدرب الذي مارس ذلك الأسلوب ، ففي الرسالة الخمسين من المجموعة العامة ، نصوص وضعوها لتقرأ على الجماعة وأدق من ذلك ليس كل الجماعة ، بل الجماعة الذين خلصت أنفسهم ووثقوا بعقيدتهم وهذا واضح بقولهم في أول كل رسالة (أعلم يا أخي ، أو أيها الأخ) خلافاً لما هو مألوف في سائر الرسائل التي يفتتحونها بعبارة أعلم أو أما بعد . فإخوان الصفاء وإن كانوا قد أَرْضوا كل الناس بأسلوبهم من حكايات خرافية الى أساطير الى عبارات منطقية فلسفية إلا أنهم اعتمدوا على الغايات الظاهرة

(١) عمر فروخ ، تأريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٨٤ .

(٢) أديب عباسي ، من هم إخوان الصفاء ، مجلة الرسالة ، السنة الثانية العدد ٣٤ فبراير ١٩٣٤ ، ص ٣٣١ .

لتحقيق الغايات الباطنة في بث معتقداتهم^(٣) . ولكنهم على كل حال اهتموا بالمعرفة اهتماماً خاصاً .

حدد إخوان الصفاء طرق المعرفة بثلاثة طرق أحدها طريق الحواس الخمس الثاني طريق العقل والثالث طريق البرهان وهذا نجده بقولهم (إن علم الإنسان بالمعلومات يكون من ثلاثة طرق أحدها طريق الحواس الخمس الذي هو أول الطرق ، ويكون جمهور علم الإنسان ، ويكون معرفته بها من أول الصبا ويشترك الناس كلهم فيها وتشاركهم الحيوانات . والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الإنسان دون سائر الحيوانات ، ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ ، والثالث طريق البرهان الذي يتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس ، وتكون معرفتهم به بعد النظر في الرياضيات الهندسية والمنطقية)^(١) . إذن فالمعرفة منها معرفة حسية وأخرى عقلية وثالثة برهانية .

فأما عن المعرفة الحسية فقد أكدها الإخوان بصورة كبيرة ولكنهم قبل خوضهم بهذه المعرفة وأهميتها فقد حددوا مفاهيم عدة تتعلق بالمعرفة الحسية وأكدوا ضرورة معرفتها وهي (الحواس الخمس ، القوى الحساسة ، الحس ، الإحساس ، المحسوسات) أما الحواس فعرفوها :- بأنها آلات جسدانية وهي خمس (العين ، الأذن ، اللسان ، الأنف ، اليد) وذلك أن كل واحد منها عضو من الجسد . أما القوى الحساسة :- فهي قوى روحانية نفسانية يختص كل منها بعضو من أعضاء الجسد . أما المحسوسات :- فهي الأشياء المدركة بالحواس ، والمدركة بالحواس هي أعراض حالة في الأجسام الطبيعية ، مؤثرة في الحواس مُغيِّرة لكيفية مزاجها . أما الحس :- فهو تغيير مزاج الحواس عن مباشرة المحسوس لها . أما الإحساس فهو شعور القوى الحساسة بتغيرات

(٣) محمد علي هـدو ، أسلوب رسائل إخوان الصفا ، مجلة البلاغ ، العدد الثاني ، ١٩٧٤ ، ص ٣٦ -

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

كيفية أمزجة الحواس^(٢) فهذه الحواس الخمس أربعة منها في الرأس والخامسة مجراها في عامة سطح بدن الحيوان الرقيق الجلد ، ولكنها في الإنسان أظهر ولا سيما في الأنملة ، ولكل حاسة نوعٌ من المحسوسات ، فقد حددوا أجناس المحسوسات بإنها كلها خمسة أجناس منها المدركات بطريق اللمس وهي عشرة أنواع (الحرارة ، البرودة ، الرطوبة ، اليبوسة ، الخشونة ، اللين ، الصلابة ، الرخاوة ، الخفة ، الثقل) أما الجنس الثاني فيشمل المدركات بطريق الذوق التي هي الطعوم ، وهي تسعة أنواع (الحلاوة ، المرارة ، الملوحة ، الدسومة ، الحموضة ، الحرافة^(٣) ، العفوصة^(٤) ، العذوبة ، القبوضة) • أما الجنس الثالث فيشمل الروائح وهي نوعان الطيب ، والنتن • أما الجنس الرابع فيشمل الأصوات المدركة بطريق السمع ، وتقسم الى نوعين حيوانية وغير حيوانية ، وغير الحيوانية نوعان طبيعية ، وآليه ، والحيوانية أيضاً تقسم نوعان منطقية ، وغير منطقية • أما المنطقية فهي نوعان ، دالة ، وغير دالة • أما الجنس الخامس من المحسوسات فيشمل المبصرات المدركات بطريق البصر وهي عشرة أنواع (الأنوار و الظلم ، الألوان ، السطوح ، الأجسام وأشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكوناتها^(١)) •

١. حدود وإمكانيات الإنسان المعرفية

قبل الحديث عن إمكانية وحدود الإنسان على المعرفة نود أن نشير الى مسألة مهمة ألا وهي أننا في حديثنا عن طرق المعرفة لاحظنا أن إخوان الصفاء قد قسموا طرق المعرفة الى ثلاثة أقسام وهي المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة البرهانية • ويحق لنا أن نطرح سؤالاً ، ما السبب أو الدافع الذي جعل إخوان الصفاء يقسمون

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ •

(٢) الحرافة :- طعم يلذع اللسان بحرارته •

(٣) العفوصة :- المرارة والقبض •

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٢ •

طرق المعرفة الى هذه الأقسام الثلاثة ؟ هل جاء ذلك التقسيم من باب الصدفة أو عن قصدٍ منهم ؟ للإجابة عن هذا التساؤل فإن إخوان الصفاء جعلوا طرق كسب المعلومات للإنسان من هذه الطرق (الحس ، العقل ، البرهان) وذلك لكون الإنسان مركباً من بدنٍ جسماني ونفس روحانية ، فبنفسه الروحانية صار يدرك العلم كما أنه بجسده الجسماني يعلم الصنائع هذا من جانب ومن جانبٍ آخر أنه لما كانت النفس في الرتبة الوسطى من الموجودات ، فإن من الأشياء ما هو أعلى وأشرف من جوهر النفس كالباري تعالى والعقل والصور المجردة من الهيولى الذين هم الملائكة المقربون • ومنها ما هو أدون من جوهر النفس كالهيولى والطبيعة والأجسام أجمع فصارت معرفة النفس بالأشياء التي دونها بالشرف بطريق الحواس التي هي المباشرة والتماسة والمخالطة والإحاطة ^(١) وأما ما كان أشرف من النفس وأعلى منها ، فطريق المعرفة هنا هو طريق البرهان الذي يضطر العقول الى الإقرار بهذه الحقائق من غير إحاطة ولا مباشرة ، ولكن الدليل والبرهان الصادق والحجة القاطعة كما يرى الإخوان هي التي تدفع بالعقول الى الإقرار بهذه الحقائق • أما عن معرفة النفس بذاتها وجوهرها فقد أرجع إخوان الصفاء هذه المعرفة الى العقل أو بطريق العقل وحثهم بذلك أن نسبة العقل الى النفس كنسبة الضوء من البصر ، وكنسبة المرآة الى الناظر فيها ، فكما أن البصر لا يرى شيئاً من الأشياء إلا بالضوء كذلك الإنسان لا يرى وجهه إلا في المرآة والنظر فيها ، كذلك النفس لا تنظر ذاتها إلا بنور العقل ولا تعرف حقائق الموجودات إلا بالنظر الى العقل • ولكن النفس عند إخوان الصفاء لا يتسنى لها النظر الى العقل بعين البصيرة إلا إذا انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ونظرت بعين الرأس الى هذه المحسوسات وفكرت في معانيها واعتبرت أحوالها حتى تعرفها حق معرفتها ومن أجل هذا السبب نراهم قدموا رسالة الحاس والمحسوس على رسالة العقل والمعقول ، إذ قالوا (فمن أجل هذا قدمنا رسالة الحاس والمحسوس على رسالة العقل والمعقول ،

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١٥ •

فاعتبر يا أخي هذه الأمور التي وصفنا وتفكر في معانيها وحقائقها ، تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتفتح عين البصيرة فتعاین في ذاتها صور الأشياء ، وتبين في جوهرها معاني الموجودات لأنها معادن العلوم كلها ومأوى الحكمة ، كما قال الحكيم الفاضل^(١) أن العلوم كلها في النفس بالقوة فإذا فكرت في ذاتها وعرفتها ، صارت العلوم كلها فيها بالفعل^(٢) وبعد أن بينا السبب الذي من أجله جعل الإخوان طرق كسب الإنسان المعلومات من هذه الطرق الثلاث أي المعرفة الحسية ، المعرفة العقلية ، المعرفة البرهانية • وأشرنا الى كيفية معرفة النفس لذاتها ، سوف نتكلم عن طاقة الإنسان في المعارف والى أي حد هو مبلغه من العلوم والى أي غاية ينتهي وأي شرف يرتقي •

الإنسان كما يرى الإخوان إذا اعتبر أحواله ومجاري أموره فهو متوسط في كل شيء فمن حيث جثته فهو متوسط بين الصغر والكبر فلا هو صغير جداً ولا كبير جداً • وفي مسألة بقاءه بالحياة فلا هو طويل العمر في الدنيا بحيث يُعمر آلاف السنين ولا هو قصير المدة فيها كذلك الحال فيما يخص وجوده فلا هو متقدم بالوجود على الأشياء ولا هو متأخر عنها فمن الموجودات ما هو متقدم عليه بالوجود كالأركان والأفلاك مثلاً وهناك موجودات متأخرة عنه في وجودها كالمصنوعات التي يصنعها هو • والإنسان متوسط في رتبة الشرف والدمائة • فهناك من هو أشرف منه كالملائكة المقربين وهناك موجودات أدنى منه كالبهائم ، كذلك الحال في مسألة الضعف والقوة^(٣) وقدرته

(١) لم يحدد الإخوان هذا الحكيم الفاضل ، ولكن مصطلح من القوة الى الفعل يجعلنا نقول بأن هذا الحكيم هو أرسطو • فهو عني بالإدراك الحسي كما عني بالمعرفة العقلية ، إذ يقول عن المعرفة العقلية بأن العقل الفعال يجرد الماهيات والمعقولات من المحسوسات فيطبعها في العقل المنفعل فيتحول من عقل بالقوة الى عقل بالفعل • دراسات في الفلسفة اليونانية ، د • أميرة حلمي مطر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٥ •

(٢) رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١٦ •

(٣) رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٠ •

على وزن الأشياء فهو متوسط بين الثقيل المفرط كالجبال والخفيف النزر الخفة كالذرة
• ومتوسط أيضاً في قدرته على قياس الأبعاد • فالإنسان متوسط في كل هذه المسائل
المذكورة أعلاه فهو في العلم متوسط أيضاً بين العلم والجهل فلا هو راسخ في العلم
كالملائكة ولا هو جاهل به كالبهائم ، فالإنسان في معلوماته متوسط المقدار بين
الطرفين فهو غير مُحيط بالأشياء المفرطة الكثيرة كتضاعف العدد الكثير ، ولا مُدرك
للأشياء القليلة كالجزء الذي لا يتجزأ • وإذا ثبت لنا أن الإنسان متوسط في معلوماته
فهو متوسط أيضاً بالطرق التي يعرف من خلالها أو التي تُعد المصادر الأساسية التي
يعتمد عليها الإنسان في تحصيل المعرفة ، وسوف نبدأ بالحواس الخمس كونها المصدر
الأول لمعرفة الإنسان بالعالم الخارجي •

أ- الحواس الخمس وحدودها في المعرفة :- إن قوة حواس الإنسان على إدراك
المحسوسات متوسطة بين الطرفين ، فالقوة الباصرة مثلاً لا تقوى على إدراك
الألوان في الظلمة الظلماء ولا على إدراكها في النور الباهر كالنظر الى عين
الشمس في نصف النهار في أيام الصيف • كذلك الحال فيما يخص القوة
السامعة فهي لا تُطبق استماع الصاعقة لشدتها وجلالتها ، ولا تقوى أيضاً على
إدراك دبيب النملة لخفتها وخمولها • كذلك الحال للقوة الذائقة والقوة الشامة
والقوة اللامسة فإنها لا تقوى على إدراك محسوساتها إلا المتوسطات منها ،
فالحر المفرط والبرد المفرط يفسدان المزاج عن الاعتدال وهكذا فيما يخص
الطعم المفرط والرائحة المفرطة إذ يفسدان آلات الحواس ، ويخرجان المزاج
عن الاعتدال (١) • إذن حواس الإنسان متوسطة في إدراكها محسوساتها •
وبعد ذكر الحواس سوف ننتقل الى دور العقل عند الإخوان وحدود إمكانياته
على المعرفة •

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢١ •

ب- العقل وحدوده على المعرفة :- مثلما أن حواس الإنسان متوسطة في إدراكها محسوساتها فإن قدرة العقل على تصور الأشياء المعقولة هي أيضاً متوسطة ، فهو قادر على تصورها إذا كانت متوسطة بين الجلالة والخفاء وذلك أن من الأشياء المعقولة ما لا يمكن لعقل الإنسان إدراكه وإحاطة العلم به لجلالته وشدة ظهوره وبيانه ووضوحه ، مثل جلالة الباري ﷻ فإن عقل الإنسان لا يقوى على إدراكه وإحاطة العلم بماهية ذات جلالته ، وشدة ظهوره ووضوح بيانه لا لخفاء ذاته وشدة كتمانها كذلك هناك أشياء لا يستطيع العقل إدراكها ومعرفتها لكبرها وأشياء أخرى لا يستطيع إدراكها لصغرها وشدة خفائها ، وهناك أشياء أخرى لا يستطيع العقل إدراكها لا لكبرها أو صغرها وإنما لشدة لطافتها ونفوذها في الأشياء .

أما تفصيل ذلك ، فإن العقل يعجز عن تصور صورة العالم بكليته ، لشدة كبره وظهوره لا لصغره وخفائه وهو عاجز عن إدراك الصور المجردة عن الهيولى لشدة صفائها ولطافتها ونفوذها في الأشياء . أما الأمور الأخرى التي لا يمكن للعقل إدراكها فمنها أمور لا تدرك لخفائها ودقتها وصغرها مثل الجزء الذي لا يتجزأ ومثل الهيولى الأولى المجردة من الصور والكيفيات (١) ومثل عجزه أيضاً عن معرفة كيفية تصوير الجنين في الرحم وخلق الفرخ في جوف البيضة ، والحب في الغلف والثمر في الأكمام . فهذه الأمور لا يستطيع العقل إدراكها . وبذلك أثبت إخوان الصفاء محدودية العقل بالمعرفة على الرغم من تأكيدهم أهميته ، وهذا ما أشرنا إليه في حديثنا عن دور العقل الإنساني في المعرفة . وإن ما استنتجته إخوان الصفاء في قولهم عن محدودية عقل الإنسان هو النتيجة نفسها الأدرية التي استنتجها باسكال (٢) ذلك أن العقل

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٢

(٢) يرى باسكال أن المسائل الميتافيزيقية لا يمكن الاستدلال عليها كما هو الحال فيما يخص البراهين الهندسية ، فالحقائق الميتافيزيقية يجب أن تؤخذ تسليماً . وذلك لأن الإنسان متوسط في معرفته فهو

الإنساني لا يستطيع الإحاطة بمثل هذه المفاهيم البعيدة الغور ، نظير عظمة الله وماهيته ، وصور الكون بكلية أو الصور المجردة عن الهولي لشدة إشراقها وصفاءها الباهر ، يضاف الى ذلك أن الحقائق التي هي أقل إبالغاً في التسامي ليست في متناول العقل الإنساني لذلك كانت الحواس الإنسانية قادرة على إدراك أوصاف الأشياء في حال اكتمالها ، وليس في سياق تكاملها ، ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتبين كيفية حدوث العالم وعلّة كونه ، ولا أن يعلل كفيات ما لا يحصى من الأشياء الموجودة في العالم العلوي، وفي عالم ما دون فلك القمر ، أو مقاديرها مع أنه يستطيع أن يدرك تلك الأشياء ببسر كما هي موجودة أو ماثلة لحواسه . أما بشأن الأمور السامية التي يعجز عقل الإنسان عن الإحاطة بها وتقتصر حواسه عن إدراكها ، فأن ملاذه الوحيد هو التسليم للأنبياء الذين يتلقون من الله ، والإذعان الى إرشاداتهم بلا تردد كما أذعنوا هم بدورهم الى الملائكة الذين هم مرشدوهم^(١) وهذا ما نجده بقولهم (ثم أعلم أنه ليس الى معرفة علل هذه الأشياء وصول إلا أن تؤخذ من الأنبياء ، عليهم السلام ، تقليداً كما أخذوها عن الملائكة تسليماً)^(٢) ومن لم يقبل ما أخبر به الأنبياء عليهم السلام عن أمور لا يستطيع معرفتها لا بعقله ولا بحسه واكتفى بما تخيل له الأوهام الكاذبة ، فإنسان كهذا سوف يبقى في حيرة من أمره ويبقى شاكاً ضالاً مضلاً ، وهذا نص قولهم (وأعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنك إذا لم تؤمن للأنبياء عليهم السلام ، بما أخبروك عنه من نعيم الجنان ولذات أهلها ، ولم تصدق الحكماء بما عرفوك من سرور

مثلاً إذا حاول بعقله معرفة الأجزاء وانتظامها في الكل أو معرفة البداية والنهاية فلا يفوز إلا بشيء من الوسط ، ينظر تأريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، ص ٩٣ - ٩٤

^(١) تأريخ الفلسفة الإسلامية ، وضعه بالإنكليزية د . ماجد فخري ، نقله الى العربية ، د . كمال

اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

^(٢) رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٣ .

عالم الأرواح ، ورضيت بما تخيل لك الأوهام الكاذبة والظنون الفاسدة ، بقيت متحيراً
شاكاً ضالاً مُضلاً (١) .

ت- حدود وإمكانات الإنسان بمعرفة الماضي والمستقبل :- أن حدود الإنسان في
معرفة الأمور الماضية متوسطة أيضاً فهو لا يستطيع معرفة الأمور الماضية
وأخبار الماضين في الزمان البعيد جداً ، بل هو يستطيع معرفة الأخبار القريبة
من زمانه كمعرفته بأبائه وأجداده القريبين منه ، ويستطيع أن يتعرف على
أخبار بني إسرائيل وما كان بعد الطوفان أو قبل ذلك الى أيام آدم عليه السلام أما
الأخبار والأحداث الماضية التي حدثت قبل آدم كأخبار الملائكة والجان وكيف
عاث الجان فساداً في الأرض قبل أن يُخلق آدم أبو البشر ، فهكذا أخبار ليس
باستطاعة الإنسان معرفتها وإنما تُعرف عن طريق الوحي من الملائكة تسليماً
• وهكذا الحال فيما يخص علم الإنسان بأمور المستقبل فهو متوسط في معرفتها
، والوسيلة التي وضعها الإخوان لمعرفة هذه الأمور هي طريقة التنجيم ،
ونلاحظ أن الإخوان قسموا أمور المستقبل وأحداثه الى قسمين ، منها ما يمكن
معرفته ومنها ما لا يمكن معرفته ، فأما الأحداث التي يمكن معرفتها ويمكن
استدلال المنجمين عليها فهي التي تقع في القُرانات التي تكون في كل عشرين
سنة مرة وفي كل مائتين وأربعين سنة مرة وفي كل تسعمائة وستين سنة مرة •
أما التي لا يمكن معرفتها فهي الأحداث التي تقع في القُرانات التي تكون في كل
ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة مرة وفي كل سبعة آلاف سنة مرة (٢) .
اتضح لنا أن الإنسان متوسط في معرفته وفي كل شيء وأن معرفته نسبية •
ولكن هذا المفهوم لا ينطبق على الإنسان وحده وإنما ينطبق على الملائكة أيضاً
، فمثلما الناس متفاوتون بمعارفهم ومختلفون في مراتبهم فالملائكة متفاوتون

(١) المصدر السابق ، ١ / ٢١١ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٢ .

بمعارفهم ومختلفون بمراتبهم ولا يستطيعون أن يُحيطون علماً بكل شيء وإنما معرفتهم محدودة .

ث- حدود علم الإنسان بالحقائق الميتافيزيقية :-

١. محدودية علم البشر بالملائكة :- يرى إخوان الصفاء أن نسبة علم البشر الى علم الملائكة ومعرفتهم بهم كنسبة علم حيوان البحر الى حيوان البر أو كعلم حيوان البر الى علم البشر فحيوان البحر لا يعرف عن حيوان البر إلا الشيء اليسير وحيوان البر لا يعرف عن أحوال البشر إلا الشيء اليسير وهكذا الحال بالنسبة لعلم البشر بأحوال الملائكة الذين هم في فضاء الأفلاك وطبقات السماوات فليس لهم بها علم إلا الشيء اليسير كذلك الحال فيما يخص علم البشر وعلم الملائكة بالله فإنها معرفة محدودة (١).

٢. علم الملائكة بالنسبة الى علم الله :- أن الملائكة متفاوتون في مراتبهم من حيث العلم ، كما يقول الإخوان ، (الأول فالأول والأشرف فالأشرف ، وفوق كل ذي علمٍ عليم والى ربك المنتهى) (٢) ، وأن الله تبارك وتعالى أشار في كتابه الحكيم الى الملائكة بأكثر من سورة وفي آيات عديدة ، ومنها قوله تعالى بالإخبار عن أحوال الملائكة في مراتبها ومقاماتها فقال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ

﴿ ٦٧ ﴾ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿ ٦٨ ﴾ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَائِكَةِ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿ ٦٩ ﴾ وقوله (٣)

تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ ﴾ (٤) وبعد أن أشرنا الى علم

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ٣ / ص ٢٤ .

(٣) ص : ٦٧ - ٦٩

(٤) المدثر : من الآية : ٣١

البشر وعلم الملائكة فلا بد من الإشارة الى علم الذي خلق البشر وخلق الملائكة

وخلق هذا الكون أيدعه بأسره ، مصدر العلم والمعرفة مصدر الخير والرحمة

الخالق ، المُبدع المُصور ، الذي لا إله غيره ولا شريك له في الملك الذي ليس

كمثله شيء وأنه تعالى لا يشبهه الخلق بوجه من الوجوه .

٣. علم جميع المخلوقات بالنسبة الى علم الله :- بين إخوان الصفاء محدودية علم

البشر والملائكة بالباري تبارك وتعالى إذ قالوا (ثم أعلم أن علم جميع الخلائق

بالنسبة الى علم الله تعالى ، ليس إلا كالجزء اليسير كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا

فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ

اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (١) أي علم الله وقال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ

إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ (٢) (٣) يظهر لنا من خلال ما ذكره إخوان الصفاء أنهم أرادوا

القول بأن علم الله مطلق ، يتجاوز حدود الزمان والمكان أو بعبارة أخرى لا

ينطبق عليه مكان وزمان ، وكيف ينطبق على علمه تعالى ذلك وهو الذي خلق

الزمان والمكان . أما معرفة الإنسان فأنها معرفة نسبية وبما أنها نسبية إذن فهي

(١) لقمان: ٢٧

(٢) البقرة: من الآية: ٢٥٥ .

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٤ .

متغيرة ومختلفة باختلاف الزمان والمكان • فلإنسان معارف تخصه والذي أهله
لهذه المعارف ما ميزة به الله سبحانه وتعالى ، عن الحيوان بالعقل وبقوة الحواس
، وهذه الحواس وإن كانت موجودة عند أغلب الحيوانات إلا أن الله تعالى فضل
الإنسان عليها بزيادة الحواس وبقوتها ، فالمعرفة الحسية يشارك فيها الإنسان ،
الحيوان ، إلا أن الباري جلّ وعلا جعل في حواس الإنسان زيادة قوة وقدرة على
التمييز ما لم يجعل في حواس سائر الحيوانات • وهذا التمييز يظهر بوضوح
وجلاء في القوة اللمسة ، كما جعل في يدي الإنسان القدرة على عمل الصنائع
العجيبة ، وجعل في لسان الإنسان القدرة على التكلم باللغات المختلفة ، وفضل
الباري جلّ وعلا الإنسان على سائر الحيوانات في مسألة قدرته على التمييز بين
النعيمات عند استماعه للأصوات وجعله يفهم معاني اللغات والأقوال والكلمات •
كما مكنه الباري تعالى من القدرة على فهم الخطوط والكتابة ومعرفة معاني ما
كُتب على القرطاس أو على الألواح أي تحويل الخطوط الى معانٍ يفهمها
الإنسان ويعرف دلالاتها^(١) هذه الخصائص كلها يتميز بها الإنسان عن سائر
الحيوانات ، ويمكن أن نُجمل المعلومات التي يختص بها الإنسان بما يأتي:-
أ- طرق الحواس التي يدرك بها الأمور الحاضرة في المكان والزمان

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٣ •

ب- طريق استماع الأخبار التي يُفهم من خلالها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان

جميعاً .

ت- طريق الكتابة والقراءة التي يفهم بها الإنسان معاني الكلام واللغات والأقويل ،

وهذه الفضيلة يشارك فيها الإنسان الملائكة الكرام كما قال الله تعالى : ﴿ وَإِنَّ

عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كُنِينِ ﴿١١﴾ يَعْمُرُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ (١) فضلاً عن

المعرفة العقلية والمعرفة البرهانية . وفي حديث إخوان الصفاء عن القراءة

والكتابة نجدهم قد فصلوا بحديثهم عن ذلك ، إذ قالوا عن أسبقية الكلام

والأقويل على تعلم القراءة والكتابة وأن المعرفة الحسية سابقة على فهم الكلام

والأقويل وهذا نص قولهم (وأعلم أن فهم القراءة والكتابة ومعرفتها متأخرة عن

فهم الكلام والأقويل كما أن فهم الكلام والأقويل ، ومعرفتها إنما هي متأخرة عن

فهم المحسوسات كما هو بين ظاهر لا يخفى على العقلاء) (٢) وحثهم بذلك

أن الطفل إذا خرج من الرحم فإنه في الوقت والساعة تُدرك حواسه محسوساتها ،

فبالقوة اللامسة يحس الخشونة واللين ، وبالبصر يُبصر النور والضياء وبالقوة

الذائقة يعرف طعم اللبن وغيره من الطعوم وبالقوة الشامة يُدرك الروائح ، كما

(١) الانفطار : ١٠ - ١٢

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٤

يدرك بالقوة السامعة الأصوات ولكنه في ذلك الوقت لا يعرف معاني الكلام والأصوات إلا بعد حين ، فهذه القوى الحساسة تؤدي كل منها دورها في المعرفة ولكن أول معرفة للطفل تبدأ من القوة اللامسة^(١) وذلك لأن هذه الحاسة من أعم الحواس هذا من جانب ومن جانب آخر فإن أول إحساس يحسه الطفل هو الألم ، وبعد ذلك يحس بطعم اللبن فيميز لبن أمه من غيره ثم يميز بين الروائح وعندما يعرف الشم ، ثم يميز بين الأصوات ، الصوت المنخفض والصوت العالي . ثم يفرق بين الصور ثم يميز على ممر الأوقات بين نعمة الأم ونعمة الأب والإخوة والأخوات والأقرباء وغيرهم . وهكذا يتدرج الطفل في معرفته شيئاً فشيئاً الى أن يتم سن التربية ويغلق باب الرضاع ويصبح قادراً على الكلام والنطق . وبعد أن يمر الطفل بكل هذه التطورات عندها تجيء أيام تعلمه القراءة والكتابة ، فيبدأ بالتعلم مع مرور الوقت فيعرف الآداب والصنائع والرياضيات وسماع الأخبار والروايات ، والفقه في الدين والنظر في العلوم والمعارف ، وطلب حقائق الموجودات والبحث عن الكائنات وبعدها يتمكن هذا الإنسان كما يرى الإخوان من معرفة الغائبات على أساس الاستدلال بالحاضرات . والاستدلال بالمحسوسات على المعقولات ، وبالجسمانيات على الروحانيات ،

(١) المصدر السابق نفسه .

وهكذا يتطور في المعرفة فيستدل بالعلوم الرياضية على العلوم الطبيعية وبالعلوم

الطبيعية على معرفة العلوم الإلهية وهذه العلوم (الإلهية) وصفها إخوان

الصفاء بقولهم (التي هي الغاية القصوى في العلوم والمعارف والسعادة الأبدية

والدوام السرمدى) (١)

هذا فيما يتعلق بالمعارف التي تخص الإنسان أوردناها بصورة مختصرة ، ولكن الناس

بالتأكيد يختلفون في معارفهم وإمكانياتهم على المعرفة ، فمن الضرورة أن نتكلم عن هذا

الموضوع المهم ألا وهو تفاوت الناس في المعرفة وأسباب هذا التفاوت .

أن طرق المعرفة الثلاث المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة البرهانية تعد من أهم

الطرق الأساسية للمعرفة الإنسانية إلا أن هذه الطرق على الرغم من أهميتها فإن الناس

مختلفون فيها (٢) وأرجع إخوان الصفاء هذا الاختلاف الى ثلاثة أسباب هي :-

أ- تفاوت قوى نفوسهم الداركة لها في الجودة والرداءة وهذا التفاوت يُعد الأصل أو

السبب الرئيسي في إختلاف الناس بالآراء والمذاهب.

ب- ومن الأسباب دقة المعاني ولطافتها وخفاؤها .

ت- فنون الطرق المؤدية إليها الأسباب المعينة على إدراكها .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٥ .

(٢) المصدر السابق ، ٣ / ٤٠٢ .

أما عن السبب الأول فالإنسان لنفسه قوِي كثيرة وله بكل قوة أفعال مختلفة مثلما لجسده مفاصل كثيرة وأعضاء مختلفة وله بكل عضوٍ عملٍ خاصٍ وحركات مختلفة كما له قوِي داركة للمعلومات ، وأول هذه القوِي (القوِي الحساسة الخمس) فهي المصدر الأول كما ذكرنا لمعرفة الإنسان بالعالم الخارجي وفي معرفة العلوم . فضلاً عن ذلك له قوِي روحانية أُخرى وهي القوة المتخيلة التي مسكنها في مقدمة الدماغ والمفكرة التي مسكنها في وسط الدماغ والحافظة التي مسكنها مؤخرة الدماغ (١) فالناس متفاوتون في درجات هذه القوِي بين الجودة والرداءة في إدراكهم المعلومات فمن الناس من يكون حاد البصر يرى الأشياء الصغيرة البعيدة ، ومنهم من يكون دون ذلك ، ومنهم لا يستطيع أن يُبصر ألبته . وهكذا الحال فيما يخص بقية حواس الإنسان . وهذا التفاوت هو أحد أسباب اختلاف الناس في الآراء والمذاهب ، أما فيما يتعلق بالقوِي الحساسة الباطنة فإن الناس متفاوتون في هذه القوِي أيضاً ، فهم مختلفون في نكاه نفوسهم ، وجودة قرائحهم ، وصفاء نفوسهم . فمن الناس من يملك القدرة على التخيل ودقة التمييز وسرعة التصور وله القدرة على الحفظ ومن الناس من يكون بخلاف ذلك ، وهذا الاختلاف هو أيضاً من الأسباب المؤدية الى اختلاف الناس في الآراء والمذاهب كما يرى إخوان الصفاء (٢) .

ولابد من الإشارة الى أن هذا التفاوت بين الناس في القوِي الداركة العلامة التي أشرنا

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٠٤

(٢) المصدر السابق ، ٣ / ٤٠٥ .

إليها أعلاه ليس مرجعها اختلاف هذه القوى في نواتها بين الجودة والرداءة وإنما يعود إلى اختلاف أحوالها في إدراكها صور المعلومات أما علة اختلاف أفعال هذه القوة فهي من أجل اختلاف أدواتها وآلاتها في الجود والرداءة ، فجسم الإنسان لما كان كل عضو فيه هو آلة وأداة بقوة من قوى النفس ، وكانت أعضاء الجسد مختلفة الهيئات وهي متفاوتة في الجودة والرداءة في بعض الناس أو في بعض الأحيان ، لذا اختلفت أفعال هذه القوى حسب تلك الاختلافات . مثال ذلك الحدقتان فهما عضوان من الجسد كما أنهما أداتان للقوة الباصرة فمتى ما كانتا سليمتين من الآفات العارضة عندها تراءت فيها صور المرئيات المقابلات لهما ، كما تترأى في المرايا صور الأشياء المقابلة لها ، فعند ذلك تدرك القوة الباصرة محسوساتها، أما إذا تعرضت الحدقتان إلى آفة أو عارضٍ ما فعندها لا تدرك الباصرة محسوساتها على حقائقها ، وهكذا فيما يخص قوى النفس الأخرى فمتى ما لم يعترضها عائق عندها سوف تؤدي كل منها مهمتها على أدق وجه وأتم صورة ^(١) هذا فيما يخص السبب الأول .

أما السبب الثاني الذي هو من جهة دقة المعاني ولطافتها وجلالتها وظهورها فيتمثل بالتفاوت الذي يقع بين الأشياء المادية المحسوسة الظاهرة المدركة بطريق الحواس ، والأمور الروحانية الخفية عن إدراك الحواس والتي لا تُعلم إلا بدلائل العقول ونتائج

(١) المصدر السابق ، ٣ / ٤٠٦ .

البراهين ، وهذا التفاوت يُعد من أكثر الأسباب المؤدية الى اختلاف العلماء في آرائهم ومذاهبهم كما يرى إخوان الصفاء .^(١)

أما السبب الثالث فهو استعمالهم القياسات المختلفة ، وطُرقات استدلالاتهم المتفاوتة وهذا الباب أكثر تفرعاً وتشعباً كما يرى الإخوان وإنه من اكتساب الذين استعملوا هذه القياسات والاستدلالات ، وعلى أساسها يستحقون من المدح والذم والثواب والعقاب ، وأما الوجهان الأول والثاني فليس باختيار منهم ولا اكتساب لهم فيه ^(٢) أي أن مسألة رداءة بعض الحواس عند بعض الناس ليس سببها الإنسان نفسه وإنما هي عائدة الى وجود عوائق أخرى خارج سيطرة الإنسان ، كذلك الإنسان غير مسؤول عن اختلاف الحقائق من حيث أن بعضها حسي يستطيع إدراكه وبعضها روحاني يتجاوز حدود الحس والعقل . ومن الأسباب الأخرى لاختلاف الناس في الآراء والمذاهب اختلاف معلومات الإنسان من جهة الزمان . فمعلومات الإنسان من هذه الجهة ثلاثة أنواع حاضر وماضي ومستقبل . والطريقة التي يعرف بها الإنسان الأمور الماضية مع الزمان هي طريقة استماع الأخبار ، والإشكال في هذه المعرفة هو ، أنه قد يكون المخبر كذاباً وقد يصدقه المستمع أو قد يكون المخبر صادقاً ولكن قد يكذبه من يستمع منه ، وعلى هذا القياس أيضاً حكم الأخبار عن الكائنات قبل كونها ، وعن الأشياء الموجودة في

(١) المصدر السابق ، ٣ / ٤٠٧

(٢) المصدر السابق ، ٣ / ٤٠٨

الزمان الغائبة في المكان • فهذا الاشكال هو أيضاً أحد أسباب اختلاف الناس في المعلومات واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب (١) ومن الأسباب الأخرى لاختلاف الناس في المعلومات واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب ، إدعاء بعض الناس بصناعة هم ليسوا من أهلها وهؤلاء يحكمون من الصناعة فروعها أما أصولها فليس لهم بها علم ولا روية ولا دُرْبة ، فعند كلامهم يستمع الآخرون لقولهم ويقبلون حكمتهم وهذا الباب كما يقول إخوان الصفاء (من أجلّ أسباب الخلاف الذي وقع بين الناس في آراءهم ومذاهبهم وذلك أن قوماً من القُصاص وأهل الجدل (٢) يتصدرون في المجالس ويتكلمون في الآراء والمذاهب ويناقضون بعضهم بعضاً ، وهم غير عالمين بماهيتها ، فضلاً عن معرفتهم بحقائقها وأحكامها وحدودها ، فيسمع قولهم العوام ويحكمون بأحكامهم فيضلون ويُضلون وهم لا يشعرون) (٣) .

ومن الأسباب المؤدية أيضاً لهذه الاختلافات هي تفاوت العقلاء في معرفة الأشياء التي تُعلم بأوائل العقول تفاوتاً بعيداً جداً ، فالإنسان متى ما كان أكثر تأملاً للمحسوسات

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٣ .

(٢) ورد نقد الإخوان لأهل الجدل بأكثر من موضع في رسائلهم ، ينظر مثلاً ، ٣ / ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ٣ / ٤٣٨ .

وأجود اعتباراً للمتخيلات فإن الأشياء التي تعلم بأوائل العقول تكون في نفسه أكثر عدداً

وأشد تحقيقاً من غيره من الناس مثل المشايخ والمجربين للأمور المحسوسة^(١) .

ولابد من ذكر مسألة لها أهميتها ألا وهي أن مخالفة العقلاء بعضهم بعضاً ليس فيه

عيب كثير فهذا التفاوت في منظور إخوان الصفاء مرجعة الى تفاوت درجاتهم ، هذا من

جانب والجانب الآخر الذي يبرر اختلاف العقلاء هو أنهم لا يختلفون في الأصول أما

بالفروع فهذا أمر مشروع على أساس أن من الصعب جداً اجتماع العقلاء على رأيٍ

واحدٍ كلهم في شيء واحد أيضاً^(٢) فضلاً عن ذلك فإن لإختلاف العلماء كما يرى

الإخوان ، فوائد عديدة سوف نذكرها ونشير إليها بصورة موجزة .

إن في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب فوائد عديدة ذكرها إخوان الصفاء إذ قالوا (

ثم أعلم أن في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب ، فوائد كثيرة تخفى على كثيرٍ من

العقلاء ، فمن أجل ذلك تجد الى العقول بتفاوتها اختلافات كثيرة لا يحصي عددها إلا

الله الواحد القهار . وقد ذكرنا في كتب المنطق طرفاً من ذلك بشرح طويل ، ولكن نذكر

لذلك مثلاً ليكون دليلاً على ما وصفنا ، فنقول أعلم أن العقلاء وضعوا القياسات الى

كل من أحدث مذهباً ، واعتقد رأياً من الآراء ، فإن ذلك يصير داعياً الى طلب الحجة

عند خصمائه ، وعذراً عند العقلاء ، ويكون سبباً لغوص النفوس في طلب المعاني

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ٣ / ٣٩٠ .

الدقيقة ، والنظر الى الأسرار الخفية ، ووضع القياسات، واستخراج النتائج ، واتساع في المعارف ، ويكون سبباً ليقظة النفوس من نوم الجهالة وانتباهاً لها من السهو والغفلة (١)

ومن الفوائد الأخرى في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب ، هي أنها تسهم في كشف عيوب الغير على أساس أن الإنسان لا يخلو من محاسن وفضائل ، كما أنه لا ينفك عن وجود مساوئ ورتائل في أخلاقه وسيرة ومذهبه وأفعاله . وأن كثيراً من الناس يتظاهرون بمحاسنهم ويفتخرون بفضائلهم ويغضون نظراً عن عيوبهم ومساوئهم ، فاختلافهم في الآراء والمذاهب صار يدعوهم الى كشف عيوب بعضهم بعضاً وذكر مساوئ بعضهم لبعض وهذا يسهم بدوره في تنبيه الجميع على ترك الرذائل وحثهم على اكتساب الفضائل وعندما يترك هؤلاء مساوئهم والعمل على اكتساب الفضائل ، ففي هذه الحالة يتحقق الصلاح لهذه الأطراف المختلفة في آرائها وعند ذلك يتحقق القول اختلاف العلماء رحمة (٢) . ومن فوائد اختلاف العلماء في أحكام الدين وشرائعه، واختلاف المذاهب أن هذا الاختلاف سيؤدي بدوره الى دراسة موسعة بأمر الدين ، وعندها لا

يكون أمر الدين ضيقاً حرجاً لا رخصة فيه ولا تأويل ويذكرون قوله تعالى: ﴿

(١) المصدر السابق ، ٣ / ٣٩١ .

(٢) لم يرد هذا الحديث بهذا اللفظ وإنما ورد (اختلاف أمتي رحمة) شرح النووي على صحيح مسلم ، ج ١١ ، ص ٩١ .

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدين من حرج ۗ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي

هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ

النَّصِيرُ ﴿١﴾ . فمن هذا الوجه يكون اختلاف العلماء رحمة ، وإن اختلاف أهل

الديانات في أمر الدين وسنن أحكامه كما يقول إخوان الصفاء (حكمة جليلة لا يعرفها

إلا المحققون المستبصرون) (٢) .

وبعد هذا العرض سوف نبدأ بكيفية إدراك الحواس لمحسوساتها أو بتعبير الإخوان القوى

الحساسة

٢. إدراك القوى الحساسة لمحسوساتها (الحواس الظاهرة)

(١) الحج: الآية: ٧٨ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٣٩١

ابتدأ إخوان الصفاء حديثهم عن دور القوى الحساسة بإدراك المحسوسات بالقوة اللامسة وختموا حديثهم بالقوة الباصرة . فهل جاء ذلك العمل صدفة أو إن هناك علة من وراء ذلك ؟ في الحقيقة أن إخوان الصفاء فعلوا ذلك عن قصدٍ وهذا نلمسه بقولهم (ونبتدئ أولاً بالقوى اللامسة ووضعها ، لأن إدراكها للمحسوسات كان إدراكاً جسمانياً ثم نختم بوصف القوة الباصرة ، لأن إدراكها لمحسوساتها كان إدراكاً روحانياً)^(٢) ولنبدأ بالحواس التي تدرك محسوساتها إدراكاً جسمانياً .

أ- دور القوة اللامسة بالإدراك :- تتميز هذه القوة بأن لها القدرة على إدراك الحرارة والبرودة ، الصلابة والرخاوة ، الخشونة والملاسة ، الرطوبة واليبوسة ، كذلك لها القدرة على إدراك الثقل والخفة ، أما تفصيل ذلك .

ب- إدراك القوة اللامسة للحرارة والبرودة :- يكون البدن على قدر من الحرارة والبرودات ، فإذا لاقاه جسم آخر وكانت درجة حرارته أشد من حرارة البدن فإنه سوف يزيد من سخونة البدن أما إذا كان أشد برودة من برودة البدن فإنه سوف يزيد في برودة البدن فتحس القوة اللامسة عند ذلك أما بالحرارة إذا كان الجسم الذي لاقته أشد حرارة أو تحس بالبرودة إذا كانت برودة الجسم الذي لامسته أشد من برودة البدن وعند ذلك تشعر بالتغير وتنتقل خبرها الى القوة

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٣ .

المتخيلة التي مسكنها في مقدمة الدماغ . أما إذا كان الجسم مساوياً لمزاج
البدن في الحرارة والبرودة فلا بد أن يكون هذا الجسم أخشن من البدن أو
ألين منه فعلى الرغم من مساواته للبدن في الحرارة أو البرودة فإن القوة
اللامسة تحس بذلك التغيير والاستحالة ، أما إذا كان الجسم مساوياً للبدن في
هاتين الصفتين فضلاً عن مساواته بالحرارة أو البرودة فعند ذلك لا يؤثر
الجسم في القوة اللامسة ، وقل ما يوجد جسمان متساويين بهذه الصفات
الست من (الحرارة والبرودة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة) .

ت- إدراك القوة اللامسة للصلابة والرخاوة :- يقوم الإدراك هنا على أساس تقعر
اللامسة أو تقعر الجسم الذي لاقته اللامسة ، فإذا وقع التقعر في ذلك
الجسم مثلاً انغمار الإصبع في العجين فتحس القوة بذلك اللين فتؤدي خبرها
الى القوة المتخيلة وتعرف بذلك أن ما لمسه جسم يتسم بالرخاوة واللين ، أما
إذا وقع التقعر في البدن كلامسة الإصبع للحديد فتحس القوة اللامسة
بالصلابة عند ذلك فتؤدي خبرها الى المتخيلة^(١) .

ث- إدراك اللامسة للخشونة واللامسة :- إذا لاقى بدن الحيوان جسماً صلباً رُدت
الأجزاء الناتئة منه بعض أجزاء البدن الى داخله ، فيصير سطح البدن خشناً

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٣ - ٤٠٤ .

، فتحس القوة بذلك التغيير ، فتؤدي خبرها الى القوة المتخيلة ، وإذا لاقاه
جسم أملس رد ما كان من أجزاء البدن ثانياً الى داخله فيصير سطح البدن
أملس ، فتحس القوة بذلك التغيير • فموضوع الإحساس هنا يختلف حسب
اختلاف أعضاء البدن من الحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة والخشونة واللين
• فالإنسان مثلاً إذا وضع يده على ثوب فوجده ليناً ، ثم مسحه على خده
فوجده خشناً ، وذلك لأن خده ألين لمساً من يده وكذلك لو مسح مسحاً على
يده لوجده خشناً ثم مسحه على رجله لوجده ليناً ، وذلك لأن الرجل أخشن من
اليدين^(٢) .

ج- إدراك القوة اللامسة للرطوبة واليبوسة :- إن البدن فيه مقدار من الرطوبة
فإذا لاقاه جسمٌ يابس فإن رطوبة البدن ونداوته سوف تتشف ، فتحس عند
ذلك هذه القوة بذلك التغيير • أما إذا لاقاه جسم رطب فإنه سيُزيد بدوره من
رطوبة البدن ونداوته •

ح- إدراك القوة اللامسة للثقل والخفة :- تحس القوة اللامسة بالثقل والخفة عند
الدفع وال جذب والحمل ، ومسألة الثقل والخفة للأجسام تعتمد على حالة البدن
من حيث القوة والضعف فمثلاً الحيوانات ، منها ما يحمل مثل وزنه أضعافاً

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٤ •

كالنمل ، ومن الحيوان ما لا يقدر أن يحمل غير وزن بدنه ^(٣) ويمكن أن نقيس هذه المسألة على الإنسان فهناك أجسام تُعدّ عند بعض الناس خفيفة بينما تُعدّ عند آخرين ثقيلة ، فالحكم على خفة الجسم أو ثقله يعود الى قوة جسم الإنسان أو ضعفه .

١- إدراك الذائقة لمحسوساتها :- سبق وأن ذكرنا أن موضوع الذائقة أو بالتعبير العلمي الحديث حاسة الذوق هي الطعوم وهي تسعة أنواع الحلاوة والمرارة والملوحة والعدوية والدسومة والحموضة والحرافة والعفوصة والقبوضة . أما الموضوع الآن فهو كيفية إدراك الذائقة لهذه الطعوم المختلفة . يقوم الإدراك هنا على أساس اتصال رطوبة هذه الطعوم برطوبة اللسان فتمتزجان ، فيتغير مزاج اللسان حسب ذلك الطعم ، إن كان حلواً فحلواً ، وإن كان مرّاً فمرّاً وإن كان حامضاً فحامضاً وغيرها من الطعوم التي تمتزج رطوبتها برطوبة اللسان .

٢- إدراك القوة الشامة لمحسوساتها :- إن محسوسات هذه القوة هي الروائح وهي قسمان كما ذكرنا ذلك سابقاً طيبة وأخرى نتنة ، وللحواء الدور البارز في عملية الإحساس هذا ، فالأجسام ذات الروائح يتحلل منها في دائم الأوقات بخارات لطيفة تمتزج مع الحواء مزجاً روحانياً ويصبح الحواء مثلها في الكيفية إن كان طيباً فطيباً وإن كان

^(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٥ .

منتناً فيحمله الهواء بنفس الكيفية وهذه الروائح تدركها الشامة في حالة استنشاق الهواء لترويح الحرارة الغريزية التي في القلب وهذا ينطبق على الحيوان الذي له رئة كما ويشمل الإنسان أيضاً ، فعند دخول الهواء المنخرين الى الخياشيم يصير الهواء الذي هناك مثلها في الكيفية فتحس القوة الشامة بذلك التغيير فتؤدي خبرها الى القوة المتخيلة ، فإن كانت طيبة استلذتها الطبيعة وأن كانت منتنة كرهتها ونفرت منها • وفي حديث إخوان الصفاء عن إدراك الشامة لمحسوساتها ذكروا مسألة اختلاف مشام الحيوانات للروائح من حيث اللذة والكراهية فمثلاً بعض الحيوانات تستلذ بالروائح الكريهة كالخنازير وبنات وردان والذباب ومنها ما يكره الرائحة الطيبة كالخنفساء ، كذلك الحال فيما يخص بعض الناس فمنهم من لا يستلذ برائحة المسك ويستلذ برائحة الطين وهذا ينطبق على من تغلب الصفراء عليه^(١) .

٣- إدراك القوة السامعة لمحسوساتها :- جعل إخوان الصفاء من القوة السامعة متقدمة

على القوة الباصرة في الحواس الظاهرة ، وذلك لأن الباصرة مقيدة باللحظة التي

تبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك اللحظة • أما السامعة فهي تعي ما

أحسته في الماضي وتسمع نغمات الأفلاك المتألفة^(٢) • ولكن كلتا القوتين تدركان

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٦ •

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الأستاذ ، ت ج دي بور ، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريده ، مطبعة

التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ص ١١٠ •

محسوساتهما إدراكاً روحانياً ، أما عن كيفية إدراك هذه القوة لمحسوساتها ، وموضوع إدراكها . أكد الإخوان على أن ما تدركه هذه القوة هو الأصوات ، وللهماء الدور البارز في نقل هذه الأصوات بأقسامها المختلفة الى السامعة . والأصوات نوعان كما ذكرنا وهي حيوانية وغير حيوانية فضلاً عن ذلك ومنها طبيعية وآلية ، الطبيعية كصوت الحجر والخشب والرعد والريح وسائر الأجسام التي لا روح فيها من الجمادات ، أما الآلية فتشمل صوت الطبل والبوق والزمير والأوتار . أما الحيوانية فهي نوعان أيضاً منطقية وغير منطقية ، تشمل الثانية أصوات سائر الحيوانات غير الناطقة . أما المنطقية فهي أصوات الناس وهي نوعان دالة ، كالكلام والأقاويل التي لها هجاء مثل تقطيع الصياح بانضمام أجزاء الفم فتحدث منه حروف كما تضم الشفتان بنوع خاص فتحدث الباء وتضم بنوع آخر فتحدث الميم . أما غير الدالة فهي الضحك والبكاء أو كل صوت لا هجاء له . أما تعريف الإخوان للصوت (بأنه قرع يحدث في الهواء نتيجة تصادم الهواء)^(٣) والهواء هو واسطة النقل لهذه الأصوات فهو يتسم بشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه فإنه يتخلل الأجسام كلها فإذا صادم جسمٌ جسماً آخر أنسل ذلك الهواء من بينهما بحمية وتدافع وتموج الى جميع الجهات فيحدث من حركته شكل كروي يتسع كما تتسع

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٧ .

القارورة من نفخ الزجاج فيها ، وكلما أتسع ذلك الشكل الكروي ضعفت حركته وتموج الى أن يسكن ويضمحل ، وبذلك يصل هذا الصوت الى أذن من كان حاضراً من الناس أو الحيوانات التي لها أذن بالقرب من ذلك المكان^(٤) فيتموج الهواء في الأذن وعند ذلك تحس القوة السامعة بتلك الحركة والتغيير . والأصوات يختلف بعضها عن بعضها الآخر وذلك أن لكل صوت نغمة وصيغة وهيئة روحانية خلاف الصوت الآخر وهنا يظهر دور الهواء بنقله كل صوت بهيئته وصيغته ، ويحفظها لئلا يختلط بعضها ببعض فتفسد هيأتها الى أن يُبلغها أقصى مدى غايتها عند القوة السامعة لتؤديها الى القوة المتخيلة^(١) فأخوان الصفاء أظهروا براعة ومهارة علمية أكدت المخترعات الحديثة صدق حدسهم وهذا ما نجده من خلال حديثهم عن دور الهواء في نقل الأصوات ومدى قدرته على التخلل بين الأجسام المتصادمة وأنه يتخذ حركة كروية تضيق كلما اتسعت فضلاً عن دوره بنقل كل صوت بهيئته الى القوة السامعة لتتقله بدورها الى المتخيلة^(٢) .

^(٤) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٨ .

^(٢) عمر الدسوقي ، إخوان الصفاء ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة القاهرة ، ط٣ ، ص

٤- إدراك القوة الباصرة لمحسوساتها :- إن محسوسات هذه القوة عشرة أجناس وهي الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام وأشكالها وأبعادها وحركاتها وسكوناتها وأوضاعها ، والمدرّك بالحقيقة والذات من هذه الأجناس هما النور والظلمة ، والفرق بينهما أن الظلمة شيء لا يُرى ولا يُرى بها شيء آخر ، أما النور فهو الذي يُرى ويُرى به شيء آخر ، ومثلما حدد الإخوان الفرق بين النور والظلمة فرقوا أيضاً بين السواد والبياض والنور والظلمة ، فالنور والظلمة لونان روحانيان ، أما السواد والبياض فهما لونان جسمانيان وعلى الرغم من وجود الفرق بينهم إلا أن هناك شبهة ، فالنور مشابه للبياض ، والظلمة مشابهة للسواد فضلاً عن أن البياض يلوح على سائر الألوان كما إن في النور تُرى سائر المرئيات وفي السواد لا تتبين الألوان كما إن في الظلمة لا يُرى شيء . وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بينهما وبين السواد والبياض فإن للنور والظلام خاصية يمتازان بها وهي ، إنهما يسيران في الأجسام المشفه كسريان الروح في الجسد وينسلان منهما بلا زمان^(٣) ولكن حاسة البصر تعتمد في إدراكها على الضوء الذي عند سريانه في الأجسام المشفه سيحمل معه ألوان الأجسام وأوصافها من أشكال وحركات ٠٠٠ الخ حملاً روحانياً فيحفظها بهياتها كي لا يختلط بعضها ببعض فتفسد هيأتها كي تصل الى الحاسة الباصرة . وهذه

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٠٨ .

الحاسة مكانها في باطن الرطوبة الجليدية التي في الحدقتين اللتين هما من أحد الأجسام المشفه وتعدان مرآتي الجسد ، وهما رطوبتان مغطاتان بغشاءين شفافين فعند سريان الضوء في الأجسام المشفه وحمله ألوان الأجسام سيتصل بالحدقتين ويسري فيهما وبذلك ستتطبع الجليدية بتلك الألوان ، وعندها تحس الباصرة بذلك التغيير فتؤدي خبرها الى المتخيلة كما تؤدي سائر القوى الحساسة أخبار محسوساتها^(٤) إذن إدراك البصر للمبصرات ليس قائماً على أساس أن العينين يخرج منهما شعاعان وينفذان في الهواء وفي الأجسام المشفه ويدركان المبصرات كما يدعي بعض من الذين ليس لديهم معرفة بالأمر الروحانية ولا بالأمر الطبيعية^(٥) . هذا فيما يخص إدراك الباصرة لمحسوساتها ولكن يجب أن لا نفهم من ذلك أن عملية الإدراك هذه تحدث كيفما اتفقت وإنما هنالك شروط يجب توافرها في عملية الإدراك هذه .

٣- الشروط التي تحتاجها الحواس في إدراك محسوساتها

كل حاسة من الحواس الخمسة تحتاج في إدراكها محسوساتها الى شروط عدة لا زائدة ولا ناقصة ، فإذا انعدم واحد من هذه الشروط أو بعضها أو زادت على المقدار الذي

(٤) ينظر المصدر نفسه ، ص ٤٠٩ .

(٥) ينظر المصدر نفسه والصفحة نفسها .

ينبغي ، فعند هذه الحالة لا تدرك القوة الحاسة محسوساتها على حقيقتها ، مثال ذلك حاسة البصر أو بتعبير الإخوان (القوة الباصرة) تحتاج هذه القوة في إدراكها محسوساتها الى ضوء ما ، وبعد ما ، ومحاذاة ما ، والى وضع ما ، فمتى عُدِمَ شيء منها عاقها ذلك عن إدراكها المبصرات بحقائقها . وذلك إن هذه القوة لا يمكنها إدراك الضياء المفرط والنور الباهر ، كما لا يمكنها إدراك المبصرات في الظلمة الظلماء .

الإنسان مثلاً لا يمكنه النظر الى عين الشمس نصف النهار في يوم صائفٍ ، كما لا يمكنه رؤية الأشياء الصغيرة في الظلمة الظلماء ، ولا رؤيتها في البُعد الأبعد ، ولا في القُرب الأقرب ، إذا وضع الإنسان يده مثلاً قرب الجفن ولا يستطيع الإنسان أن يرى الأشياء من غير محاذاة كما لا يستطيع أن يرى الأشياء المتحركة حركة شديدة ، كالنبل المارّ متى رمي عن قوسٍ شديدة . وعلى هذا القياس حكم سائر الحواس فهي تحتاج في إدراكها محسوساتها الى شرائط عديدة ، فمتى انعدمت واحدةٍ منها أو أنقصت عن المقدار أو زادت عليه ، عوقها عن إدراك محسوساتها^(١) ولا بد من الإشارة الى مسألة مهمة أكدها إخوان الصفاء وهي أن لكل حاسة محسوسات مختصة بها بالذات ومحسوسات بالعرض ، والخطأ الذي يقع إنما يقع على المحسوسات التي بالعرض أما المحسوسات التي لها بالذات فلا تخطئ في إدراكها . مثال ذلك حاسة البصر

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٠٩ .

فالمبصرات التي لها بالذات هي الأنوار والضياء والظلم أما الألوان فإن ذلك لها بتوسط
النور والضياء ، وأما سائر الأجسام وسطوح أشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها فهو
بتوسط اللون ، وذلك أن كل جسم لا لون له ، لا يُرى ولا يدكه البصر . أما القوة
السامعة التي لها بالذات فهي الأصوات والنعيمات حسب ، والتي للذائقة هي الطعوم
حسب ، والتي للشامة هي الروائح حسب والتي لللامسه كما يرى الإخوان أشياء عدة .
فضلاً عن ذلك فإن من خصائص كل قوة من هذه القوى الخمس خاصية ليست للأخرى
• أما الخاصية التي تعمها فهي أن هذه القوى لا تخطأ في مدركاتها ، إذا تمت شرائطها
ولم يعرض لها عائق ، وخاصية أخرى أنها لا تدرك كل واحدةٍ منها محسوسات أخواتها
التي لها بالذات^(٢) .

ومثلما ذكرنا الشروط التي تعصم مراعاتها الحاسة من الخطأ أجد من المناسب أن أذكر
الأسباب التي تجعل إدراك هذه القوى لمحسوساتها إدراكاً خاطئاً .

٤- الخطأ في إدراك المحسوسات

يمكن أن ننظر لهذا الموضوع من جانبين ، الجانب الأول هو خطأ إدراك الحواس نفسها
والثاني الخطأ الناتج من حكم القوة المفكرة على المحسوسات . وعن خطأ إدراك
الحواس نأخذ الباصرة ، فالبصر اعتبره إخوان الصفاء أشرف الحواس وأشدها تحقياً

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١١ . كذلك ينظر ، د . عبداللطيف محمد العبد ، الإنسان في فكر إخوان

الصفاء ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ١٧٠ .

لمدركاته إلا أنه على الرغم من شرفه وتحقيقه لمدركاته فإنه كثير الزلل والسبب في كونه كثير الزلل هو إن الإنسان ربما يرى شيئاً صغيراً فيحسبه كبيراً أو بالعكس وربما يرى القريب بعيداً أو بالعكس ، كما يرى الدرهم في قعر بركة صافية الماء قريباً وكبيراً . كما أنه يرى في ما وراء البخار الرطب الشيء أعظم مما هو ، وربما يرى الشيء المتحرك ساكناً والساكن متحركاً ، كما يرى من يكون في الزورق إذا نظر الى الشطوط ، فإنه يرى الأشخاص الساكنة متحركة ويرى نفسه ومن معه ساكناً^(١) . الخ من الظواهر التي تبدو للقوة الباصرة بخلاف حقيقتها . أما عن الجانب الثاني من الخطأ العائد الى حكم المفكرة نأخذ هذه الأمثلة ، إذا نظر الإنسان الى ثمرة من بعيد يعلم من وقته أنها حلوة أو مرة أو طيبة الرائحة أو إنها خشنة أو لينة . الخ من الصفات ، فعلم الإنسان لم يكن عن طريق البصر ولكن القوة المفكرة ورويتها وتجاربها وما جرت لها به العادة هي التي دفعت بالإنسان الى أن يصدر هكذا حكم^(٢) وإذا نظر الإنسان السراب يحسبه ماءً فهذا حكم خاطئ وهذا الخطأ ليس سببه الباصرة وإنما هذا الخطأ وقع في حكم المفكرة التي حكمت من دون روية ولا اعتبار وذلك لأنها اعتمدت على أثر حاسة واحدة نقلت أثرها المتخيلة الى المفكرة وبناءً على ذلك أطلقت المفكرة حكمها بأن هذا السراب ماءً . ولكي يكون الحكم صواباً يجب أن تشهد الحواس من دون الاعتماد على حاسة

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٠ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١١ .

واحدة • مثال ذلك ، إذا رأَت الباصرة تفاحة معمولة من الكافور ، مصبوغة كلون التفاح ، فأوردت خبرها الى المتخيلة فأوردتها هي الى المفكرة فإذا حكمت المفكرة واكتفت بما نقلت إليها المتخيلة من أثرٍ حاسيةٍ واحدةٍ وهي الباصرة فسوف تحكُم خطأ بأنها تفاحة وكى تتجاوز المفكرة مثل هذا الخطأ يجب أن تتأكد من طعمها عن طريق الذائقةِ ومن رائحتها بواسطة القوة الشامة وتتأكد من ملمسها عن طريق القوة اللامسة فإذا نقلت هذه المحسوسات كلها خبرها الى المتخيلة واتحدت كلها بأنها تفاحة فعند ذلك تنقل المتخيلة خبرها الى القوة المفكرة وعند ذلك تصدر حكمها بشكلٍ صحيحٍ فأن أيدت الحواس كلها بأنها تفاحة فهي تفاحة حقيقية وإن لم تتفق فهي بالتأكيد تفاحة مصطنعة •

ومن أجل هذه العلة كما يقول إخوان الصفاء مُنعت القوة الناطقة من أن تعبر على ألسنة الأطفال لأن المفكرة لم تحكم بعد معانيها فإذا مضت سنون التربية عندها يطلق لسان المولود بالعبرة والبيان عن معاني المحسوسات التي أدتها الحاسة المفكرة^(٣)

٥- النفس والقوى الحساسة عند إخوان الصفاء

لقد تكلم إخوان الصفاء عن القوى الحساسة الخمس وهي الحواس الظاهرة وأوضحنا كيف تعمل هذه القوى في إدراك محسوساتها بالشروط اللازم توافرها في عملية الإدراك الحسي ، كما تكلمنا عن الأخطاء التي تقع بالإدراك ، وسوف نستعرض الآن النفس

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٢ •

والقوى الحساسة الخمس أي الحواس الظاهرة • إن هذه القوى الحساسة هي ليست من أجزاء النفس كما يقول إخوان الصفاء ، وإنما هي النفس عينها ولكن سبب تسميتها بهذه الأسماء المختلفة يعود لإختلاف أفعال هذه القوى ، فإنها إذا فعلت الإبصار سميت الباصرة ، وإذا فعلت الإسماع سميت السامعة ، وإذا فعلت الذوق سميت الذائقة ، وهكذا إذا فعلت في الجسم النمو سميت النامية ، وإذا فعلت في الجسم الحس والحركة سميت حيوانية ، وإذا فعلت الفكر والتمييز سميت ناطقة • أذن اختلاف الأسماء لهذه القوى يعود الى اختلاف أفعالها واختلاف أفعالها حسب اختلاف أعضاء الجسد ، كما إن اختلاف أفعال الصُّناع يكون حسب اختلاف أدواتهم ، فالنجار مثلاً ينحت بالفأس وينشر بالمنشار وكذلك الحداد يطرق بالمطرقة ويبرد بالمبرد • وعلى هذا القياس سائر الصناعات تختلف أفعالهم في صنائعهم حسب اختلاف أدواتهم • وهكذا تختلف أفعال النفس في الجسد حسب إختلاف أعضائه ، لأن أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أدوات الصانع^(١) ، وفي موضعٍ آخر وصف الإخوان قوى النفس هذه وأفعالها المختلفة بخمسة أنبياء شرائعهم مختلفة وما يفصل بينهم في هذه الأحكام المتباينة هو الله عزّ وجلّ وكذلك فإن هذه الحواس على الرغم من اختلافها فمرجعها الى النفس الناطقة ، وهذا نص قولهم (وما مثل النفس مع قواها الخمس الحساسة ، واختلاف طرائق محسوساتها

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١٠ •

، وما تحت كل جنسٍ منها مع الأنواع والأشخاص المختلفة الأشكال المتباينة الهيئات ،
إلا كخمسة من الأنبياء أولي العزم من الرُّسل ، مرسلهم واحد وشرائعهم مختلفة وتحت
كل شريعة مفروضات خفية وأحكام متباينة وسُنن متغايرة ، وتحت أحكامها لهم أقوال
ومعانٍ لا يحصي عددها إلا الله عزَّ وجلَّ ، ليفصل بينها فيما اختلفت فيه ، فهكذا علم
هذه المحسوسات كلها ، ومرجعها الى النفس الناطقة لتمييز بعضها من بعض وتعرفها
واحداً واحداً بحقيقته وتحكم على جميعها ، وتبين لها منازلها (٢) .

وبعد أن أتضح لنا أن النفس واحدة ولكن قواها متعددة وأن هناك علاقة قائمة بين النفس
وقواها الحساسة الخمسة ، فإن هناك مماثلة أو تشابه بين هذه القوى الخمس والطباع
الخمسة في جسم العالم .

أ- الحواس الظاهرة للطباع الخمسة في جسم العالم

الحواس الخمس الموجودة في الإنسان المستوي البنية ، التام الخلقة مناسبة للطباع
الخمس في جسم العالم الذي هو الإنسان الكبير ، فحاسة اللمس مناسبة لطبيعة الأرض
، لأن الإنسان يحس بجسمه كله . وحاسة الذوق التي هي اللسان مناسبة لطبيعة الماء
، إذ بالمائية والرطوبة التي في اللسان والشم تدرك طعوم الأشياء ، وحاسة الشم مناسبة

(٢) الرسالة الجامعة ، المنسوبة للمجريطي ، ج ١ ، تحقيق جميل صليبا ، مطبعة الترقى بدمشق ،

١٩٤٩ ، ص ٦٠٢ . ينظر كذلك ، جبور عبدالنور ، إخوان الصفاء ، دار المعارف بمصر ،

١٩٦١ ، ص ٤٥ .

لطبيعة الهواء لأن القوى الكامنة هوائية وهي المستنشقة للهواء وبه تدرك روائح الأشياء

• والحاسة الباصرة مناسبة لطبيعة النار ، إذ بها وبالنور تُدرك محسوساتها • والحاسة مناسبة لطبيعة الفلك الذي هو مسكن الملائكة وشعار الملائكة وشغلهم ليلهم ونهارهم وكلامهم كله تقديس وتسبيح وتهليل ، ويلتذ بعضهم بسماع بعض ويقوم لهم في ذلك العالم العلوي مقام النداء الجسماني في العالم السفلي وذلك أن حاسة السمع محسوساتها كلها روحانية^(١) ولذلك قيل أن فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء طبيعته وصفاء جوهره نغمات الأفلاك^(٢) وإنه إستخرج الآلة الموسيقية التي هي العود ، وإنه أول من ألف الألحان^(٣) ومن بعده من الحكماء الذين اقتدوا به وبان لهم حقيقة ما وصفه ، فصدقوه

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ١٢٤ •

(٢) يقول الفيثاغوريون ، إن لحركات الأفلاك نغمات وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات • وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتهما ، كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزاز بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود وأن كنا لا نشعر بها فذلك لأننا نحسها باتصال والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة الى السكون • يوسف كرم ، تأريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم بيروت، لبنان ، ص ٢٦ • ويشترك الإخوان مع الفيثاغورية في هذه الفكرة أي أن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتاً ونغمات وأن سكان الأفلاك هم ملائكة الله وخالص عباده ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داود للزبور في المحراب ونغمات ألد من نغمات أوتار العيدان في الإيوان العالي • ينظر رسائل إخوان الصفاء ١ / ٢٠٦ •

(٣) يُعد فيثاغورس أول مكتشف للأوتار المنتظمة التي تتناسب أطوالها فتحدث أصواتاً مؤتلفة ، أو بالأحرى انه المبتكر للسلم الموسيقي ، بمعنى أن اختلاف النغمة تابع لاختلاف طول الوتر ، وقاده

وتابعوه واتسعوا في فعل ذلك ، كل بقدر ما اتسع له زمانه وساعده فيه مكانه^(٤) وجدير بالذكر أن هذه الحواس الخمس لا يقتصر دورها على الإدراك الحسي حسب وإنما لها دورها البارز في التأثير في الحالات الشعورية للإنسان وهذا يظهر من خلال أثر المحسوسات في الحواس وما يترتب عليه من لذة أو ألم .

ب- دور الحواس في إدراك اللذة والألم

قبل تحديد دور الحواس بإدراك اللذة والألم لا بد من الإشارة الى معنى اللذة والألم وهما غير مقصورين على الإنسان وحده وإنما تشترك معه الحيوانات . يرى إخوان الصفاء أن الحيوانات في دائم الأوقات لا تخلو من اللذة والألم والتعب والراحة ، لأن أبدنها مركبة من مزاج الأمهات الأربع ، وهي الأخلاط الأربعة وهذه الأخلاط متضادات في الطباع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وهي كلها في التغيير والاستحالة بين الزيادة والنقصان ، وهما يخرجان المزاج تارة من الاعتدال الى الزيادة في أحد الأخلاط والطباع ، أو الى النقصان في واحدٍ منها .

هذا الموقف الى معرفة الوسط التوفيقي Harmonic Analogia وحدوده الثلاثة . بحيث يكون زيادة الأول هي زيادة الثاني عن الثالث قياساً الى الثالث معتمداً في موقفه هذا على التناسق الرياضي بالذات . د . جعفر آل ياسين ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط ١ بغداد ، ١٩٧١ . كذلك ينظر د . محمد علي أبو ريان ، تأريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون ، ج ١ ، ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ ، ص ٦٤ .
(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ١٢٥ .

أما تعريف اللذة عند الإخوان فهي :- رجوع المزاج الى الاعتدال بعدما كانت خارجه عنه ، فمن أجل هذا لا يحس الحيوان باللذة إلا بعد ما يتقدمها ألم • أما دور الحواس في هذه المسألة ، فكل محسوس يُخرج المزاج من الاعتدال فإن الحاسة تكرهه وتتألم منه ، وكل محسوس يردّ المزاج الى الاعتدال ، فإن الحاسة تحبه وتلتذ به • أما تعريف الإخوان للراحة التي لا يخلو البدن من أن يمر بها :- بأنها الثبات على الصحة والاعتدال • أما التعب فعرفوه :- بأنه التردد بين الألم واللذة^(١) أتضح لنا من خلال حديث إخوان الصفاء أن هناك محسوسات تؤثر بدورها في الحواس سلباً وإيجاباً ، أما التي يكون تأثيرها سلبياً في الحواس فإن الحواس تكرهها لأنها سوف تؤدي بدورها الى تغيير أخلاط الجسم عن اعتدالها وبذلك يحص الألم للبدن • أما المحسوسات التي لها التأثير الإيجابي في الحواس فإنها تؤدي بدورها الى إعادة الأخلاط لحالتها المعتادة ويتولد عن ذلك اللذة لهذا الجسم الذي أدركت حواسه هذه المحسوسات • وفي حديثنا عن دور الحواس في المعرفة ظهر لنا أن المحسوسات التي تدركها الحواس تتحول الى معرفة أولى بالعالم أما في موضوع الشعور باللذة والألم فإن إدراك الحواس لمحسوساتها سوف يتحول الى حالة شعورية كيفيه مؤداها الراحة أو التعب أو اللذة أو الألم وتغير

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١٣ •

الأخلاق ، وهذا هو معنى الإحساس • فالإحساس عند إخوان الصفاء (إنما هو شعور القوى الحساسة بتغيير تلك الأمزجة)^(٢) .

ت- الحواس التي تدرك محسوساتها إدراكاً روحانياً

بعد حديث الإخوان عن معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير ، تكلموا بعد ذلك عن العقل والمعقول في الرسالة الرابعة من النفسانيات والعقليات • فوصفوا النفس الإنسانية بأنها فاضت من النفس الكلية وبينوا كذلك أن العقل أيضاً هو قوة من قوى النفس الكلية • وبعدها خاض الإخوان بموضوع قوى النفس الإنسانية معللين ذلك ، بأن الجواهر الروحانية لا تُدرك بالحواس ، ولا تُعرف إلا بما يصدر عنها من الأفعال والأعمال حسب القوى وبناءً على ذلك احتاجوا الى ذكر كمية قوى النفس ووصف أفعالها وعجائب صنائعها • وعن قوى النفس الإنسانية قالوا ما نصه (وأعلم يا أخي أن للنفس الإنسانية قوى كثيرة لا يحصي عددها إلا الله جلّ ثناؤه ، وأن لها بكل قوة ، في عضو من أعضاء الجسد ، فعلاً بخلاف عضوٍ آخر • وقد بينا طرفاً من ذلك في رسالة تركيب الجسد ، وطرفاً في رسالة الحاس والمحسوس ، وطرفاً في رسالة الإنسان عالم صغير • ووصفنا فيها أن نسبة القوى الحساسة الى النفس فيما يأتون به إليها من أخبار محسوساتها كنسبة أصحاب الأخبار للملك وقد ولى كل واحد منهم ناحية من مملكته ليأتوا بالأخبار

^(٢) ينظر المصدر نفسه ونفس الصفحة •

للملك وقد ولى كل واحد منهم ناحية من مملكته ليأتوه بالأخبار من تلك النواحي •
وذكرنا فيها أيضاً أن لها خمس قوى أخرى نسبتها إليها كنسبة الندماء الى الملك وهي
القوة المفكرة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الحافظة ، والقوة الناطقة ، والقوة الصانعة (١) أما
أماكن هذه القوى من الدماغ وتفاوتها من حيث الأهمية ، فقد قالوا عن القوة المفكرة (
أعلم يا أخي أن القوة المفكرة التي مسكنها وسط الدماغ ، من بين هذه القوى كالملك
وسائرهما لها كالجنود والأعوان والخدم والرعية ، يتصرفون بأمرها ونهيها فيما يفعلون في
أعضاء الجسد من الحركات وما يُظهرون من الصنائع والأعمال ؛ وأن موضعها من
بين مواضع سائر القوى في أشرف عضوٍ من الجسد وأخص مكان منه ، كما أن دار
الملك في أشرف مدينة من بلدان مملكته ، وفي أجلّ موضعٍ من المدينة ، وفي أشرف
بقعةٍ منها) (٢) فضلاً عن ذلك أن أفعال هذه القوى الخمس أشرف من أفعال سائر
الجسد • أما القوة المتخيلة فمسكنها مقدمة الدماغ ونسبة هذه القوة الى القوة المفكرة بما
تجمع إليها من أخبار المحسوسات كنسبة صاحب الخريطة الى الملك • أما القوة
الحافظة فمسكنها مؤخّرة الدماغ ، ونسبتها الى المفكرة ، كنسبة الخازن الحافظ ودائع
الملك • أما القوة الناطقة فمجراها على اللسان ونسبتها الى المفكرة كنسبة الحاجب
والترجمان الى الملك • أما القوة الصانعة فمجراها اليدين والأصابع ونسبتها الى المفكرة

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٤١ •

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ •

كنسبة الوزير المعين له في تدبير مملكته والمساعد له في سياسة رعيته^(٣) إن ما قاله الإخوان لا يختلف من حيث الجوهر مع ما توصلت إليه وجهة النظر الحديثة ، لو أنهم استبدلوا بمصطلح الدماغ وبمصطلح القوة الحساسة مصطلحات أعضاء الحس ، الحواس أو المحللات بتعبير بافلوف ، وبمصطلح القوة المفكرة والمتخيلة والحافظة والناطقة ، مصطلح الوظائف أو العمليات العقلية أو المخية العليا^(٤) .

ث- خصائص القوى الروحانية الخمس

إن لهذه القوى الروحانية خصائص عديدة تتميز بها إذ تختلف عن خصائص القوى الحساسة الظاهرة (الحواس الظاهرة) ومن هذه الخصائص إنها تدرك رسوم المعلومات إدراكاً روحانياً من غير هيولاتها وبذلك اختلفت عن القوى الحساسة التي لا تدرك محسوساتها إلا في الهيولى . ومن خصائص هذه القوى الروحانية أنها تتناول رسوم المعلومات بعضها من بعض على غير سيرة الحساسة ، وذلك أن كل واحدة من القوى الحساسة مختصة بإدراك جنس من المحسوسات ، وذلك أن الباصرة مثلاً لا تدرك الأصوات ولا الطعوم ولا الروائح ولا الملموسات إلا الألوان . وكذلك السامعة لا تدرك

(٣) المصدر والصحة نفسيهما .

(٤) د . نوري جعفر ، الإبداع وآليات الدماغ في التراث السايكولوجي عند العرب كما ورد في رسائل الإخوان الصفا ، مجلة آفاق عربية ، السنة الثالثة ، العدد السادس ، شباط ، ١٩٧٨ ، ص ٥٢ - ٥٣ .

الألوان ولا الطعوم ولا الروائح ولا الملموسات إلا الأصوات . وهكذا الحال فيما يخص الشامة والذائقة واللامسة وكل واحدة لا تشارك غيرها في محسوساتها . أما القوى الروحانية الخمس فإنها كالمعاونات في إدراكها رسوم المعلومات ، وذلك إن القوى المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات كلها وقبلتها في ذاتها كما يقبل الشمع نقش الفص ، فإن من شأنها أن تناولها كلها الى القوة المفكرة من ساعتها ، فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها ، بقيت تلك الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها ، كما يبقى نقش الفص في الشمع المختوم مصوراً بصورة روحانية مجردة عن هيولاتها ، فيكون عند ذلك لها كالهولي وهي فيها كالصورة ، والمفكرة من شأنها أن تنظر الى ذاتها وتراها معاينة وتتروى فيها وتميزها ، وتبحث عن خواصها ومنافعها ومضارها ، ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحفظها الى وقت التذكار . ثم إن من شأن القوة الناطقة والتي مجراها على اللسان إذا أرادت الإخبار عنها والإنباء عن معانيها والجواب للسائلين عن معلوماتها ، ألقت لها ألفاظاً من حروف المعجم ، وجعلتها كالسمات لتلك المعاني التي في ذاتها ، وعبرت عنها بالقوة السامعة من الحاضرين^(١) أن قول الإخوان هذا يُعبّر عن مدى دقة تفكيرهم وقد ذهب الى قولهم هذا العالم الألماني

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١٤ .

جون فردريك هيرت^(٢) إذ قال إن قوى النفس الإنسانية تتحد وترتبط بعضها ببعض ارتباطاً متيناً لكي تتناول صور المعلومات^(٣) وإذا أمعنا النظر في رسائلهم نجدهم دونوها بعد بحثٍ دقيق وفي جملة ذلك آراء لم يصل أهل هذا الزمان الى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل النشوء والارتقاء^(٤) .

١- القوة المتخيلة:- تعد القوة المتخيلة أول القوى الروحانية في المعرفة بعد الحواس الخمس الظاهرة وكثيراً ما تكرر القول بأن الحواس الخمس تنقل أثر محسوساتها الى القوة المتخيلة ، فالسؤال الآن هو كيف تتعامل هذه القوة مع المحسوسات ؟ للإجابة عن ذلك هو أن القوة المتخيلة التي مكانها في مقدمة الدماغ حيث تنتشر في هذه المقدمة عصابات لطيفة لينة تتصل بأصول الحواس وتتفرق وتُسج في أجزاء الدماغ مثل نسيج العنكبوت ، فعند إنتقال أثر المحسوسات في الحواس وتغير مزاج الحواس يصل ذلك التغيير الى الأعصاب التي في مقدمة الدماغ والتي منشئوها من هناك كلها فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخيلة كما تجتمع رسائل أصحاب

^(٢) فيلسوف وعالم نفس ولد سنة ١٧٧٦ وعمل أستاذاً بجامعة جوتنجن عام ١٨٠٥ ثم عمل بجامعة كونجسبرج وله مؤلفات عديدة منها (ما بعد الطبيعة) و (علم النفس مؤسساً للمرة الأولى على التجربة والميتافيزيقا والرياضة) و (موجز علم النفس) توفي سنة ١٨٤١ . يوسف كرم ، تأريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٩٥ .

^(٣) فؤاد البعلي ، فلسفة إخوان الصفاء الاجتماعية والأخلاقية ، دار المعارف بغداد ١٩٥٨ ، ص ١١٨ .

^(٤) محمد لطفي جمعه ، تأريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، ١٩٢٧ ، ص ٢٥٤ .

الأخبار عند صاحب الخريطة ، فينقل تلك الرسائل كلها الى حضرة الملك (أي القوة المفكرة) فيقرؤها ويفهم معانيها ثم يسلمها الى خازنه ليحفظها الى وقت الحاجة إليها حيث قال الإخوان (فهكذا حكم القوة المتخيلة إذا اجتمعت عندها آثار هذه المحسوسات التي أدت إليها القوة الحساسة ، دفعتها الى القوة المفكرة التي مسكنها وسط الدماغ ، لتتظر فيها وترى في معانيها ، وتعرف حقائقها ومضارها ومنافعها ، ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحفظها)^(١) هذا فيما يخص إدراك هذه القوة . أما أفعالها وخواصها فإن لها خواص عجيبة وأفعالاً ظريفة ومن أفعال هذه القوة :-

أ. تناولها رسوم سائر المحسوسات جميعها ، وتخيلها بعد غيبة المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها .

ب. إنها تتخيل وتتوهم ما له حقيقة وما لا حقيقة له ، فالقوة المتخيلة تتعامل مع صور مجردة من الهيولى فتقوم بتأليف الصور المختلفة وتركيبها ، مثال ذلك ، إن الإنسان يتخيل بهذه القوة جملاً على رأس نخلة أو نخلة ثابتة على ظهر جمل ، أو فرساً بجناحين . . . الخ وما شاكل هذه مما يعمله المصورون والنقاشون من الصور المنسوبة الى الجن والشياطين وعجائب البحر مما له حقيقة ومما لا حقيقة له^(٢) وحدد إخوان الصفاء سببين لتصوير الإنسان لهذه الأشياء . السبب الأول إن هذه

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤١١ .

^(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٦ .

المتخيلات يجتمع عندها مواد كثيرة من رسوم المحسوسات مع اختلاف أجناسها وفنون أنواعها وسائر أشخاصها ، فهي يمكنها بهذا السبب أن تُركب منها ضروب التراكيب مما له حقيقة ومما لا حقيقة له . أما السبب الثاني فهو إن النفس لشرف جوهرها ولطافتها وشدة روحانيتها وسهولة قبولها رسوم المعلومات في ذاتها وتصورها لها ، وذلك أن كل هيولى تكون ألطف جوهرًا وأشد روحانية ، فإنها تكون لقبول الصور أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً ، مثلاً الماء العذب بوصفه ألطف جوهرًا من التراب صار لقبول الطعوم والأصباغ أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً لنظافته وعتوبته وسيلانه . ولما كان الهواء ألطف جوهرًا من الماء صار لقبول الأصوات والروائح أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً . ولما كان الضياء والنور ألطف من الهواء صار قبوله للأشكال والألوان أسرع . أما جوهر النفس فإنه ألطف وأشد روحانية بكثير من جوهر النور والضياء . والدليل على ذلك قبولها رسوم سائر المحسوسات والمعقولات جميعها . فلها تين العلتين صار الإنسان بالقوة المتخيلة يقدر على أن يتوهم ويتخيل ما لا يقدر عليه بالقوى الحساسة (الحواس الظاهرة) لأن هذه روحانية وتلك جسمانية ، ولأنها تدرك محسوساتها في الجواهر الجسمانية من خارج ، أما القوة المتخيلة فهي تتخيلها وتتصورها في ذاتها .

ج. ومن خصائص هذه القوة أنها تعجز عن تخيل شيء لم تؤدَّ إليه حاسة من الحواس^(١) وذلك أن كل حيوان لا بصر له فهو لا يتخيل الألوان ، وما لا سمع له فلا يتخيل الأصوات ولا يتوهمها ، وذلك لأن التخيل أبدأً في تصويره للأشياء تبع الإدراك الحسي ، والعقل في استنباطها تبع الدليل النفسي وبما أن الإنسان يفهم الكلام أمكنه أن يتخيل المعاني إذا وصفت له .

د. ومن عجائب أفعال هذه القوة أيضاً أنها تُركب القياسات وتحكم بها على حقائق الأشياء بلا روية ولا اعتبار مثل ما يفعل الصبيان والجهال وكثير من العقلاء^(٢) مثال ذلك أن الطفل إذا نشأ ورأى والديه وتأمّلهما وميز بينهما ، ثم رأى صبيّاً آخر مثله حكم بتوهمه بأن لذلك الصبي مثل ما له قياساً الى نفسه من غير فكر ولا روية ولا تأمل . . . الخ من القياسات . كذلك نجد الكثير من العقلاء يصدرن أحكامهم على أشياء من دون روية ولا تفكير كمن يرى في بلاده ليلاً أو نهاراً أو صيفاً أو شتاءً أو إن الجو ممطراً أو صحواً حكم بأن سائر البلدان كذلك . وقد أرجع إخوان الصفاء سبب ذلك أن هذا الشخص ليس لديه علم أو نظر في علم الرياضيات من الهندسيات والطبيعات . وأضافوا أيضاً أن بعض المرتاضين بهذه العلوم تحصل لديهم قياسات خاطئة ، فبعضهم يظن أنه ليس خارج العالم فضاء بلا نهاية قياساً

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢١٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .

الى ما يجدون خارج بلدانهم من سعة الأرض ، ومن وراءها سعة الهواء ، ومن وراءها سعة الأفلاك • وهكذا أيضاً إذا تفكروا في كيفية حدوث العالم وخلق السماوات والأرض ، ظنوا وتوهموا أن ذلك كان في زمان ومكان قياساً على أفعال البشريين وإذا سمعوا من أهل البصائر قولهم بأن العالم لا في مكان لا يتصورون كيفية ذلك ، فإذا قيل لا في زمان ظنوا وتوهموا أنه قديم بلا حجة ولا برهان^(٣) .

هـ . ومن عجائب هذه القوة أن بعض الناس يؤثرون في غيرهم بأوهامهم أشياء عجيبة ينكرها أكثر الناس وهذا ما عمل به قوم من الكهنة من أهل الهند^(٤) من غير المسلمين •

٢- القوة المفكرة :- يأتي دور القوة المفكرة في المعرفة بعد أن تقوم المتخيلة بنقل رسوم المحسوسات إليها ، أي الى القوة المفكرة • فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها ، فإن رسوم تلك المحسوسات تبقى في فكر النفس مصورة صورة روحانية ، فيكون جوهر النفس لتلك الرسوم المصورة فيها كالهيولى ، وهي فيها كالصورة • مثال ذلك أن الإنسان إذا دخل مدينة من البلدان ، وطاف في أسواقها ومحالها ، ونظر الى طرقاتها وشاهد أهلها وهيئاتهم وسمع أقاويلهم وعرف شمائلهم ثم خرج من هذه المدينة ، وغابت مشاهدة حواسه لها ، فإنه كلما فكر في تلك

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ •

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ •

المدينة وما شاهد فيها تخيلها وكأنه يراها معاينة ، فهذه الفكرة تمثل لمحات النفس الى ذاتها • وتخيّلها لصور تلك المدينة وما رأى فيها من الموجودات ليس شيئاً سوى صور تلك الموجودات إنطبعت في جوهر النفس كما ينطبع نقش الفص في الشمع المختوم • فإذا حصلت رسوم تلك المحسوسات في جوهر النفس ، فإن أول فعل القوة المفكرة فيها هو تأملها واحدةً واحدةً لتعرف معانيها وكمياتها وكيفياتها وخواصها ومعرفة النافع من الضار منها ، فعندما يحصل لها العلم بهذه المعاني عند ذلك أودعتها القوة الحافظة الى وقت التذكار ، فمتى ما أراد الإنسان الأخبار عن معلوماته للمخاطبين فعند ذلك تستعين القوة المفكرة بالقوة الناطقة في النيابة عنها بالجواب لغيرها كما يستعين الملك بحاجبه وترجمانه بالنيابة في الخطاب لغيره^(١) فلهذه القوة أفعالٌ كثيرة تستغرق فيها أفعال سائر القوى ويمكن تقسيمها الى أفعال تخصها بمجرد ما أي من دون مساعدة القوى الأخرى ، وأفعال تشترك بها مع قوىٍ أخرى • أما التي تشترك بها مع القوى الأخرى فمنها الصنائع كلها إذ تشترك بينها وبين القوى الصناعية ومنها الكلام والأقاويل أي أقاويل اللغات وهي تشترك مع الناطقة بذلك • ومنها تناول رسوم المعلومات المحفوظة وهي تشترك بينها وبين القوة

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٤٣ •

الحافظة^(٢) أما الأفعال التي تقوم بها القوة المفكرة من دون مساعدة أي حاسة أخرى من القوى فهي الفكر والرؤية والتصوير والاعتبار والتحليل والتركيب والجمع والقياس ، وكذلك الفراسة والزجر والتكهن والخواطر والإلهام وقبول الوحي وتخيل المنامات^(٣) . أما تفصيل هذه الأفعال ، ففي الفكر إستخراج الغوامض من العلوم ، وبرؤية تدبير الملوك وسياسة الأمور ، وبالتصوير إدراك حقائق الأشياء ، وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان ، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ ، وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس ، وبالقياس إدراك الأمور الغائبة بالزمان والمكان ، وبالفراسة معرفة ما في الطبائع من الأمور الخفية ، وبالزجر معرفة حوادث الأيام ، وبالتكهن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية ، وبالمنامات معرفة الإنذارات والبشارات وبقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يمسه إلا المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون^(٤) . هذا فيما يخص أفعال هذه القوة أوردناها بصورة مختصرة . أما الآن فنود الإشارة الى مسألة جديدة بالذكر ألا وهي دور المفكرة في الحكم على المحسوسات . فقد سبق أن ذكرنا في حديثنا عن

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

(٣) د . عبداللطيف محمد العبد ، الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، ص ١٧٦ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ٤٢٢ .

الحواس الظاهرة أن الخطأ في الإدراك قد يقع من الحواس نفسها أو من حكم المفكرة
باعتقادها على حاسةٍ واحدةٍ • أما الآن فسوف نُشير إلى دورها بالحكم الصائب في
عملية الإدراك وإن كنا تكلمنا عن ذلك مسبقاً ولكننا سنبينه بشكلٍ أوسع • يرى
إخوان الصفاء إن هذه القوة من بين سائر القوى الحساسة والمتخيلة ومدركاتها
كالقاضي بين الخصماء ودعاويهم، وذلك أن من سنة القاضي أنه لا يحكم بين
الخصوم إلا على سبيل معرفة شرعية ، وضعية، معروفة بينهم، أو مقاييس عقلية
متفق عليها بين الخصمين ، كما لا يقبل الدعاوى إلا بالشهود والصكوك ، وموازن
ومكاييل معلومة معروفة بين الخصماء • وهكذا حكومة هذه القوة المفكرة التي
مسكنها وسط الدماغ ، وقضاياها بين مدركات الحواس ومتخيلات الأوهام ، فيما
يدعي العقلاء بينهم من المنازعات والخصومات، في الآراء والديانات والمذاهب ،
فهي لا تحكم لأحدٍ من الخصمين بالصواب أو بالخطأ إلا بعد شهادة شاهدين من
الحواس الخمس أو نتائج مقدمات جزئية من أوائل العقول • ويضرب الإخوان مثلاً
لذلك ، أن رجلين اختلفا بالحكم على لون شراب معين فحكم أحدهما بأن ذلك لون
الماء أما الآخر فأبى ، وعندما تحاكما إلى القوة المفكرة ، فالمفكرة هنا لا تحكم
لأحدهما بالخطأ أو بالصواب إلا بعد شهادة شاهدين من الحواس والشاهدان هما
القوة الذائقة والباصرة • فالذائقة تذوقت طعمه والباصرة شاهدت لونه وهكذا اختلفت

ألوانهما ، اختلفا بالأشياء التي يشبه لونها لون الماء ولمسها ملمس الماء فالقوة
المفكرة لا تحكم عليه بأنه ماء أو لا إلا بعد شهادة القوة الذائقة والشامة
بماهيتهما كاختلافهما مثلاً في ماء الورد أو النفط الأبيض فيحسبانه ماءً^(١) . ونود
أن نختم حديثنا عن دور المفكرة في فهم معاني الأصوات . فماهية صوت الإنسان
أنه غرض مفهوم دال على معنى فالقوة المفكرة تحتاج الى أن تفكر فيه وتبحث عن
معناه أما أصوات الحيوانات فهي غير مفهومة ولكن القوة المفكرة تحكم عليها إنها ما
صوتت إلا لحاجة ما من أكل أو شرب . . . الخ أما صوت الحجارة والخشب ،
فالقوة المفكرة لا تقضي عليها بأنها ما بدت لغرض ولا لقصد إلا أن تكون آلية
لحركة الإنسان مثل البوق والزمر . . . الخ وأنها تنسبها الى سبب تصويتها فكل هذه
أصوات إنسانية أودعتها النفس الجزئية هذه الأشكال النباتية بالصناعة التي اتخذتها
للمعاش . أما صوت هبوب الرياح والرعد وخير الماء واضطراب موج البحر
واهتزاز الأشجار فأن النفس لا تعبأ بذلك^(٢) .

٣-العقل واللغة (القوة الناطقة) :- تأتي بالترتيب بعد القوة المفكرة ، القوة الحافظة
وموقع هذه القوة في مؤخرة الدماغ ووظيفتها حفظ الأفكار التي تأخذها من المفكرة أو
هي كالحازن الحافظ ودائع الملك ، حسب تعبير إخوان الصفاء . أما القوة الناطقة

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ١٣٠ - ١٣١ .

^(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

فمجرها اللسان ، وذكرنا أن القوة المفكرة تستعين بالقوة الناطقة للنيابة عنها في الجواب والخطاب ، وسنعرض كيفية عمل هذه القوة • إذ تقوم هذه القوة بتأليف ألفاظ من حروف المعجم وبنغمات مختلفة السمات التي هي الكلام ، فتضمن تلك الألفاظ للمعاني ، وهذه المعاني مصورة عند القوة المفكرة فتدفعها عند ذلك الى القوة المعبرة لتخرجها الى الهواء بأصوات مختلفة لتحملها الى مسامع الحاضرين^(٣) وقد عدّ إخوان الصفاء هذه الألفاظ المؤلفة من الحروف المختلفة الأشكال والسمات كالجسد المركب من أعضاء مختلفة وعدّوا المعاني المضمنة في الألفاظ كالروح لهذا الجسد ، فكل لفظ لا معنى له هو بمنزلة جسد لا روح فيه وكل معنى في فكر النفس وليس له لفظ يعبر عنه فهو بمثابة روح لا جسد لها • ويرى الإخوان بما أن الصوت لا يمكث في الهواء طويلاً بوصفه جسماً سيالاً فإن هذه القوة أي المفكرة احتالت بحيلة أخرى بفضل نعم الله سبحانه وتعالى ، فاستعانت بالقوة الصناعية التي أسهمت بدورها في نقش حروفٍ خطوية بالقلم تحاكي معاني الحروف اللفظية فألقتها ضروباً التآليف، حتى صارت كتاباً مكتتباً فأودعتها وجوه الألواح والصحف • والغرض من ذلك هو أن يبقى

^(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٤٤ •

العلم مفيداً فيبقى أثراً من الماضين الى الغابرين وتراثاً من الأولين للآخرين كذلك يجعل

ما خلفه الحاضرون تراثاً للاحقين لهم وهذه من نعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان^(١)

واستشهدوا بقوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

(٢) • فضلاً عن ذلك فإن إخوان الصفاء تكلموا عن القوة الناطقة والقوة الصانعة في

رسائلٍ أخرى • فتكلموا في رسالة اختلاف اللغات عن القوة الناطقة وأفعالها ، وفي

رسالة الموسيقى أيضاً • وتناولوا بحديثهم عن رسالة الصنائع مواضيع تتعلق بالقوة

الصانعة • هذه أبرز المواضيع التي تتعلق بالحواس الباطنة ودورها بالمعرفة •

ثانياً : مصادر المعرفة

حدد إخوان الصفاء مصادر علومهم بأنها مأخوذة من أربعة مصادر أو أربعة كتب وهي

:-

١- الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من علوم الرياضيات والطبيعات •

٢- الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء صلوات الله عليهم ، مثل التوراة ، الإنجيل ،

الفرقان (القرآن) ... الخ ومن صحف الأنبياء التي أخذت معانيها بالوحي من

الملائكة ، وما فيها من أسرار خفية •

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٤٤ - ٢٤٥ •

(٢) سورة العلق ، آية ، ٣،٤،٥

٣-الكتب الطبيعية التي تمثل أشكال وصور الموجودات من تركيب الأفلاك وأقسام
البروج ، وحركات الكواكب ، ومقادير أجرمها ، وتصاريف الزمان واستحالة المكان ،
وتشمل كذلك أنواع الكائنات من المعادن والحيوان والنبات ، وأصناف المصنوعات
التي صنعت على أيدي البشر . وكل هذه صور وكنائيات دالات على معانٍ لطيفة
وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون بواطنها من لطيف صنعة الباري .

٤-الكتب الإلهية . حيث وصفها إخوان الصفاء (الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا
المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرامٍ بررة ، وهي جواهر النفوس وأجناسها
 وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها للأجسام وتحريكها لها ، وتدبيرها إياها وتحكمها عليها
 وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال في ممر الزمان وأوقات القرانات والأدوار ،
 وانحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام ، وارتفاع بعضها من ظلمات الجثمان
 وانبعاثها من نوم الغفلة والنسيان وحشرها الى الحساب والميزان ، وجوازها على
 الصراط ، ووصولها الى الجنان أو حبسها في دركات الهاوية والنيران ، أو مكثها في
 البرزخ ، أو وقوفها على الأعراف كما ذكر الله تعالى في قوله ﴿ وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى
 يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ ^(١) وفي قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَانِهِمْ ﴾

^(١) سورة المؤمنون ، من الآية ١٠٠ .

(٢) وهم الرجال الذين في بيوتِ أذن الله أن ترفع ويُذكر فيها اسمه لا تلهيهم تجارة ولا

بيع عن ذكر الله) (٣) . وأكد إخوان الصفاء بأن هذه العلوم هي التي يأخذ بها

إخوانهم الفضلاء الكرام مؤكدين على ضرورة الإقتداء بهم (٤) . هذه هي مصادر

العلوم عند إخوان الصفاء وهي أربعة مصادر كما ذكرنا وإن الإخوان جعلوها كلها

تصب في مجرى واحد ألا وهو السعي الى الفوز بالآخرة ، ولكي يُبين الإخوان أنهم

على الطريق الصحيح نراهم يدعون الناس الى الإقتداء بهم .

وتكلمنا عن طرق اكتساب المعرفة وكان حجر الزاوية في هذا الموضوع هو الإنسان

بوصفة ذاتاً عارفة فكان جُلّ اهتمامنا على تركيبه جسده البايولوجية وعلى قواه النفسية

الداخلية ، وقد بينا دور الحواس الظاهرة التي عن طريقها يستطيع الإنسان معرفة العالم

الخارجي ، وتناولنا بالحديث أيضاً دور الحواس الباطنة التي مكانها في داخل الجسم

وكيف تقوم بتحويل ما ينقل إليها من ادراكات حسية الى معرفة منظمة عن العالم . أما

في هذا الفصل فسيكون قطب الرحى والأساس الذي تبنى عليه مادته هو موضوع العلم

الذي يُعد مصدراً مهماً من مصادر المعرفة أو هو بمثابة معين لا ينضب برفد الإنسان

بضروب المعرفة شتى ، فله الدور البارز في الدنيا والآخرة وله المكانة المرموقة في

(٢) سورة الأعراف ، من الآية ٤٦ .

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٤٢ .

(٤) ينظر المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

الإسلام ، فحث الباري تعالى على طلب العلم وأهميته في آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(١) وحث الرسول الكريم محمد ﷺ في جملة أحاديث على طلب العلم منها قوله (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ)^(٢) وأهمية العلم وضرورة طلبه من المسائل التي أكدها إخوان الصفاء وستتضح لنا هذه الأهمية عندما نتحدث عن تعريفهم للعلم وفضيلة طلبه ، وما هي أجناسه ، وما هي المصادر التي يعتمدون عليها في معارفهم وما هو موقفهم من العلوم والأديان والمذاهب ، فكل هذه المواضيع ستكشف لنا عن مدى اهتمام الإخوان • ولا تخفى هذه الأهمية على من قرأ رسائلهم التي هي أشبه بدائرة معارف شاملة لكل العلوم في زمانهم والسابقة على زمانهم وهم بلا شك عندما قسموا العلوم قد تأثروا بالفارابي في كتابه احصاء

(١) سورة المجادلة ، من الآية ١١ •

(٢) سنن ابن ماجه ، ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني

(المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد

اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط/١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، برقم ٢٢٤،

١/١٥١، المعجم لابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني

الخازن، المشهور بابن المقرئ (المتوفى: ٣٨١هـ) تحقيق: أبي عبد الحمن عادل بن سعد، مكتبة

الرشد، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، برقم ٨٣٩، ص

٢٥٥، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق، أحمد فؤاد عبدالباقي

، مطبعة برلين ، ٤ / ٣٣٢.

العلوم^(٣) وهي على كل حال تمثل العلوم العربية وما توصلت إليه في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) كالنحو والفقه والنقد الأدبي وعلوم البلاغة والتفسير والتاريخ والجغرافيا ... الخ من العلوم^(٤) كما أكد إخوان الصفاء العلم وأهميته ، ففيه تكمن قيمة الإنسان ومكانته وفي طلبه كرامة لصاحبه وتحقيق لرضى الله تبارك وتعالى . ولنبدأ بتعريف العلم يقول إخوان الصفاء في تعريفهم للعلم (وأعلم يا أخي بأن العلم إنما هو صورة المعلوم في نفس العالم ، وضده الجهل ، وهو عدم تلك الصورة من النفس)^(٥) وفي موضع آخر عرفوا العلم : بأنه هو المستفاد بطريق التعليم والتعلم وقد قسم الإخوان هذا العلم الى قسمين ، نظري يستنبطه الإنسان بإجالة فكره ، وأعمال رويته وتتقدمه مقدمات من المعارف الحسية والبداءه العقلية الغريزية^(٦) حتى يخرج من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، ومن العدم الى الوجود بحركة النفس الناطقة . ومن هذه العلوم علم العدد والهندسة والهيئة والتأليف وغيرها . أما القسم الآخر فهو

^(٣) قسم الفارابي هذا الكتاب الى خمسة فصول : الفصل الأول في علم اللسان وفروعه من نحو وصرف وبيان وشعر وقوانين الكتابة والقراءة ، والفصل الثاني في علم المنطق وأجزائه ، والثالث في علوم التعاليم أي العلوم الرياضية ، والفصل الرابع في العلم الطبيعي والعلم الإلهي ، والخامس في العلوم المدنية (أي علم الأخلاق وعلم السياسة المدنية) وفي علم الفقه وعلم الكلام ، يُنظر الفارابي ، احصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٣١ . من ص ٣ - ٧٧ .

^(٤) عمر الدسوقي ، إخوان الصفاء ، ص ٤٦ - ٤٧ .

^(٥) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٦٢ .

^(٦) البداءه : تعني البداهة: وهي حقائق لا تقبل الشك .

الخبري ، ويصل إليه الإنسان من خلال قراءة ورواية الأخبار ونقل الرجال عن الرجال ،
فمكان حقاً وصدقه البرهان كان علماً ، وأما من كان بخلاف ذلك فقد خرج من حد العلم
لأنه كذبٌ ، والعلم الخبري أما أن يكون خبراً وقع تحت الحس والعيان في وقتٍ من
الأوقات وكنه الآن غائب عن الحواس لبعده مكانه أو لتقادم زمانه مثل أخبار القرون
التي خلت • أو أن يكون خبراً غير واقع تحت الحس والعيان كالأخبار التي نُخبر
بكونها في المستقبل ومجيئها في المستقبل وهي خارجة عن مجاري عادات الناس ،
وهذا هو الذي أتى به الأنبياء عليهم السلام وأن ما جاء به الأنبياء من أخبار ابتداء
الخلق ، وبدء النشوء ، وتأليف المركبات ، وخلق الأمهات ، وإبداع الباري سبحانه
وتعالى عالم العلو والسفل ... ووصف الحشر والنشر والمعاد والجزاء من الثواب والعقاب
والنعيم ... الخ فهذه وأمثالها مسائل لا تُدرك بالحس ولا تستنبط بطريق القياس والعلم
بها من طريق التصديق بها بقول الأنبياء عليهم السلام^(١) أن إخوان الصفاء هنا لا
يقسمون العلم الى نظري وعملي كما عند الفارابي وأرسطو وإنما يقسمون العلم الى علم
طريقة العقل والنظر وهو النظري وآخر وهو طريقة النقل والوحي وهي العلوم النقلية •
وفي موضع آخر من رسائلهم يفصلون أجزاء العلم النظري الى أربعة أقسام وهي علم
الألفاظ ، علم المعاني وموضوعه السياسات النبوية والتكليفات الشرعية فهي علوم الملة

(١) يُنظر الرسالة الجامعة للحكيم المجريطي ، تحقيق جميل صليبا ، ١ / ص ٣٩ - ٤٢ •

، علم الحكمة وهو الأخبار بأسرار الكتب النبوية والإشارات الإلهية والرموزات الحكمية في الأمور الظاهرة ، العلوم المحكمة الإلهية التي تكلم بها واعتمدها الحكماء الإلهيون^(٢) وسوف نجد تقسيمات مختلفة للعلوم سوف نذكرها في موضوع أجناس العلوم • بعد أن قدمنا عرضاً موجزاً لموضوع العلم وتعريفه سنتحدث عن فضيلة طلب العلم وأهميته وإذ كنا قد ذكرنا أن في العلم تكمن قيمة الإنسان ومكانته وأنه من خلال طلب العلم سوف ينال رضى الله • فمسألة رضى الله تعالى تتحقق على عبادة متى ما عملوا بالواجبات وابتعدوا عن المحرمات • والعلم من أوجب مفروضات الشريعة وأحكام الناموس وأجلها وأنفعها للإنسان وأقرب الى رضى الله تبارك وتعالى بعد الإقرار به والتصديق لأنبيائه ورسله بما جاءوا به وخبروا عنه ، وعن شرف العلم وجلالة قدره وأهميته نذكر قول إخوان الصفاء (وبيان ذكر شرف العلم ، على ما ذكرناه من فضيلته وجلالته وفضل طلبه وتعلمه ، ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم • أنه قال: (تعلموا العلم فإن في تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمونه صدقة ، وبذله لأهله قربي لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والوحشة ، والصاحب في الغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والمقرب عند الغرباء ، والزئير عند الإخلاء ، يرفع

(٢) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، د. حسام محيي الدين الأوسى ، المؤسسة العربية

للدراستات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٦ • يُنظر الجامعة ، ١ / ٤٦ - ٤٧ •

الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تقنقى آثارهم ، ويوثق بأعمالهم ، وينتهى الى آرائهم وترغب الملائكة في خُلَّتْهم^(١) وبأجنتها تمسحهم ، وفي صلاتها تستغفر لهم ويستغفر لهم كل رطب ويابس ، حتى الحيتان في البحر وهوامه ، وسباع البرّ وأنعامه والسماء ونجومها ، لأن العلم حياة القلب من الجهل ، ومصابيح الأبصار من الظلم ، وقوة الأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأحرار ومجالس الملوك ، والدرجات العلا في الدنيا والآخرة ، والفكر فيه يعدل بالصيام ، ومدارسته بالقيام^(٢) به يطاع الله ، وبه يُعبد ، وبه يعلم الخير ، وبه يتورع ، وبه يؤجر ، وبه توصل الأرحام ، وبه يعرف الحلال والحرام^(٣) (٤) وأكد الإخوان على أن العلم أمام العمل والعمل تابع له وهذا العلم يلهمه الله تعالى للسعداء ويحرمه على الأشقياء .

أتضح لنا أهمية العلم وفضيلة طلبه وأنه بالعلم يفوز الإنسان بالدنيا والآخرة وأنه أعظم نعمه أنعمها الله تعالى على الإنسان وأوجب الفرائض التي يجب على الإنسان العمل بها والسعي في طلبها . وحتى يبين الإخوان أن بالعلم تكمن سعادة الإنسان في الدنيا

(١) الخلة ، بالضم تعني الصداقة .

(٢) القيام ، أي القيام للصلاة .

(٣) التدريب ، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ، ج ١ ، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ، مكتبة

الرياض للحديث ، الرياض .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٤٦ - ٣٤٧ .

والآخرة نراهم في حديثهم عن مصادر علومهم يجمعون بين العلوم التي فيها صلاح

الإنسان في الدنيا والعلوم التي فيها صلاحه في الآخرة .

المطلب الثاني

أجناس العلوم

تكلّمنا عن طرق اكتساب المعرفة وكان حجر الزاوية في هذا الموضوع هو الإنسان بوصفة ذاتاً عارفة فكان جُلّ اهتمامنا على تركيبة جسده البايولوجية وعلى قواه النفسية الداخلية ، وقد بينا دور الحواس الظاهرة التي عن طريقها يستطيع الإنسان معرفة العالم الخارجي ، وتناولنا بالحديث أيضاً دور الحواس الباطنة التي مكانها في داخل الجسم وكيف تقوم بتحويل ما ينقل إليها من ادراكات حسية الى معرفة منظمة عن العالم . أما في هذا الفصل فسيكون قطب الرحى والأساس الذي تبنى عليه مادته هو موضوع العلم الذي يُعد مصدراً مهماً من مصادر المعرفة أو هو بمثابة معين لا ينضب برغد الإنسان بضروب المعرفة شتى ، فله الدور البارز في الدنيا والآخرة وله المكانة المرموقة في الإسلام ، فحث الباري تعالى على طلب العلم وأهميته في آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ ^(١) وحث الرسول الكريم محمد ﷺ في جملة أحاديث على طلب العلم منها قوله (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ

^(١) سورة المجادلة ، من الآية ١١ .

مُسْلِمٍ^(٢) وأهمية العلم وضرورة طلبه من المسائل التي أكدها إخوان الصفاء وستتضح لنا هذه الأهمية عندما نتحدث عن تعريفهم للعلم وفضيلة طلبه ، وما هي أجناسه ، وما هي المصادر التي يعتمدون عليها في معارفهم وما هو موقفهم من العلوم والأديان والمذاهب ، فكل هذه المواضيع ستكشف لنا عن مدى اهتمام الإخوان ٠ ولا تخفى هذه الأهمية على من قرأ رسائلهم التي هي أشبه بدائرة معارف شاملة لكل العلوم في زمانهم والسابقة على زمانهم وهم بلا شك عندما قسموا العلوم قد تأثروا بالفارابي في كتابه احصاء العلوم^(٣) وهي على كل حال تمثل العلوم العربية وما توصلت إليه في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) كالنحو والفقه والنقد الأدبي وعلوم البلاغة والتفسير

^(٢) سنن ابن ماجه ، ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط/١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، برقم ٢٢٤، ١/١٥١، المعجم لابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني الخازن، المشهور بابن المقرئ (المتوفى: ٣٨١هـ) تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، برقم ٨٣٩، ص ٢٥٥، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق، أحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة برلين، ٣٣٢/٤.

^(٣) قسم الفارابي هذا الكتاب الى خمسة فصول: الفصل الأول في علم اللسان وفروعه من نحو وصرف وبيان وشعر وقوانين الكتابة والقراءة، والفصل الثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التعاليم أي العلوم الرياضية، والفصل الرابع في العلم الطبيعي والعلم الإلهي، والخامس في العلوم المدنية (أي علم الأخلاق وعلم السياسة المدنية) وفي علم الفقه وعلم الكلام، يُنظر الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣١ م، ص ٧٧ - ٠

والتاريخ والجغرافيا ... الخ من العلوم^(٤) كما أكد إخوان الصفاء العلم وأهميته ، ففيه تكمن قيمة الإنسان ومكانته وفي طلبه كرامة لصاحبه وتحقيق لرضى الله تبارك وتعالى

• ولنبدأ بتعريف العلم يقول إخوان الصفاء في تعريفهم للعلم (وأعلم يا أخي بأن العلم إنما هو صورة المعلوم في نفس العالم ، وضده الجهل ، وهو عدم تلك الصورة من النفس)^(٥) وفي موضع آخر عرفوا العلم : بأنه هو المستفاد بطريق التعليم والتعلم وقد قسم الإخوان هذا العلم الى قسمين ، نظري يستنبطه الإنسان بإجالة فكره ، وأعمال رويته وتتقدمه مقدمات من المعارف الحسية والبداءة العقلية الغريزية حتى يخرج من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، ومن العدم الى الوجود بحركة النفس الناطقة • ومن هذه العلوم علم العدد والهندسة والهيئة والتأليف وغيرها • أما القسم الآخر فهو الخبري ، ويصل إليه الإنسان من خلال قراءة ورواية الأخبار ونقل الرجال عن الرجال ، فمكان حقاً وصدقه البرهان كان علماً ، وأما من كان بخلاف ذلك فقد خرج من حد العلم لأنه كذب ، والعلم الخبري أما أن يكون خبراً وقع تحت الحس والعيان في وقتٍ من الأوقات وكنه الآن غائب عن الحواس لبعده مكانه أو لتقدم زمانه مثل أخبار القرون التي خلت • أو أن يكون خبراً غير واقع تحت الحس والعيان كالأخبار التي نُخبر بكونها في المستقبل ومجيئها في المستأنف وهي خارجه عن مجاري عادات الناس ، وهذا هو الذي

(٤) عمر الدسوقي ، إخوان الصفاء ، ص ٤٦ - ٤٧ •

(٥) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٦٢ •

أتى به الأنبياء عليهم السلام وأن ما جاء به الأنبياء من أخبار ابتداء الخلق ، وبدء
النشوء ، وتأليف المركبات ، وخلق الأمهات ، وإبداع الباري سبحانه وتعالى عالم العلو
والسفل ... ووصف الحشر والنشر والمعاد والجزاء من الثواب والعقاب والنعيم ... الخ
فهذه وأمثالها مسائل لا تُدرك بالحس ولا تستنبط بطريق القياس والعلم بها من طريق
التصديق بها بقول الأنبياء عليهم السلام^(١) أن إخوان الصفاء هنا لا يقسمون العلم الى
نظري وعملي كما عند الفارابي وأرسطو وإنما يقسمون العلم الى علم طريقة العقل
والنظر وهو النظري وآخر وهو طريقة النقل والوحي وهي العلوم النقلية • وفي موضع
آخر من رسائلهم يفصلون أجزاء العلم النظري الى أربعة أقسام وهي علم الألفاظ ، علم
المعاني وموضوعه السياسات النبوية والتكليفات الشرعية فهي علوم الملة ، علم الحكمة
وهو الأخبار بأسرار الكتب النبوية والإشارات الإلهية والرموزات الحكيمة في الأمور
الظاهرة ، العلوم المحكمة الإلهية التي تكلم بها واعتمدها الحكماء الإلهيون^(٢) وسوف
نجد تقسيمات مختلفة للعلوم سوف نذكرها في موضوع أجناس العلوم • بعد أن قدمنا
عرضاً موجزاً لموضوع العلم وتعريفه سنتحدث عن فضيلة طلب العلم وأهميته وإذ كنا قد

^(١) يُنظر الرسالة الجامعة للحكيم المجريطي ، تحقيق جميل صليبا ، ج ١ ، ص ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ،
٤٢ .

^(٢) د . حسام محيي الدين الألوسي ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٦ . يُنظر الجامعة ، ج ١ ، ص ٤٦ - ٤٧ .

ذكرنا أن في العلم تكمن قيمة الإنسان ومكانته وأنه من خلال طلب العلم سوف ينال
رضى الله • فمسألة رضى الله تعالى تتحقق على عبادة متى ما عملوا بالواجبات
وابتعدوا عن المحرمات • والعلم من أوجب مفروضات الشريعة وأحكام الناموس وأجلها
وأنفعتها للإنسان وأقرب الى رضى الله تبارك وتعالى بعد الإقرار به والتصديق لأنبيائه
ورسله بما جاءوا به وخبروا عنه ، وعن شرف العلم وجلالة قدره وأهميته نذكر قول
إخوان الصفاء (وبيان ذكر شرف العلم ، على ما ذكرناه من فضيلته وجلالاته وفضل
طلبه وتعلمه ، ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم • أنه قال : (تعلموا العلم
فأن في تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ،
وتعليمه لمن لا يعلمونه صدقة ، وبذله لأهله قربي لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار
سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والوحشة ، والصاحب في الغربة ، والدليل على السراء
والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والمقرب عند الغرباء ، والزئىء عند الإخلاء ، يرفع
الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تقفنى آثارهم ، ويوثق
بأعمالهم ، وينتهى الى آرائهم وترغب الملائكة في خُلَّتْهم^(١) وبأجنتها تمسحهم ، وفي
صلاتها تستغفر لهم ويستغفر لهم كل رطب ويابس ، حتى الحيتان في البحر وهوامه ،
وسباع البرِّ وأنعامه والسماء ونجومها ، لأن العلم حياة القلب من الجهل ، ومصابيح

(١) الخَلَّة ، بالضم تعني الصداقة •

الأبصار من الظلم ، وقوة الأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأحرار ومجالس الملوك ، والدرجات العلا في الدنيا والآخرة ، والفكر فيه يعدل بالصيام ، ومدارسته بالقيام^(٢) به يطاع الله ، وبه يُعبد ، وبه يعلم الخير ، وبه يتورع ، وبه يؤجر ، وبه توصل الأرحام ، وبه يعرف الحلال والحرام^(٣) (٤) وأكد الإخوان على أن العلم أمام العمل والعمل تابع له وهذا العلم يلهمه الله تعالى للسعداء ويحرمه على الأشقياء .

أتضح لنا أهمية العلم وفضيلة طلبه وأنه بالعلم يفوز الإنسان بالدنيا والآخرة وأنه أعظم نعمه أنعمها الله تعالى على الإنسان وأوجب الفرائض التي يجب على الإنسان العمل بها والسعي في طلبها . وحتى يبين الإخوان أن بالعلم تكمن سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة نراهم في حديثهم عن مصادر علومهم يجمعون بين العلوم التي فيها صلاح الإنسان في الدنيا والعلوم التي فيها صلاحه في الآخرة .

قسم إخوان الصفاء العلوم التي يتعاطاها البشر الى ثلاثة أجناس :- العلوم الرياضية ، العلوم الشرعية ، العلوم الفلسفية حقيقة^(٥) أما تفصيل ذلك .

(١) القيام ، أي القيام للصلاة .

(٢) التدريب ، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ، ج ١ ، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ، مكتبة

الرياض للحديث ، الرياض .

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٤٦ - ٣٤٧ .

(٤) البير نصري نادر ، من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، المطبعة الكاثوليكية ، ص ٢٤

١-العلوم الرياضية : هي علم الآداب وهي كما يرى إخوان الصفاء إنما وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا وحددوها بتسعة أنواع وهي (علم الكتابة والقراءة ، ومنها علم اللغة والنحو ، ومنها علم الحساب والمعاملات ، ومنها علم الشعر والعروض ، ومنها علم الزجر والفأل وما شاكلها ، ومنها السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شابهها ، ومنها علم الحرف والصنائع ، ومنها علم البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل ومنها علم السَّيَر والأخبار^(٦) .

٢-العلوم الشرعية : هي العلوم التي وضعت لطلب الآخرة وطب النفوس وهي ستة أنواع :

- أ. علم التنزيل .
- ب. علم التأويل .
- ج. علم الروايات والأخبار .
- د. علم الفقه والسُّنن والأحكام .
- هـ. علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف .
- و. علم تأويل المنامات .

^(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ١ / ٢٦٦ .

وعن العلماء المختصين بدراسة هذه العلوم التي أشرنا إليها حدد إخوان الصفاء بأن علماء التنزيل هم القراء والحفظة ، وعلماء التأويل هم الأئمة وخلفاء الأنبياء ، أما علماء الروايات فهم أصحاب الحديث ، وعلماء الأحكام والسُنن هم الفقهاء ، وعلماء التذكار والمواعظ هم العُباد والزَّهاد والرَّهَبان ، أما علماء تأويل المنامات فهم كما يقول الإخوان المعبرون^(١)

٣-العلوم الفلسفية : حددها الإخوان بأربعة أنواع وهي : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعات ، والإلهيات .

أ. العلوم الرياضية وهي أربعة أنواع :

١. الأَرثماتيقي (علم العدد) يهتم هذا العلم بمعرفة ماهية العدد ، وكمية أنواعه ، وخواص تلك الأنواع ، وكيفية نشوئها من الواحد الذي قبل الاثنين ، وما يعرض فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها الى بعض

٢. علم الجومطريا (الهندسة) يتمثل هذا العلم بمعرفة ماهية المقادير ذوات الأبعاد ، وكمية أنواعها ، وخواص تلك الأنواع ، وما يعرض فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها الى بعض وكيفية مبدئها من النقطة التي هي رأس الخط ، وهي في صناعة الهندسة كالواحد في صناعة العدد .

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٦٧ .

٣. الأسترنوميا (علم النجوم) •

٤. الموسيقى (٢) •

ب. العلوم المنطقية وهي خمسة أنواع :

١. أنولوطيقا ، هي معرفة صناعة الشعر •

٢. ريطوريقا ، هي معرفة صناعة الخطب •

٣. طوبيقا ، هي معرفة صناعة الجدل •

٤. بولوطيقا ، هي معرفة صناعة البرهان •

٥. سوفسطيقا ، هي معرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل (٣) •

فإخوان الصفاء ذكروا في حديثهم عن المنطقيات كتب أرسطو الستة انولوطيقا الأولى ،

وانولوطيقا الثانية ، وطوبيقا وسوفسطيقا و قاطيغورياس وباريمنياس ، وكذلك كتاب

ايساغوجي لفرفوروريوس وهو المدخل الى المنطق (٤) • ومع ذلك نجد إخوان الصفاء في

حديثهم عن العلوم المنطقية بينوا بأن المنطق من علوم الفلسفة ، فجعلوا في رسائلهم

(١) المصدر والصفحة نفسها •

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ •

(٣) البير نصري نادر ، من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ص ٢٤ •

فصلاً عنوانه (في أن المنطق أداة الفيلسوف) يتضح لنا فيه أن المنطق مدخلٌ^(٥) وهذا نجده بقولهم (وأعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل أنه أداة الفيلسوف وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين ، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ، لأنه قيل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .. وأعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان ، هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب في كلامه وأقواله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرداءة في أخلاقه ، ومن الشر في أفعاله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص في صناعته . هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ، لأن الله عزّ وجلّ لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير)^(١) .

ج . العلوم الطبيعية : هي سبعة أنواع .

١ . علم المبادئ الجسمانية ، يتمثل بمعرفة خمسة أشياء وهي (الهيولى ، و الصورة ، والزمان ، والمكان ، والحركة وما يعرف فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها الى بعض .

^(٥) مصطفى عبدالرزاق ، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ٣ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٥٦ . كذلك يُنظر ، د . موسى الموسوي ، من الكندي الى ابن رشد ، ص ١١٧ .

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٤٢٧ - ٤٢٨ .

٢. علم السماء والعالم : هو معرفة جواهر الأفلاك والكواكب وكميتها وكيفية تركيبها وعلة دورانها ، وهل تقبل الكون والفساد كما تقبل الأركان الأربعة التي هي دون فلك القمر أو لا ، وما علة حركات الكواكب واختلافها في السرعة والإبطاء ، وما علة سكون الأرض في وسط الفلك في المركز ، وهل خارج العالم جسم آخر أم لا ... الخ من المواضيع •

٣. علم الكون والفساد : هو معرفة جواهر الأركان الأربعة (النار ، الهواء ، الماء ، الأرض) وكيف يستحيل بعضها الى بعض بتأثيرات الأشخاص العالية ويكون منها الحوادث والكائنات ، من المعادن والنبات والحيوان ، وكيف تستحيل إليها راجعة عند الفساد •

٤. علم حوادث الجو : هو معرفة كيفية تغييرات الهواء بتأثيرات الكواكب ، بحركاتها ومطارح شعاعاتها على هذه الأركان وانفعالاتها منها ، ولا سيما الهواء فإنه كثير التلون والتغير من النور والظلمة والحرّ والبرد وتصاريف الرياح والضباب والغيوم والأمطار والثلوج والبرد والبرق والرعود والصواعق وكواكب الأذنانب ... الخ •

٥. علم المعادن •

٦. علم النبات •

٧. علم الحيوان^(٢) .

د. العلوم الإلهية : هي خمسة أنواع وتكون على النحو الآتي .

١. معرفة البارئ جلّ جلاله وصفة وحدانيته وكيف هو علّة الموجودات وخالق

المخلوقات وفائض الجود ومعطي الوجود ، ومعدن الفضائل والخيرات ، وحافظ

النظام ، ومبقي الدوام ، ومدير الكل ، وعالم الغيب والشهادة لا يعزّب عنه مثقال ذرة

في الأرض ولا في السماء ، وأول كل شيء ابتداء وآخر كل شيء انتهاء ولا إله

غيره .

٢. علم الروحانيات : هو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلامّة الفعالة ، التي هي

ملائكة الله وخالص عبادة وهي الصورة المجردة من الهيولى المستعملة للأجسام

المدبرة لها .. ومعرفة كيفية ارتباطها بعضها ببعض وفيض بعضها على بعض ،

وهي أفلاك روحانية محيطات بالأفلاك^(١) .

٣. علم النفسانيات : يقوم هذا العلم على معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام

الفلكية والطبيعية ، من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الأرض ومعرفة كيفية

^(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ .

^(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٧٣ .

إدارتها للأفلاك وتحريكها للكواكب وترتيبها للحيوان والنبات وحولها في جثث

الحيوانات وكيفية انبعاثها بعد الممات •

٤. علم السياسة : هو خمسة أنواع • السياسة النبوية ، السياسة الملوكية ، السياسة

العامة ، السياسة الخاصة ، السياسة الذاتية^(٢) •

٥. علم المعاد : هو معرفة ماهية النشأة الأخرى وكيفية انبعاث الأرواح من ظلمة

الأجساد وانتباه النفوس من طول الرقاد وحشرها يوم المعاد على الصراط المستقيم

وحشرها لحساب يوم الدين ومعرفة كيفية جزاء المحسنين وعقاب المسيئين^(٣) •

فإخوان الصفاء لا يقسمون العلوم الفلسفية الى نظرية وعملية ، بل يدخلون القسم العملي

كله بالإلهيات ويدخلون في علوم الفلسفة ما لم يدخله من قبلهم من السياسة النبوية

والمعاد^(٤) •

المطلب الثالث

أنواع المعرفة

تتعلق المعرفة من اقامة البراهين التي هي على نوعين كما يقول إخوان الصفاء ،

براهين هندسية وبراهين منطقية وكلا النوعين مأخوذان مما في بداية العقول وهذه بدورها

^(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ •

^(٢) المصدر والصفحة نفسها •

^(٤) تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرزاق ، ص ٥٥ •

مأخوذه أوائلها من طريق الحواس^(١) وإخوان الصفاء قدموا البراهين الهندسية على البراهين المنطقية وإن الإنسان وأن الإنسان لا يستطيع معرفة البراهين المنطقية ما لم يرتاض أولاً بالبراهين الهندسية وحدد الإخوان سبب ذلك بأن البراهين الهندسية أقرب من فهم المتعلمين وأسهل على المتأملين ، وذلك لأن مثالاتها محسوسة مرئية بالبصر ، وأن كانت معانيها مسموعة ومعقولة على أساس أن الأمور المحسوسة أقرب الى فهم المتعلمين . وهذه البراهين سواء أكانت هندسية أم منطقية فأنها لا تكون إلا من نتائج صادقة ، والنتيجة الواحدة تحتاج الى مقدمتين صادقتين أو ما زاد على ذلك ، مثال ذلك أفليدس فهو بيّن في البرهان أن ثلاث زوايا من كل مثلث مساوية لزاويتين قائمتين ، وهذا البرهان لم يكن إلا بعد اثنتين وثلاثين شكلاً وعلى هذا المثال سائر الأشكال التي تحتاج الى براهين أخر . كذلك قوله إن مربع وتر الزاوية القائمة مساوٍ لمربعي الضلعين . فهذا البرهان توصل إليه بعد ستة وأربعين شكلاً ، وهذا الشكل يسمى بشكل العروس . وعلى هذا المثال سائر المبرهنات . كذلك الحال فيما يخص حكم البراهين المنطقية فربما تحتاج الى مقدمتين وربما تحتاج الى مقدمات عدة^(٢) مثال ذلك في البرهان على وجود النفس مع الجسم تكفي ثلاث مقدمات وهي كلّ جسم فهو ذو جهات .

ولا يمكن للجسم أن يتحرك الى جميع جهاته دفعة واحدة .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٤٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٤٥ .

• وكلُّ جسم يتحرّك الى جهةٍ دون جهةٍ فلعلّه ما تحرك له .

• فينتج من ذلك وجود النفس .

والذي يريد أن يبرهن على أن النفس جوهر لا عرض ، يضيف الى هذه المقدمات في

• أعلاه ما يأتي .

وكل عله محرّكة للجسم لا تخلو أن تكون حرّكتها على وتيرةٍ واحدةٍ في جهةٍ واحدةٍ ،

مثل حركة الثقل الى أسفل ، والخفيف الى فوق ، فتسمى هذه عله طبيعية . وأما أن

تكون حرّكتها الى جهاتٍ مختلفةٍ وعلى فنون شتى بإرادةٍ واختيار فهي جوهر ، فالنفس

إذن جوهر ، لأن العرض لا فعل له^(٣) .

١- المعرفة العقلية

خالف إخوان الصفاء أفلاطون في قوله بأن النفس تعرف بالتذكر ، ويعتقدون أن

الإنسان إذا ولد كان لا يعرف شيئاً وهم يعتقدون أيضاً أن جميع المعارف حتى تلك التي

يظن نفر من الفلاسفة أنها معروفة بأوائل العقول ترجع في حقيقتها الى إدراك الحواس

لها^(١) ونجد الإخوان يحللون قول أفلاطون أن المعرفة تذكر بطريقةٍ أخرى إذ قالوا (ثم

أعلم أن كثيراً من العقلاء يظنون أن الأشياء التي تعلم بأوائل العقول مركوزة ، فنسبتها

لما تعلقت بالجسم ، فهي تحتاج الى التذكار ، يسمون العلم تذكر ، ويحتجون بقول

^(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤٦ .

^(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، ص ٣٨٤ .

أفلاطون العلم تذكر ، وليس الأمر كما ظنوا وإنما أراد أفلاطون بقوله العلم تذكر ، أن النفس علامة بالقوة فتحتاج الى التعليم حتى تصير علامة بالفعل ، فسمى العلم تذكراً .

ثم أن أول طريق التعاليم هي الحواس ، ثم العقل ، ثم البرهان ، فلو لم يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أن يعلم شيئاً ، لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات ألبته (٢)

ونلاحظ تأكيد إخوان الصفاء أن المعقولات هي صور روحانية تراها النفس في ذاتها بعد مشاهدتها في الهيولى بطريق الحواس ، وأن الله جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثلات ودلالات على الأمور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجاً ترتقي به الى معرفة الأمور العقلية (٣) وأكد الإخوان أيضاً ، أن الإنسان إذا أراد معرفة الأمور العقلية التي هي أشرف الغايات فيجب عليه الاجتهاد في معرفة الأمور المحسوسة لأن في معرفتها سيعرف الأمور المعقولة . ولا بد من الإشارة الى مسألة مهمة وهي أن الإخوان في حديثهم عن المعرفة العقلية قللوا من أهمية المعرفة الحسية وفضلوا المعرفة العقلية عليها ، معللين ذلك بأن المعرفة الحسية تمثل فقر النفس لأنها تحتاج في هذه المعرفة الى الجسد وحواسه وآلاته لتدرك بها الأمور المحسوسة أما في معرفة الأمور المعقولة الروحانية فهي غنى ونعيم للنفس لأنها تعتمد على جوهرها وذاتها في معرفة الأمور

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٢٤ .

(٣) د . موسى الموسوي ، من الكندي الى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ،

١٩٨٢ ، ص ١٢٢ .

الروحانية بعدما تأخذها من الحواس بتوسط الجسد ، ومتى ما يحصل الإنسان على معرفة الأمور الروحانية فقد استغنت النفس عن الجسد وعن التعليم بالجسد بعد ذلك^(٤)

•
أولاً- أهمية العقل الإنساني :- سبق أن ذكرنا في صدد حديثنا عن قوى النفس الباطنة بأن إخوان الصفاء عدّوا أن النفس الإنسانية فاضت من النفس الكلية وأن العقل هو أيضاً قوة من قوى النفس الكلية • وللعقل المكانة الرفيعة في فكر الإخوان ، إذ جعلوه بمثابة الرئيس الذي ترجع إليه الأمور التي فيها صلاح الدين والدنيا وتبرءوا من الذين لا يوافقونهم الرأي في رئاسة العقل إذ قالوا (وأعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا ، وتريد أن يجري أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرف أحوالها ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس أيضاً لا بد له من أصل يبني عليه أمره ويحكم به بينهم ، وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم • ونحن قد وصينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا ، العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياها على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد

(٤) إن تأكيد إخوان الصفاء الزهد بالجسد وبالماديات وتأكيدهم النفس وصفاء جوهرها جعل من بعض الباحثين يقولون أن تسميتهم بإخوان الصفاء جاءت مقتبسة من التصوف الذي غايته صفاء النفس ونقاء القلب • ينظر سعيد زايد ، رسائل إخوان الصفا ، مجلة تراث الإنسانية ، العدد الأول ، المجلد السابع ، ١٩٦٩ ، ص ٣٤١ • كذلك ينظر رسائل إخوان ، ٣ / ٢٤٧ •

الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته ، ولا نستعين به في أمورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا (١) أن تأكيد إخوان الصفاء العقل جعلهم يزنون الرجال على أساس نور عقولهم وصفاء جوهر نفوسهم على أساس أن النفوس تتفاضل بالعقل لا بغيرها فهو الذي يفيض على النفس بالخير والفضائل وهو أشرف من جوهر النفس (٢) . وخير دليل على ذلك هو تقسيمهم لأعضاء جمعيتهم الى أربع مراتب حسب صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور فضلاً عن تقسيمهم على أساس اختلاف أعمارهم وهذه المراتب هي :-

أ. مرتبة أرباب ذوي الصنائع ، وهي القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد .

ب. فوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسات ، وهي القوة الحكيمة الواردة على النفس العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد .

ج. فوق هذه المرتبة مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي ، وهي القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ، دار صادر ، دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٧ ، ٤ /

١٢٧ .

(٢) قدري حافظ طوقان ، مقام العقل عند إخوان الصفاء ، مجلة الأديب ، السنة الرابعة ، ١٩٤٥ ،

٥ / ٦٩ .

المرتبة الرابعة فوق المرتبة الثالثة وهي التي يدعون إليها إخوانهم في أي مرتبة كانوا ، وتمثل القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد^(٣) ، إلا أننا نجد تقسيماً آخر لإخوان الصفاء جعلوا به مكانته الإنسان تكمن في قدرته على استخدام عقله بالشكل الأمثل أو بتعبير الإخوان ، رجحان العقول للعقلاء ، إذ يتضح رجحان العقل للعقلاء حسب طبقاتهم في أمور الدين والدنيا فقد قسموها الى تسعة أقسام وهي :

- ١ . أهل الدين وشرائع والنبوات وأصحاب النواميس •
- ٢ . ومن دونهم من الموسومين بحفظ أحكامها ومراعاة سننها •
- ٣ . منهم أهل العلم والحكماء والأدباء ، وأصحاب الرياضيات الموسومون بالتحاليم والتأديب والرياضيات والمعارف •
- ٤ . منهم الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء ، وأرباب السياسات والمتعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتّاب والعمال والوكلاء ومن شاكلهم •
- ٥ . ومنهم البُناء والمزارعون والأكرّة والرعاة للشاة •
- ٦ . منهم الصّناع ، وأصحاب الحرف ، والمصلحون للأمتعة والحوائج جميعاً •
- ٧ . منهم التجار والباعة ، والمسافرون والجلابون للأمتعة والحوائج من الآفاق •
- ٨ . منهم المتعشّون الذين يعيشون في خدمة غيرهم وقضاء حوائجهم يوماً بيوم •

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٥٧ - ٥٨ •

٩. ومنهم الضعفاء والسؤال والمكدون ، ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين^(١) .

هذا فيما يخص طبقاتهم أما عن علاقة رجحان العقل في هذه التقسيمات فالمرجح هنا في نظر إخوان الصفاء هو أن كل فرد من أفراد هذه الطبقات كائناً من كان لا يخلو من أن يكون فيها رئيساً سائساً لغيره أو يكون مرئوساً مسوساً فيها بغيره ، ورجحان عقل كل رئيس سائس يتبين فيها ، ويُعرف منه في حسن سياسته ، وتدبير رياسته ، وحسن عشرته مع أبناء جنسه ، ما لم يخرج من سنة شريعته وحكم الناموس . ورجحان عقل كل مرئوس يتضح في حسن طاعته لرئيسه وسهولة انقياده لأمر سائسه^(٢) وحسن عشرته مع أبناء جنسه ، ما لم يكن ذلك قدحاً في دينه أو نقصاً لاعتقاده . ورجحان عقل كل متدين يتضح بحسن قيامه بواجباته في أحكام شريعته وسنة نبيه فضلاً عن حسن العشرة مع أبناء جنسه . ورجحان عقل كل عالم أو أديب أو حكيم يُعرف في حسن كلامه وأقاويله النافعة وجودة تأديبه وحسن عشرته مع الناس . ورجحان عقل كل صاحب صنعه يتمثل بالصنعة المحكمة وحسن المعاشرة للآخرين شريطة أن لا يتدخل

(١) أن مسألة التخصص بالعمل فكرة سبق بها أفلاطون في جمهوريته ، إخوان الصفاء وإنهم تأثروا بأفلاطون في هذه الفكرة بلا شك . ينظر د . ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها في مفكري الإسلام ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٧٤ . ينظر جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٩٠ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٢٨ .

في صناعة غير صنعته وأن لا يتعاطى ما لا يُحسنه • ورجحان عقل كل تاجر بائعٍ
مشتريّ يتبين فيه ويُعرف من خلال صحة معاملته وحسن عشرته مع أبناء جنسه بحيث
لا يكذب في بيعه وشرائه • ورجحان عقل كل فقير مسكين أو ضعيف أو مبتلى يتضح
في حسن عشرته وقلة جزعه وعدم السخط عند الحرمان وعدم المَلْحة في السؤال^(٣) .

ثانياً- العقل وأهميته المعرفية :- نبدأ حديثنا عن الأمور العقلية وكيف نظر إليها إخوان
الصفاء ومدى أهميتها ، إذ يرى الإخوان ، أن كل ما لا تدركه الحواس بوجهٍ من الوجوه
، لا تتخيله الأوهام ، وما لا تتخيله الأوهام ، لا تتصوره العقول^(٤) والشيء إذا لم
يكن معقولاً ، فلا يمكن البرهان عليه ، وذلك لأن البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات
ضرورية وهذه النتائج مأخوذة من أوائل العقول • والأشياء التي في أوائل العقول إنما
هي كليات أنواع وأجناس أخذت من أشخاص جزئية بطريق الحواس ، وحتى يثبت
الإخوان صدق قولهم استعملوا هذا المثال • إن معرفة الصبي أن الكل أكثر من الجزء
إنما جاءت من خلال معرفته أن عشرة جوزات مثلاً أكثر من خمس ، أو خشبه طولها
عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع • فأرادوا بهذا المثال القول أن المعقولات
مأخوذة أوائلها من الحواس ، والدليل الآخر الذي قدمه الإخوان هو أنه من كان أكثر
محسوسات ولها أكثر تأملاً ، وللمتخيلات أجود اعتباراً ، فإن الأشياء المعقولة عنده

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٩ •

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ •

أكثر عدداً ، ونفسه لها أكثر تحقّقاً . وقد قال الإخوان عن العقل (فقد تبين بما ذكرنا أن الأشياء المعقولة ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئية الملتقطة بطريق الحواس من الأشخاص مجموعة في فكر النفس المسمى أنواعاً وأجناساً وأن العقل للإنسان إذا تبين ليس هو شيئاً سوى النفس الناطقة ، إذا تصورت رسوم المحسوسات في ذاتها ميزت بفكرها بين أجناسها وأنواعها وأشخاصها ، وعرفت جواهرها وأعراضها ، وجربت أمور الدنيا واعتبرت تصاريّف الأيام بين أهلها^(١) العقل الإنساني له الأهمية الكبيرة في المعرفة عند إخوان الصفاء وهذا يبدو جلياً من خلال ما يأتي :

١. إن مذهبهم مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقي أريد به أن يجمع الحكمة أينما وجدت على أن المبدأ الأساس عندهم هو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحاً للعامّة دون الخاصة ، أما هؤلاء الفلاسفة أو الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفي العقلي العميق^(٢) ، وهذا نلمسه بقولهم (وأعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً ، وظواهر الأمور قشور وعظام ، وبواطنها لبّ ومخ ، وأن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس وله أحكام وحدود ظاهرة بينه يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٢٥ .

^(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنكليزية ، فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبدالرشيد

الصادق ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، منشورات دار النهضة ، ص ٣٦ .

الخاص والعام ، ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون في العلم (٣) .

٢. أن الله سبحانه وتعالى لما خلق الإنسان بأحسن تقويم وجعله خليفة في أرضه وفضله على سائر الحيوانات وملّكه عليها ، وسخرها له وجعله يتحكم بجميع ما فيها من المعادن والنبات والحيوان إنما حصل للإنسان كل ذلك بفضل تمييزه بعقله وتمكنه بكمال هيئته (٤) .

٣. رفض التقليد للإنسان إذا توسط في العلم بمعرفة ما يقول له المخبر عن أمور دينه فهو أولاً يجب أن يصدق ما يقوله له المخبر ولا يطالبه بالبرهان في أول الأمر ولكنه متى اجتهد في أمر الدين ووصل الى مرحلة من المعرفة فيجب عليه أن لا يرضى بالتقليد وأن يطلب السبيل والبرهان .

٤. إن الإنسان محاسب أمام الله يوم القيامة إذا لم يستخدم عقله بالتأمل في أمور الآخرة ، وأن الله جلّ وعلا ذم الذين لم يكلفوا أنفسهم التفكير والروية والتأمل العقلي بمسائل الآخرة وجعلوا من الدنيا شغلهم الشاغل ، إذ قال الإخوان (وأعيذك أيها الأخ البارّ الرحيم أن تكون من الذين ذمهم رب العالمين (٥) بقوله

(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٢٨ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٠١ .

(٥) إخوان الصفاء رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٦٠ .

تعالى: ﴿ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ

كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿^(١) افترى ذمهم من أجل أنهم لم يكونوا

يعقلون أمر معيشة الدنيا ، إنما ذمهم لأنهم لم يكونوا يتفكرون في أمر الآخرة

والمعاد ، ولا يفقهون ما يقال لهم من معاني أمر الآخرة وطريق المعاد فقال ﴿

﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿^(٢) وقال ﴿

وَحَدُّ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنْكِرَةٌ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿^(٣)(٤) . إذن أكد

إخوان الصفاء العقل وأهميته فبه تميز الإنسان عن سائر الحيوان وبه يفكر

ويتأمل في أمور الدين والدنيا ، ومكانة الإنسان لا تقاس على أساس الجاه والمال

أو على قوة البنية أو قوة العشيرة ، وإنما تقاس على أساس مدى استخدامه العقل

بالشكل الأمثل ، الذي يجعل من الإنسان إنساناً^(٥) . وبعد أن ذكرنا دور القوى

الحساسة بما فيها الظاهرة والباطنة وبعد أن تحدثنا عن دور العقل بالإدراك سوف

(١) سورة الأعراف ، من الآية: ١٧٩ .

(٢) سورة الروم ، آية ٧ .

(٣) سورة النحل ، آية ٢٢ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٦١ .

(٥) حول أهمية العقل عند الإخوان ، ينظر حسين مروه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

، ٢ / ٣٨٨ - ٣٨٩

نتحدث عن الحقائق التي لا تستطيع هذه القوى إدراكها ولا يستطيع العقل إدراك

• كنهها

٢. المعرفة البرهانية

سبق أن تكلمنا عن دور الحواس الظاهرة بالمعرفة ، ودور الحواس الباطنة ، ودور العقل

• وذكرنا تأكيد إخوان الصفاء أن كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه ، لا تتخيله

الأوهام وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول • السؤال الآن ماذا بشأن الحقائق التي

لا يمكن للحواس الظاهرة والباطنة إدراكها ولا يستطيع العقل الإحاطة بها ؟ يجب

الإخوان عن ذلك ، بأن هناك طريقاً ثالثاً من طرق المعرفة يمكن بواسطته معرفة ما لا

تدركه الحواس ولا تتصوره الأوهام ألا وهو طريق المعرفة البرهانية الذي له الدور البارز

في معرفة الأمور الإلهية والرياضية • يرى الإخوان أن الأمور الإلهية المبرهنة هي

أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ولكنها على الرغم من ذلك فإن الدليل

والبرهان الصادق هي الباعثة للعقول الى الإقرار والقبول بها ، كذلك الحال فيما يخص

الأمور الرياضية ، مثال ذلك أنه قد قام البرهان في كتاب أقليدس على أن كل مقدار

ذي نهاية سواء أكان جسماً أم خطأً أم سطحاً ، فإنه يمكن أن يوجد منه ظل دائم أبداً لا

يفنى وهذه مسألة لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ألبيته • مثال آخر أنه قام

البرهان بطريق المنطق الحكمي الفلسفي على أن خارج العالم لا خلاء ولا ملاء وهذه

حكمه لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام . أما عن المسائل التي تتعلق بوجدانية
الباري وصفاته والملائكة والصور المجردة فإنها أيضاً مسائل تعرف بالبرهان إذ نلمس
هذا بقولهم (وأمثال هذه الأشياء كثيرة ومعروفة عند العلماء ، بخاصة إقرار الموحدين
لله والعارفين به بأن الله تعالى حي ، قادر ، عالم ، حكيم ، خالق لا يوصف بالقيام ولا
بالقعود ولا الدخول ولا الخروج ، ولا الحركة ولا السكون ، وما شاكل ذلك من الأوصاف
مما يوصف بها النفس والعقل والعقل الفعال والصور المجردة من الهيولى وما شاكلها
من الجواهر البسيطة المُسمَّين الملائكة والروحانيين . وذلك أن الحواس لا تدركها ولا
تتصورها الأوهام بوجه من الوجوه ولا سبب من الأسباب^(١) وما دما بصدد الحديث عن
المعرفة البرهانية فمن الضروري أن نصف البراهين عند إخوان الصفاء ، إذ قال الإخوان
(ثم أعلم أن البراهين هي ميزان العقول ، كما أن الكيل والذرع والشاهين موازين الحواس
، وكما أن الناس إذا اختلفوا في حكم شيء من الأشياء التي لا تدرك بالحواس ولا
تتصور بالأوهام رجعوا عند ذلك الى دليل وبرهان وما ينتج من المقدمات الضرورية ،
وأقروا بها وقبلوها ، وأن كانت لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ، لأنهم يرون
الإقرار بالحق أولى من التماذي في الباطل)^(٢) .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢) المصدر والصفحة نفسها .

المطلب الرابع

التربية وصلتهما بالمعرفة

أولاً: التربية عند إخوان الصفاء

عند قراءة رسائل الإخوان يتضح لنا أن الإخوان بدءوا بالتربية من الجنين ، إذ وردت في رسائلهم الملاحظات الأنبية التي تحمل مجمل آرائهم التربوية بصدد رعاية الحامل وصحة الجنين ، وهو ما أخذت به الدول المتقدمة المعاصرة^(١) حيث قال الإخوان (وقد تبين بما ذكرنا أن مكث الجنين في الرحم تسعة أشهر إنما هو لكيما تتم البنية وتستكمل الصورة وقد يعرف كل عاقل أن من يولد غير تام البنية ولا كامل الصورة ، لا ينتفع في هذه الدنيا ونعيمها ، ولا يتلذذ ولا يتمتع بلذاتها على التمام والكمال)^(٢) وقالوا أيضاً (وقد أوصى الأطباء بالوالدين ، وأمر الحوامل من النساء بالرفق بأنفسهن وفي حركاتهن وتصرفاتهن باعتدال وبوسائط بلا افراط ولا تقصير ، كيما يسلم الجنين من الآفات العارضة هناك ، ويخرج الطفل سالماً الى هذه الدنيا ويتربى ويعيش وينتفع بالحياة)^(٣) فالطفل إذا خرج من الرحم سالماً الى هذه الدنيا فباستطاعة حواصة منذ تلك

(١) د نوري جعفر ، آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي الإسلامي ، دار الرشيد

للتشر ، دار الحرية للطباعة بغداد ، ١٩٨٢ ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ ، / ٤٤٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤٣ .

الساعة أن تدرك محسوساتها بالقوة الباصرة وبالقوة السامعة الصوت وبالقوة اللامسة
الخشونة واللين ... الخ من الحواس التي يدرك بها المحسوسات الخاصة بكل حاسة ،
غير أنه لا يعلم معاني الكلام والأصوات إلا بعد مده ، ولا يستطيع أن يميز بين الصور
إلا أنه على ممر الزمن يميز بين نعمة الأم ونعمة الأب أو الأخوة والأخوات والأقرباء
• وهكذا يزداد فهمه ومعرفته بالتدرج مادام هو في النمو والزيادة^(٤) حتى يصل الى
سن الرابعة^(٥) ويسمونها سني التربية إذ إكمال التربية واشتداد القوة وحصول الفهم والذهن
والتمييز والتفكير • فهذه السنوات الأربع الأولى مهمة في حياة الطفل ، ولا تقل السنوات
التي تعقبها أهميةً أيضاً • فهي التي تغير مجرى حياته القابلة ، وذلك أن السجايا
والأخلاق تظهر بوضوح وبالتدرج بعد السنة الرابعة كما يظهر زهر النبات وحبوبها

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤١٤ - ٤١٥ ، كذلك ينظر فؤاد البعلي فلسفة
إخوان الصفاء الاجتماعية والأخلاقية ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٥) أكد إخوان الصفاء أثر الكواكب في التصرف بأحوال الطفل من النمو والتربية والزيادة والصحة
والسلامة فمن يوم الولادة حتى السنة الرابعة ، يكون التدبير للقمر ثم يصير التدبير لعطارد صاحب
النطق والحركة والتعاليم ، ثم يصير المولود في تدبير الزهرة ثماني سنوات والتي تعد صاحبة الحُسن
والجمال والزينة والشهوات فيظهر من المولود الزينة والجمال وطلب الشهوات والتمتع باللذات ، ثم
يصير في تدبير الشمس عشر سنوات ، ويظهر من المولود طلب العز والرفعة والعلوم والشرف ، ثم
يصير التدبير الى المريخ ، سبع سنوات ، وهو صاحب العزم والشجاعة وبالجملة كل خصلة وسجية
لسياسة الأمور وقادة الجيوش ، ثم يصير التدبير الى المشتري اثنتي عشرة سنة ، وهو صاحب الدين
والورع والتوبة ، وينتهي التدبير في زحل بعد إحدى عشرة سنة ، وهو صاحب الهدوء والكسل
والسكون • ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٤٧ - ٤٤٩ .

ونور الشجر وثمارها وروائعها وألوانها وطعومها عند بلوغها وتامها وكمالها ونضجها حسب ما في طباعها^(٦) وللبيئة الأثر الكبير في تربية الطفل فالعادات التي يحصل عليها من بيئته ومحيطه تقوي الأخلاق والسجايا المشاكلة فقد قال الإخوان (وأعلم بأن العادات الجارية بالمدائمة فيها تقوي الأخلاق المشاكلة لها ، كما أن النظر في العلوم والمدائمة على البحث عنها والدرس لها ، والمذاكرة فيها يقوي الحذق والرسوخ فيها ، وهكذا المدائمة على استعمال الصنائع والدؤوب فيها يقوي الحذق والأستاذية فيها ، وهكذا جميع الأخلاق والسجايا والمثال في ذلك أن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربوا معهم وتطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم ، أن لم يكن في كل الخلق ففي بعض ، وعلى هذا القياس يجري حكم سائر الأخلاق والسجايا التي يتطبع عليها الصبيان منذ الصغر ، أما بأخلاق الآباء والأمهات أو الأخوة والأخوات والأتراب والأصدقاء والمعلمون والأستاذين المخالطين لهم في تصارييف أحوالهم وعلى هذا القياس حكم الآراء والمذاهب والديانات جميعاً)^(١) وتأثير البيئة يبرز أيضاً في أن صناعة الآباء والأجداد تكون أنجع في الأولاد من صناعة الغير ، ولذلك يكون الحذق فيها^(٢) ثم يتطرقون الى اهتمام بعض الناس بصناعة معينة ولزوم عدم

(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٠٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

الخروج عنها^(٣) ويتضح لنا من هذا ، ومن آرائهم الشبيهة المتفرقة في رسائلهم أهمية المحاكاة والتقليد ، وتأثير البيئة وكيف باستطاعة بيئة معينة أن تخلق شخصاً معيناً ، فضلاً عن أثر الوالدين وتصرفاتهم في مستقبل أبنائهم . فهذا القول يذكرنا بقول واطسن^(٤) وتطرفه الشديد للبيئة ، فهو يرفض الغريزة وآثار العقل الوراثية ويؤكد أن كل طفل سوي ، في بيئة ومران صالحين ، ممكن أن نكون منه أي نوعاً شئنا طبيب ، أو محام ، أو فنان ، أو تاجر ... بل وحتى متسول أو لص ، بغض النظر عن مواهبه واتجاهاته وميوله وكفايته وعنصر أسلافه . وكذلك فقد أكد دوركهايم^(٥) وجبريل تارد^(٦)

^(٣) ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٨٧ - ٢٩٠ .

^(٤) ولد واطسن عام ١٩٢٤ وهو من علماء النفس البارزين ، حيث أكد دور البيئة في تكوين شخصية الإنسان فنوع البيئة هو الذي يحدد نوع الشخصية . ينظر فراير ، هنري ، سباركس ، علم النفس العام ، ترجمة د . إبراهيم يوسف المنصور ، مطبعة المعارف بغداد ، ط ٢ ، ١٩٦٨ ، ص ٣١٤ .
^(٥) دوركهايم ، عالم اجتماع فرنسي ، ولد بفرنسا عام ١٨٥٨ ، ويُعد زعيماً للمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ومنشأ علم النفس الحديث ، ولهذا الرجل الدور البارز في تأكيد التضامن الاجتماعي . ينظر د . زيدون عبد الباقي ، التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره ، مطبعة السعادة ، مصر ط ٢ ، ١٩٧٤ ، ص ٢٨٦ .

^(٦) جبريل تارد ، من مؤسسي علم النفس الاجتماعي في فرنسا ، عاصر دوركهايم ، ويُعد من أكبر ناقدَي المدرسة الواقعية ، عمل مديراً لدائرة الإحصاء الجنائي في وزارة العدل ، ونال بعد ذلك كرسي الأستاذية في Collage Deference . ينظر د . عبد الجليل الطاهر ، المشكلات الاجتماعية في حضارة متبدلة ، مطبعة دار المعرفة ، بغداد ١٩٥٣ ، ص ١٨١ .

و وليم جيمس^(٧) وغيرهم من علماء الاجتماع والنفس الذين أكدوا أهمية المحاكاة والبيئة^(٨) ونود أن نشير الى إن إخوان الصفاء أقاموا التربية والتعليم على أسس دينية وأن دراساتهم في هذه الموضوعات لا تخلو من طرافة حسب ظروف عصرهم^(٩) .

ثانياً: القيم التربوية عند إخوان الصفاء

لقد تكلم إخوان الصفاء عن صداقتهم ونظام جمعيتهم في القسم الرابع من رسائلهم ويظهر من تأخير الحديث عن نظام الجمعية أنهم ما كانوا ليعلموا تدابيرهم إلا للمتقدمين الراسخين من الإخوان ، فكانت الرسائل المتأخرة أعز منالاً من المتقدمة^(١) فقد بين الإخوان بأن لهم علاقات قوية تربطهم بأناس من مختلف الطبقات فلهم علاقات وطيدة مع أولاد الملوك والأمراء والعمال والكتاب وحكام الأقاليم ورؤساء الفلاحين ، وتربطهم علاقة أيضاً بأولاد التجار والعلماء والفقهاء وتمتد الى أولاد الصُناع والمتصرفين • وجعل الإخوان لكل طائفة من هؤلاء شخصاً من جماعتهم ينوب عنهم لمساعدتهم في أمور الدين والدنيا ، فيلقي لهم النصيحة والمساعدة ويلقي عليهم من حكمته ، فضلاً عن

^(٧) وليم جيمس ، عالم نفس أمريكي ، ولد عام ١٨٤٢ ، وتوفى عام ١٩١٠ ، وهو صاحب كتاب Principles of Psychology حيث كان له الأثر البارز في علم النفس والتربية الأمريكية ، ينظر

فراير هنري ، سباركس ، علم النفس العام ، ص ٢٤

^(٨) فؤاد البعلي ، فلسفة إخوان الصفاء الاجتماعية والأخلاقية ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

^(٩) مصطفى الخشاب ، الفلسفة وعلم الاجتماع ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثاني ،

سبتمبر ١٩٧١ ، ص ٨٧ .

^(١) كمال اليازجي ، أنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، ص ٤٨٥ .

التحنن والرفق والشفقة والرحمة بهم ويدعوهم الى الله سبحانه وتعالى والى ما جاء به الأنبياء وما أشار إليه الأولياء من أمر التنزيل والتأويل لإصلاح أمر الدين والدنيا^(٢) فإذا عرفوا أن هذا الصديق الجديد أو الأخ حسب تعبير إخوان الصفاء ، من الذين يخدمون السلاطين ويتصرف في أعمالهم فإنهم يوصون جماعتهم الذين في حضرة السلاطين أن يدارونهم ، وأن كان من أصحاب الأملاك يسهمون في الحفاظ على أملاكه من أيدي الظالمين ، وأن كان من الفقراء فيسهمون في تقديم العون له مما آتاهم الله من فضله ، وأن كان من المحتاجين الى العلم ويرغب بالحكمة والأدب وأمر الدين وطلب الآخرة فسوف يعلمونه مما علمهم الله عزّ وجلّ^(٣) ففي الوقت الذي يكون التعاون بين أهل الدنيا سهلاً يسيراً ، فإن تعاون الإخوان في تقديم خدمة العلم والمعرفة والتعاون في أمر الآخرة برأيهم له السهولة نفسها^(٤) فضلاً عن ذلك فإن الإخوان لا يستعينون بأحد من إخوانهم على أمر الدين قبل أن يعينوه هم على أمر الدنيا ، فإن كان غير محتاج لمساعدتهم فهذا ما يريدونه له ، وأن كان محتاجاً لهم فذلك ما يريدونه منه . فإذا كان محتاجاً للمساعدة فيقدمونها له وعندها يفرغ قلبه لهم فيعرفون ما علمه وهل لديه علمٌ جديد فإن كان كذلك فأنهم يقولون (فإن كان عنده علم ليس عندنا تعلمنا منه تعلم صبيان الكتاب

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٦٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

، واستمعنا منه استماع المنصتين لخطبة الخطيب يوم الجمعة ، فإن كان حقاً ما يقول اتبعناه اتباع المأموم والإمام ، وإن كان يرغب فيما لدينا من العلم علمناه بحسب رغبته وطلبته^(٥) والعلم الذي يأخذ به الإخوان يتسم بالشمولية على أساس أنهم لا يعادون علماً من العلوم ولا يتعصبون لمذهب من المذاهب ولا يهجرون كتاباً من تصنيف الحكماء والفلاسفة ، فضلاً عن ذلك فإن اعتمادهم في علومهم كما يقولون قائم على ما ورد في كتب الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا نص قولهم (وأعلم أيها الأخ أنا لا نعادي علماً من العلوم ، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة فما وضعوه وأفوه في فنون العلم ، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني • وأما معتمدنا ومعولنا وبناء أمرنا فعلى كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ، وما جاءوا به من التنزيل ، وما ألفت إليهم الملائكة من الأنبياء والإلهام والوحي^(١) ، وكذلك فإن إخوان الصفاء جعلوا من كسب الأصدقاء شغلهم الشاغل وأكدوا ضرورة المحافظة على الصديق ، إذ قالوا (ينبغي أن يكون أكثر كدك وعنايتك ، بعد اتخاذ الصديق حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصحبة بملاحة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شبهة تدخل في المودة أو نيمية ووشاية من مخالف يسعى بينكما للفساد ، فتفقد يا أخي هذا الباب ولا تغفل

^(٥) المصدر والصفحة نفسها •

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٦٧ •

عنه^(٢) وحتى يبين الإخوان أن صداقتهم هي الصداقة الحقة يقولون إن كل صداقة تنقطع بانقطاع أسبابها إلا صداقتهم لأنها قائمة على قرابة الرحم ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ويرث بعضهم بعضاً ويشعرون أنهم نفس واحدة بحيث إذا قدم أحدهم خدمة للآخر لا يمن عليه لأنه يُعد تقديم هذه الخدمة لنفسه^(٣) وللصديق مكانة كبيرة عند إخوان الصفاء ، فقد فضله على الأهل والأقارب والعشيرة والجيران^(٤) ولم يقف الإخوان عند هذا الحد من الاهتمام بالصديق والحفاظ عليه فحسب وإنما أكدوا التضحية بالنفس من أجل الآخرين ما دام في فناء الجسد مصلحة للآخرين ، وأن الفناء إنما يصيب الجسد أما جوهر النفس فلا يصيبه الفساد والاضمحلال وهذا ما أكده الأنبياء والأولياء والفلاسفة^(٥) ، وبما أننا لسنا بصدد عرض مفصل عن صداقة الإخوان وإنما بصدد عرض القيم التربوية ونضيف إليها الأخلاقية في صداقتهم ، وتحقيقاً لذلك سندخل في المواضيع التي لها علاقة بذلك . ومن هذه المواضيع ، تأكيد إخوان الصفاء في صداقتهم على الشباب السالمي الصدور الراغبين في الآداب المبتدئين بالنظر في العلوم ، الذين يريدون طريق الحق التاركين للهوى المؤمنين بيوم الحساب ، الذين يبذلون

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٤) ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٤٩ .

(٥) ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ .

قصار جهدهم في تعلم شرائع الأنبياء ، والبحث عن أسرار كتبهم ومن غير تعصب لمذهب من المذاهب^(٦) أما أسباب تأكيد الإخوان الشباب فهي ، مبدؤهم القائل بأن الله تعالى ، لم يبعث نبياً إلا وهو شاب ولا أعطى الحكمة لعبد من عبادة إلا وهو حدث من الفتیان وإن هؤلاء نكرهم الله تعالى ، بقوله : ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَهُمْ هُدًى ﴾^(٧) وقال تعالى عنهم في قصة إبراهيم الخليل ﷺ ﴿ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ ءِِبْرَاهِيمُ ﴾^(٨) كذلك قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتْنِهِ ءَإِنَّا غَدَاءٌ لَّعَيْنَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبٌ ﴾^(٩) وهذا السبب الأول ، أما السبب الآخر لاختيار الشباب ، يرى الإخوان إن هؤلاء الشباب لم تُعرس في داخلهم بعد آراء فاسدة واعتقادات وعادات رديئة وأنهم أي الشباب لا يتعصبون لاعتقاداتهم ، فهم بخلاف المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقاً وحشية فهؤلاء يتعبون من يريد إصلاحهم ومن ثم فإن قليلاً منهم من يفلحون ، أما الشباب سالمى الصدور فهم بخلاف ذلك^(١٠) فضلاً عن ذلك أن كل نبي بعثه الله سبحانه وتعالى ، كان أول من كذبه مشايخ قومه المتعاطين الفلسفة والنظر

(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(٧) سورة الكهف ، من الآية ١٣ .

(٨) سورة الأنبياء ، آية ٦٠ .

(٩) سورة الكهف ، آية ٦٢ .

(١٠) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٥١ .

والجدال^(٢) ، واستشهد الإخوان بقوله تعالى عن عيسى بن مريم ، وتكذيب مشايخ قومه

له فوصفهم الباري ، بقوله ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴾^(٥٧) وَقَالُوا

ءَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾^(٥٨) ^(٣) . فتأكيد إخوان

الصفاء ، الشباب ليس لهذه الأسباب التي ذكروها وحسب وإنما جاء تأكيدهم الشباب

لكونهم يمثلون مصدر القوة والحيوية والنشاط ، فيكون دورهم فعالاً في المجتمع وفي

نشر آرائهم ومعتقداتهم وتحقيق أهدافهم التي لا تخفى على من قرأ رسائلهم . ولكن

يجب أن لا نفهم من ذلك أن الإخوان لم يهتموا بكبار السن من المشايخ على الإطلاق

وإنما كان ابتعادهم عن الذين يعتقدون اعتقادات خاطئة ويتعصبون لها على الرغم من

كونها باطله فهؤلاء من الصعوبة إصلاح حالهم أما المشايخ الذين يتميزون بالذكاء

والقدرة على فهم أسرار الكتب الإلهية ، الذين ابتعدوا عن الهيولى وعلائقها بحيث

أصبحوا مؤهلين لنزول قوة المعراج التي تصعد بها نفوسهم الى ملكوت السماء فتشاهد

أحوال القيامة والبعث والنشر والحساب... الخ من الغيبيات ، فأناس كهؤلاء لهم مكانتهم

العظيم عند إخوان الصفاء .

ثالثاً: مراتب التربية عند إخوان الصفاء

^(٢) ينظر المصدر نفسه ، ص ٥١ - ٥٢ .

^(٣) سورة الزخرف ، الآيات ٥٧ ، ٥٨ .

تقوم مرتبة الفرد في جمعية إخوان الصفاء على أساس صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور كذلك تعتمد مراتبهم على أساس اختلاف أعمارهم ، فقسّموا أعضاء جمعيتهم الى أربع مراتب وهي :

١-مرتبة أرباب ذوي الصنائع ، هي القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد ، والى هذه أشار الباري تعالى ، بقوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ﴾^(٤) ويسمونهم الإخوان الأبرار والرحماء .

٢-فوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسات ، وهي مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، وهي القوة الحكيمة الواردة على النفوس العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وإليها أشار تعالى ، بقوله ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ، وَأَسْتَوَىٰ ءَأَيْتُهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(١) ويسمونهم الإخوان الأخيار الفضلاء .

٣-فوق هذه المرتبة مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه ، وهي القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة ، وإليها أشار

(٤) سورة النور ، من الآية ٥٩ .

(١) سورة القصص ، من الآية ١٤ .

الباري بقوله ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ

﴿^(٢) ويسمونهم الإخوان الفضلاء الكرام .

٤-المرتبة الرابعة ، وهي فوق هذه المراتب الثلاث وهي التي وصفها الإخوان بقولهم (

التي ندعو إليها إخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا ، وهي التسليم وقبول التأييد ،

ومشاهدة الحق عياناً ، وهي القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد ،

وهي الممهدة للمعاد والمفارقة للهيولى ، وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد الى

ملكوت السماء)^(٣) وعند صعودها الى ملكوت السماء فإنها تشاهد أحوال القيامة من

البعث والنشر والحساب والميزان والجواز على الصراط ... الخ من الغيبيات .

فإخوان الصفاء يعطون قيمة كبيرة لأصحاب هذه المرتبة فقد قالوا (والى هذه المرتبة

أشار الله سبحانه وتعالى ، بقوله : ﴿ يَتَأَيَّنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾ ﴿^(٤) وقال تعالى عن إبراهيم عليه السلام ﴿ وَاجْعَلْنِي مِن

وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ ﴿٥﴾ وإليها أشار الباري بقوله تعالى ، عن يوسف عليه السلام ﴿ رَبِّ قَدْ

ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا

^(٢) سورة الاحقاف ، من الآية ١٥ .

^(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٥٧ .

^(٤) سورة الفجر ، الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

^(٥) سورة الشعراء ، آية ٨٥ .

وَالْآخِرَةُ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقَنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿٦﴾ وإليها أشار المسيح عليه السلام، بقوله للحواريين [أني إذا فارقت هذا الهيكل ، فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي أبي وأبيكم ، أتشفع لكم فأذهبوا الى الملوك في الأطراف أدعوهم الى الله تعالى ، ولا تهابوهم ، فأني معكم حيث ما ذهبتم بالنصر والتأييد] (٧) . والى هذه المرتبة أشار سقراط بقوله يوم سقي السم (إني وأن كنت أفارقكم إخواناً فضلاء ، فإني ذاهب الى إخوان كرام قد تقدمون) (٨) وأشار الى ذلك فيثاغورس في آخر الرسالة الذهبية حيث قال (أنك إذا فعلت ما أوصيتك عند مفارقة الجسد ، تبقى في الهواء غير عائد الى الإنسانية ولا قابل للموت) والى هذه المرتبة أشار بلوهر ليوزاسف إذ قال لوزيرة وكان من أهل هذه المقالة (قل من أنت ؟ فقال من الذين يعرفون ملكوت السماء) (٩) فالإخوان يدعون الى هذه المرتبة جميع إخوانهم ويقولون إن الله تعالى ، أشار الى هذه المرتبة بقوله ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (٢) وفي حديث إخوان الصفاء عن صداقتهم تكلموا عن مجالسهم وأن ما ذكروه يدل

(٦) سورة يوسف ، آية ١٠١ .

(٧) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٥٨ .

(٨) حول موقف سقراط من الموت ، ينظر مثلاً ، د . محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج

١ ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى أفلاطون ، ص ١٢٢ .

(٩) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٥٨ .

(٢) سورة يونس: ، آية ٢٥ .

على أن صداقتهم قائمة على أسس تربوية وتعليمية ، فمن المعروف أن الإخوان جعلوا لهم مجالس خاصة في أوقات معلومة وهذه المجالس لا يحق لغيرهم دخولها ، وهم في هذه المجالس يتذكرون علومهم ويتحاورون فيها أسرارهم ، فأكدوا علم النفس ، والحس والمحسوس ، والعقل والمعقول ، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية ، والتنزيلات النبوية ، ومعاني ما تضمنتها موضوعات الشريعة • كذلك يتذكرون العلوم الرياضية الأربعة وهي ، العدد ، والهندسة ، والتنجيم ، والتأليف^(٣) ولكنهم جعلوا جُلَّ اهتمامهم بالعلوم الإلهية التي هي غرضهم الأقصى^(٤) على أنا في الرسالة الجامعة نجد معلومات أكثر عن مجالسهم • فقد حددوا المدة بين مجلس وآخر باثنتي عشر يوماً فيأتون الى هذا المجلس بعد أن يأمنون فيه على أنفسهم فيجتمعون كما يقول الإخوان على تقوى الله ، وأن على الحاضرين للمجلس أن يتطهروا ويتنظفوا قبل حضورهم المجلس وأن لا يغيب أحدهم عن هذا المجلس إلا لعذر مقنع يبرر عدم حضوره • وأكدوا على من يتولى رئاسة المجلس أن يخرج بهيبة ووقار وسكينة ويبرز عليهم كبروز النفس الكلية للنفوس الجزئية فيلقي على

(٣) إن هذه المباحث تمثل مناهج التربية العالية عند إخوان الصفاء ، ينظر ، د • عبدالله عبدالدايم ، التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٣ ، ص ٢٥٨ •

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٤١ •

الجالسين من حكمته حسب ما يحتمله الوقت وبما تحتمله عقولهم ، وبعدها يحثهم على طلب العلم ويوجههم على أن يجعلوا أكثر عنايتهم وسعيهم في البحث عن الأمور الإلهية والأسرار العقلية التي هي الغرض الأقصى من مجالسهم^(٥) فضلاً عن ذلك يجب على من يتراأس المجلس أن يتفقد أحوال الحاضرين ويحثهم على تفقد أحوال بعضهم لبعض وتدبير أمورهم ويجب عليه أن يعلمهم السياسات الدينية والدنيوية وما يجب لهم وما يجب عليهم ، وأن لا يباغض بعضهم بعضاً وأن يؤدوا الأمانة ويتركوا الخيانة وأن يحب بعضهم بعضاً ، كما يجب على من يتراأس المجلس أن يُعرّف الحاضرين بأخلاق الأنبياء وصفات الحكماء وأخلاق المؤمنين • ومن المهام الأخرى التي يقوم بها من يتراأس المجلس ، وهي مهام تتعلق بالجانب التعليمي كعرض الرسائل من أولها الى آخرها وشرحها رسالة رسالة ومقالة مقالة ومن خلال عرضه للرسائل يتعرف على الذين فهموها من الحاضرين فعندها يستخلصهم له ، وحتى يكونوا مؤهلين للإستخلاص أكثر فإنه يمتحنهم في مواطن المحبوبات عندهم ، فيأمرهم بترك الأوطان ومفارقة الأحباب وما يلحقها من إيتام الأولاد وترميل النساء • ويأمرهم أيضاً بإنفاق الأموال والجهد بالنفس فمتى ما فعلوا كل هذه الأشياء عندها يستخلص رئيس المجلس هؤلاء لنفسه وعندها يتلو عليهم من

(٥) الرسالة الجامعة ، للحكيم المجريطي ، تحقيق جميل صليبا ، ٢ / ٣٩٦ •

حكمته ، فيقرأ عليهم ما غمض من الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة ويشرح لهم ما في الرسالة الجامعة ، ويشرح الكتب الأخرى وهي المدارس الأربع ، والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون^(١) والرسائل الإحدى والخمسون فضلاً عن الجامعة^(٢) ولا يقف دور رئيس المجلس عند هذا الحد وحسب وإنما يجب أن يكون بمثابة أب شفيق ، وطبيب رفيق ، غير متكبر ولا متجبر ، يحدد ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات . هذا فيما يخص الذين أثبتوا جدارتهم بأن يصطفاهم رئيس المجلس لنفسه . أما الذين لم يثبت على ما فرض عليه من ترك المحبوبات أو أنه زل ، فيقول الإخوان (وأن زلت به قدم فاعتمد على الأخرى ، وأن زلت به القدمان وعدم المنزلتين ، فخله في مكانه ولا تعني بشأنه وأطو عنه ما كنت ذكرته ، لئلا يحتج به عليك في باطله وما بيديه من سوء عمله ، إذا اتبع الشياطين ورافق الظالمين وأغلق دونه بابك وأسبل فيما بينك وبينه حجابك)^(٣) ولكن هذا لا يعني معاداته والحدق عليه وإنما يجب أن لا يعامل من هذه حالة بخشونة القول ، وإنما يجب معاملته بالقول اللين والموعظة فإن تاب وأناب فهو المطلوب منه ، أما إذا

(١) لا يعرف محتوى المصنفات الثلاثة الأخيرة وإنما يذكرون أسماءها من دون تحديد مضمونها.

(٢) الرسالة الجامعة ، للحكيم المجريطي ، ج ٢ ، تحقيق ، جميل صليبا ، ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

بقى على حالة فما على الرسول إلا البلاغ المبين • يتضح لنا من ذلك أن هذه المجالس تحتوي على قيم تربوية وتعليمية • أما الآن فنود أن نشير الى مسألة مهمة وهي مسألة انفتاح الذهن ونقد الاعتقادات عند الإخوان • و تسعى التربية الحديثة نحو تحقيق هذا النقد ، فقد وردت لهم عبارات جريئة جداً في ضوء قرينتها التاريخية وظروفها الاجتماعية السائدة آنذاك وفي الوقت الحاضر أيضاً في كثير من المجتمعات المعاصرة بحيث أن المرء يتهيب عند الاستشهاد بها^(٤) إذ قالوا (فأعلم أن الحق في كل دين موجود ، وعلى كل لسانٍ جارٍ ، وأن الشبهة دخولها على كل إنسان جائز ممكن : فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده ، أو مما هو متمسك به وتكشف عن الشبهة التي دخلت عليه ، أن كنت لا تحسنها ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك ، واطلب خيراً منه ، فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون ، ولكن واجب عليك الأخذ بالأخير الأفضل والانتقال إليه • ولا تشغلن بذكر عيوب مذاهب الناس ولكن أنظر هل مذهبك بلا عيوب)^(٥) وقالوا أيضاً (وأعلم أن الإنسان العاقل قد تخفى عليه عيوب مذهبه ، كما تخفى عليه مساوئ أخلاقه وقبائح أفعاله وسيئات أعماله ، وتسرح له عيوب غيره

^(٤) ينظر ، د ، نوري جعفر ، آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي الإسلامي ، ص

^(٥) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٥٠١ •

ومساوئ أخلاقه وقبيح أفعاله كما قيل في المثل ، يا ابن آدم لك محلان أحدهما فيه عيوب نفسك ، وفي الآخر عيوب غيرك ، وأنت قد جعلت التي فيها عيوب غيرك قدام وجهك ، ولا تزال تطلع عليها والتي فيها عيوب نفسك تجعلها خلف ظهرك فلا تلتفت إليها^(١) هذا ولم تقف عملية النقد هذه عند الاعتقادات وحسب ، وإنما اخضعوا الصداقة أيضاً للنقد ، فتكلموا عن شروط الصداقة وعن الأسباب المانعة لها . أما عن الأسباب فقد بينوا أن على الفرد إذا أراد اتخاذ صديق يجب عليه التأكد من مسائل عدة ، إذ قالوا (وينبغي لإخواننا أيدهم الله ، حيث كانوا في البلاد ، إذا أراد أحدهم اتخاذ صديقاً مجدداً أو أخاً مستأنفاً أن يعتبر أحواله ، ويتعرف أخباره ، ويجرب أخلاقه ويسأل عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا ، لأن في الناس أقواماً طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال وعاداتهم رديئة مفسدة ومذاهبهم مختلفة جائرة . فمنهم خير وشرير ، وكفور وشكور وسخي وبخيل وجبان وحسود وودود ... وما شاكل هذه الأخلاق المحمودة والمذمومة ، متضادات بعضها لبعض ... أما شر هذه الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب)^(٢) وشر الأخلاق كبر إبليس وحرص آدم وحسد قابيل ،

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٥٠١ .

^(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٤٣ .

وهي أمهات المعاصي^(٣) وأن للعادات التأثير الكبير في الأخلاق إذ قالوا (وأن العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة ، والعادات الجميلة تقوي الأخلاق المحمودة ، وهكذا حكم الآراء والاعتقادات ، فإن من الناس من يرى ويعتقد في دينة ومذهبة أنه حلال له سفك دم كل مخالف له في مذهبة ، مثل اليهود والخوراج وكل من يكفر بالرب)^(٤) . فمن يريد أن يختار صديقاً يجب عليه أن يتأكد من كل هذه المسائل المشار إليها في أعلاه وأن ينتقيه كما ينتقي الدنانير والأراضي الطيبة الصالحة للغرس أو كما ينتقي الناس أمر التزويج ، وشري الممالك والأمتعة ، وعملية الانتقاء هذه تصبح هينة إذا ما قورنت بمسألة اتخاذ الصديق والسبب في ذلك كما يقول الإخوان (وأعلم يا أخي أن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً من هذه كلها ، لأن إخوان الصدق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعاً وهم أعز من الكبريت الأحمر)^(٥) ومن المسائل التي أكدها الإخوان ، أن على من يريد اتخاذ صديق وبعد أن يعرف عاداته وأخلاقه ومذهبة ، يجب عليه أن يتأكد هل هذا المراد صداقته هو فعلاً صديق أو أنه ظاهراً يبدو كذلك ولكنه باطناً يضمخ خلاف ما يظهر ، فقالوا (وأعلم يا أخي أن من الناس من لا يصلح للصدقة والأخوة والمقاربة

(٣) المصدر والصفحة نفسها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

(٥) المصدر والصفحة نفسها .

أصلاً ألبته • فأنظر من تصحب وتعاشر ، ولا تغتر بظاهر الأمور من غير معرفة
بواطنها ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها • فإذا أردت اتخاذ أخٍ أو
صديق فاعتبر أحواله ... وانظر في عاداته وسجيته وشمائله وحركاته ، فإنه لا
يخفى على المتفرس بواطن الأمور إذا نظر الى ظواهرها (٦) فضلاً عن ذلك يجب
أن لا تقوم الصداقة بين فردين متضادين في الطباع ، وذلك لأن الضدين لا
يجتمعان ، فالسخي والبخيل على سبيل المثال لا تتم بينهما صداقة قائمة على
المودة الصافية والعيشة الهنية وسبب ذلك كما يقول الإخوان (لأنه إذا فعل السخي
شيئاً مما يوجبه سخاؤه من بذل المال أو المعروف ، رآه البخيل بصورة المضيق قد
فعل ما لا ينبغي ولا يجوز • وإذا فعل البخيل بطبعه شيئاً من إمساك المال مما
يوجبه بخلة ، رآه السخي بصورة من قد آتى منكراً لا يحسن فعله ، فيصير ذلك سبباً
لعيب كل واحد منهما على صاحبه ، حتى يعتقد البخيل في السخي ، سخف الرأي
وتضييع المال وترك النظر في العواقب ، ويعتقد السخي في البخيل النذالة والدناءة
وصغر النفس وقصور الهمة ، فإذا وقع بينهما ودام ، صارت وحشه وتواترت حتى
تصير عداوة ، وتصير العداوة الى الصرامة • وهذا القياس في كل خلقين مختلفين
متضادين ، فإنهما يوجبان المنازعة ، والمنازعة توجب المغالبة ، والمغالبة تنتج

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٥ •

المغايظة ، والمغايظة توجب المباغضة ، والمباغضة ضد الصداقة (١) . هذا فيما يتعلق بالشروط اللازم توافرها في الصديق والتي يجب التأكد من توافرها . أما عن الأسباب المانعة للصداقة فقد حددها الإخوان بأربعة أجناس ، أحدها سوء أعمالهم ، والثاني فساد آرائهم ، والثالث رداءة أخلاقهم ، والرابع تراكم جهالاتهم . فسوء الأعمال يكون حسب آرائهم الفاسدة التي اعتقدوها قبل بحثهم عن حقائق الأشياء ، وأن آرائهم الفاسدة استحكمت في ضمائرهم حسب جهالاتهم المتراكمة التي غشيتهم في أول الأمر . أما الجهالات المانعة للصداقة فقد حددها الإخوان بأربعة أجناس أيضاً ، إذ قالوا (وأعلم أن الجهالات التي غشيتنا المانعة لنا من الصداقة و صفوة الأخوة وهي أربع جهالات :- إحداها أنهم لا يعرفون ما الفرق بين النفس والجسد ، والثانية أنهم لا يدركون كيف رباط النفس بالجسد ، والثالثة أنهم لا يدرون لمَ ربطت بالجسد ، والرابعة أنهم لا يدرون كيف تتبعث النفس من الجسد (٢) فمتى ما تطهر الآخرون من هذه الأسباب والجهالات المانعة للصداقة ، فيجب على الأصدقاء عند ذلك توحيد قوى أجسادهم بحيث تكون قوة واحدة وترتيب نفوسهم وبناء مدينة فاضلة

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

روحانية^(٣) . وهذه المدينة يكون بناؤها في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد^(٤) . وإذا كانت التربية وثيقة الصلة بالأخلاق أو بعبارة أخرى إذا قلنا تربية إنما يتبادر الى ذهن الإنسان التربية على الأخلاق .

رابعاً : الأخلاق

تحتوي رسائل إخوان الصفا على كثير من القصص ذات المغزى الأخلاقي والنقد السياسي، وترد أغلب هذه القصص على لسان الحيوانات، لأن ذلك أبلغ في المواعظ وأبين في الخطاب وأعجب في الحكايات وأظرف في المسامح وأظرف في المنافع وأغوص في الأفكار وأحسن في الاعتبار. كما أنهم وجدوا في هذا اللون من التعبير حماية لأنفسهم في حملتهم على الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

يقول محمود إسماعيل: (أولى إخوان الصفا فلسفة الأخلاق أهمية كبرى، يشهد بذلك الدلالة السيميائية لتسمية جماعتهم: "إخوان الصفا وخلان الوفا"، إذ تشي الكلمات الأربع بهذه الدلالة في وضوح تام، بل كانت غاية فلسفتهم العامة ومعارفهم الموسوعية أخلاقية في التحليل الأخير، فالمعرفة عندهم-كما سبق القول- كرسيت من أجل غرس

(٣) لمزيد من التفصيل عن المدينة الفاضلة عند ، إخوان الصفاء ينظر الرسائل ، ج ٤ ، من ص ١٧١ - ١٧٥ ، كذلك ينظر فؤاد البعلي ، مدينة إخوان الصفاء الفاضلة ، مجلة الأقسام السنة الثالثة ، العدد الثاني ، ١٩٦٦ ، من ص ١٠١ - ١٠٥ ، ينظر كذلك البعلي ، فلسفة إخوان الصفاء الاجتماعية والأخلاقية ، من ص ٨٦ - ٩٣ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٧١ .

الفضائل وتكوين المواطن الصالح كنواة لدولة الخير.. لذلك كانت رسالتهم-الأخلاقية-في إيجاز شديد-تتوخى تربية المواطن الجامع لنقيض تلك الرذائل.. (١) ، ويذهب فؤاد المعصوم إلى أن الأخلاق برأي إخوان الصفا هي : (تهيؤ ما في كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال أو عمل من الأعمال أو صناعة من الصنائع أو تعلم علم من العلوم أو أدب من الآداب أو سياسة من غير فكر ولا روية)..ويذهب إلى القول بأن: الطبائع الغريزية المختلفة بين الناس هي الأسباب الأولى لما يكون بينهم من اختلاف وفوضى واضطراب، وحيث إن ترقى النوع الإنساني إنما يكون بتجمعه وتعاونه وعمارة عالمه؛ إذ هو (لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشا نكدا)..كان لابد من أخلاق أخرى غير طبيعية تصدر عنها الأعمال والأفعال من أجل ترقى الإنسان، وتكون هذه الأخلاق من فكر وروية مكتسبة إما بموجب العقل، وإما بموجب أحكام الدين..لذلك فنحن حينما ننعم النظر في أوامر الدين ونواهيه وأحكامه وترغيبه ووعدته ووعيده..نجد أن أكثر أوامره بخلاف ما في طبع الإنسان، فمثلا أمر بالصيام وترك الأكل والشرب عند شدة الجوع والعطش، وبالقيام للصلاة وترك النوم

(١) إخوان الصفا، محمود إسماعيل ، ص ١٠٨.

والفراش، وبالتعفف عند هيجان الشهوة، وبالحم عند ثورة الغضب، وبالشجاعة عند المخاوف، وبالعفو عند المقدرة^(١).

ومن هنا يتبين أن الأخلاق عند إخوان الصفا نوعان:

١. جبلية أو غريزية: هي التي تأتي نتيجة الشهوات المركوزة في الجبلية، وهذه

الشهوات تدعو النفس إلى طلب المنفعة لأجسادها ودفع المكروه والمضرة

عنها بغض النظر عن الظروف التي تكون حول الإنسان وحول المجتمع

الذي يعيش فيه.

مكتسبة معتادة من جريان العادة: هي التي تأتي أولاً عن فكر وروية إما بموجب العقل أو بموجب أحكام الدين، وبعد ذلك تصير عادة لهم بطول الاستمرار عليها. وهذه الأخلاق هي التي يدعو إليها الأنبياء والفلاسفة والتي تسمى بالفضيلة. (٢)

المطلب الخامس

الجانب العقائدي في المعرفة

أكد الإخوان المعرفة النسبية للإنسان بوصفه متوسطاً بين الموجودات ولكون أدوات معرفته محدودة من حواس ظاهرة وباطنة فضلاً عن محدودية عقل الإنسان كذلك لم

(١) إخوان الصفا، فؤاد معصوم، ص ٢٤٤ - ٢٤٨.

(٢) إخوان الصفا، محمود إسماعيل، ص: ١١٨.

يتفق الناس على حقائق معينة ، كما أنهم ليسوا على مستوى واحد من المعرفة فالإنسان لا يستطيع الإحاطة بكل العلوم التي في زمانه لمحدودية معرفته • ولكنهم في حديثهم عن الإنسان المطلق قولاً يخالف ما قالوه عن معرفة الإنسان النسبية إذ قالوا (وأعلم بأن كل الأشخاص لهذا الإنسان المطلق ، وهو الذي أشرنا إليه أنه خليفة الله في أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر، الى يوم القيامة الكبرى ، وهي النفس الكلية الإنسانية الموجودة في كل أشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه بقوله تعالى: ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفَّسٍ وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (٢٨) (١) وهذا الإنسان الذي هو خليفة الله في أرضه قادراً على قبول جميع الأخلاق والعلوم وأنه موجود في كل زمان ، وأعلم يا أخي أيدك الله بروح منه بأن هذا الإنسان المطلق الذي قلنا هو خليفة الله ، وهو مطبوع على قبول جميعاً لأخلاق البشرية وجميع العلوم الإنسانية والصنائع الحكيمية ، وهو موجود في كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من أشخاص البشر تظهر منه أفعاله وعلومه وأخلاقه وصنائه ...) (١) • أن موقف إخوان الصفاء هذا فيه مفارقة لما قالوه، ففي الوقت الذي أثبتوا فيه محدودية عقل الإنسان نراهم في حديثهم عن الإنسان المطلق يثبتون له القدرة على معرفة كل العلوم والصنائع والأخلاق • فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن ، هل قول

(١) لقمان: ٢٨.

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٦ •

إخوان الصفاء هذا جاء لا إرادياً ومن غير قصد أو أنهم تعمدوا هذا القول الذي فرقوا بموجبه بين الإنسان الكلي والإنسان الجزئي^(٢) بين الإنسان الذي بإمكانه معرفة كل العلوم والمعارف ، والإنسان الذي يتسم بمحدودية معرفته وعدم قدرة عقله على معرفة كل العلوم والمعارف ؟ للإجابة عن هذا السؤال نذكر قول أحد الباحثين إذ يرى أن إخوان الصفاء يعترفون بمحدودية عقل الإنسان ونقصه كأنهم يُشيدون بذلك الى إمامهم الكامل العقل الذي يستطيع الإنسان بعقله الناقص أن يلجأ إليه^(٣) وإذا صح هذا القول فإن الإمام الذي يدعون إليه هو إسماعيل وذريته وذلك لأن أغلب الباحثين أكدوا أن الإخوان هم إسماعيلية ، وإسماعيلية إخوان الصفاء أو علاقتهم بالإسماعيلية^(٤) أمرٌ

(٢) عن الإنسان الكلي والإنسان الجزئي ، ينظر الرسالة الجامعة ، ج ١ ، تحقيق جميل صليبا ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٩ ، ص ٦١٠ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ .

(٣) د . عبداللطيف محمد العبد ، الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، ص ١٨١ .

(٤) الإسماعيلية :- هم الباطنية إذ لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم ، فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحدة وهم يقولون أنهم إسماعيلية تمييزاً لهم عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص . الممل والنحل ، محمد عبدالكريم الشهرستاني ، ج ١ ، ج ٢ ، ص ١١٢ . والإسماعيلية تُنسب الى إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق . ويظهر أنه لم يكن لهم شأن في عهد إسماعيل نفسه ، ولم تبدأ اتجاهاتها إلا بعد موته بنحو مائة سنة ، ولم تُعرف نسبتها إليه إلا متأخراً ، وقد ربطت بسلسلة من الأئمة الذين جاءوا بعده واستتروا ، لأنه لم تتحقق لديهم قوة تمكنهم من مواجهة أعدائهم وتعاقبوا في دور الستر هذا الواحد تلو الآخر الى أن ظهر عبيدالله بن المهدي (٣٢٢ - ٩٣٤) مؤسس الدولة الفاطمية وقد مهد لهذه الدولة حمدان القرمطي (٢٧٦ - ٨٩٠) وتفرع عنها الدرور اتباع درزي تلميذ الحاكم بأمر الله والحشاشون اتباع الحسن بن الصباح ، وممثلوا الإسماعيلية

أكده باحثون كثيرون سواء أكانوا مستشرقين أم باحثين عرب ، فضلاً عن دعاة الإسماعيلية الذين أكدوا أن إخوان الصفاء هم إسماعيلية وأن الرسائل من عمل الأئمة من نسل إسماعيل وهذا ما سوف نُشير إليه لاحقاً . ولنبدأ بقول جولدتسهير إذ يقول عن علاقة الإخوان بالإسماعيلية (وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية ، تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفاء البصرية^(٥) فلسفتها الدينية في موسوعتها

النزارية . وللإسماعيلية حالياً أنصار ومؤيدون في فارس وأواسط آسيا وأفغانستان ، والهند و عمان والشام ، وزنجبار وتجانيقا . وتولى أخيراً آغا خان (١٩٥٧) زعامتهم وانتقلت الزعامة الى أعقابهِ من بعده . د . إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ص ٦٤ . حول معرفة إسماعيلية بلاد الشام وبلاد فارس ، والهند ، يُنظر دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٣ ، منشورات جيهان ، طهران ، من ص ١٨٨ - ١٩٣ .

^(٥) ذكر ابو حيان التوحيدي أسماء إخوان الصفاء بالبصرة وذلك عندما سأله الوزير صمصام الدولة بن عضد الدولة ، عن زيد بن رفاعة الذي يُعد من أعضاء هذه الجمعية وهم (أبو سليمان محمد ابن معشر البستي ويُعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعموي) يُنظر تاريخ الحكماء ، جمال الدين علي بن يوسف القفطي ، مؤسسة الخانجي بمصر ، مكتبة المثني بغداد ، ص ٨٣ . فضلاً عن هذه الجماعة نجد أبي حيان التوحيدي في كتاب (المقابسات) يذكر جماعة منهم (أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني ، وأبو زكريا الصيمري ، وأبو الفتح النوشجاني ، وأبو محمد العروضي ، والمقدسي ، والقومسي) يُنظر المقابسات أبو حيان التوحيدي ، تحقيق محمد توفيق حسين ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ ، ص ٥٧ . وعدّ عمر الدسوقي هؤلاء من جماعة إخوان الصفاء في بغداد ، يُنظر كتابه إخوان الصفاء ، ص ٥٦ - ٥٧ ويذكر الأستاذ طه حسين وماكدونالد أن أبا العلاء المعري كان على علاقة بإخوان الصفاء في بغداد ، يُنظر طه حسين ، من تاريخ الأدب العباسي الثاني ، ج ٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ص ٤٩٤ . كذلك يُنظر :

المصنفة ، واستنبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدّها تطرفاً^(١) أما هنري كوربان فقد أوضح بأن إخوان الصفاء إسماعيلية وهذا ما نجده بقوله (لم يكن إخوان الصفاء جماعة ألف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة إسماعيلية خاصة على الرغم من أن كتابتهم الحذرة لا تكشف عن الأمر إلا بأولي العلم والإدراك ... وإذا ثبت لدينا أن نسخات عده كانت توزع سراً في المساجد ، فالغرض من ذلك برأي التعليم الإسماعيلي ، توعية من له القدرة على المعرفة بأن هناك أموراً وراء الشريعة ، هذه الشريعة التي لا تتجع إلا في شفاء النفوس الضعيفة والمريضة^(٢)) ويذهب كثيرٌ من المستشرقين الى هذا الرأي أي وجود علاقة بين إخوان الصفاء والإسماعيلية ومنهم كازانوف القائل إن آراء الإسماعيلية هي نفسها التي عبر عنها إخوان الصفاء في رسائلهم • وديمفروميري ، القائل بأن زعيم الإسماعيلية سنان الملقب براشد

Promac donald;Muslim

theology;London;١٩٠٣,p,١٩٩.

^(١) أجناس جولد تسهير ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، تأريخ التطور العقيدي والتشريعي في الدين الإسلامي • نقله الى العربية د • محمد يوسف موسى ، د • علي حسن عبدالقادر ، الأستاذ عبدالعزيز عبدالحق ، دار الكتب الحديثة بمصر ، الكتاب العربي ، ط ٣ ، ١٩٥٩ ، ص ٢٣٩ •

^(٢) هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى ، تأريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مزّوه ، حسن قببسي ، راجعه الإمام موسى الصدر ، عارف تامر ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط ١ حزيران ، ١٩٦٦ ، ص ٢١٠ •

الدين ، إذ أكب على مطالعة إخوان الصفاء^(٣) وغيرهم من المستشرقين الذين أثبتوا هذه العلاقة . ومن الباحثين العرب الذين أكدوا إسماعيلية إخوان الصفاء نذكر منهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر كما فعلنا مع المستشرقين نذكر عبداللطيف الطيباوي إذ قال (لا أراني مصيباً في القول بأن فلسفة الإسماعيلية جميعها مبنوثة في رسائل إخوان الصفاء فعليه فمن الجور أن يرمي الإسماعيلية بالكفر والانحطاط الخلفي كما جاء في فتاوى ابن تيمية)^(٤) أما الدكتور عبدالمنعم الحفني فقد قال (إن هناك من الدلائل ما يثبت أنهم من الشيعة وأنهم ارتبطوا بطائفة من الإسماعيلية ، ولعل هذا هو سبب تغلغل الفلسفة الإغريقية في أفكار الفلسفة الإسماعيلية)^(٥) ويرى مصطفى غالب أن إخوان الصفاء إسماعيلية وأن الإمام المستور أحمد بن عبدالله الذي يُعد من ألمع أئمة دور الستر الأول ، هو الواضع للكتاب المعروف رسائل إخوان الصفاء وخلان

(٣) عارف تامر جامعة الجامعة ، منشورات مكتبة الحياة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ص ١٠ - ١١ .

(٤) عارف تامر ، حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، منشورات المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، ص ١٦ .

(٥) د . عبدالمنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، بيروت ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط ١ ، ص ٣٤ .

الوفاء^(١) وقد اعتمد مصطفى غالب هذا القول بناءً على ما ورد في كتب دعاة الإسماعيلية ، وبالتحديد اعتمد على قول الداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي إذ قال (وقام الإمام التقي أحمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل عليهم السلام بعد أبيه بأمر الإمامة ولما خشي الإمام على شريعة جده المختار ألف رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وجمع فيها من العلوم والحكم والمعارف الإلهية والفلسفية والشريعة ، وأبان فيها الفضائل النبوية ودل على فضل نبينا محمد صلى الله عليه وآله وبعد ذلك ذكر فهرست الرسائل وقال إن عددها ٥٢ رسالة وبعد ذلك تكلم عن الرسالة الجامعة ، وإن الإمام أمر أن تُبث تلك الرسائل في المساجد لتقوم بها على المخالفين البراهين والشواهد^(١) أما عارف تامر وإن أكد ، أن إخوان الصفاء إسماعيلية إلا أنه يقول إن مؤلف الرسائل هو عبدالله بن محمد ، وبذلك خالف عماد الدين القرشي ، ونلاحظ عارف تامر في تحقيقه للرسالة المذهبة للقاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي يقول إن الذي أسهم في تأليف الرسائل أكثر من إمام ، ولنذكر قول النعمان وكيف

^(١) مصطفى غالب ، الرسالة الجامعة ، تأليف الإمام المستور أحمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، دار صادر بيروت ١٩٧٤ ، ص ٧٠ . كذلك يُنظر مصطفى غالب ، فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات حمد ، بيروت ، ط ١ ، ص ٢٢٠ .

^(١) الداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي ، عيون الأخبار وفنون الآثار ، السبع الرابع ، تحقيق د. مصطفى غالب ، دار التراث الفاطمي ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .

شرحه عارف تامر (وسألت عن معنى قول الصادق صلوات الله عليه . عن تمام أمرنا بسبعة منا وأربعة من غيرنا . فالثلاثة هم ولده وولد ولده والأربعة من غيرنا أراد من غير عصره ومن غير ذريته وهم (الأحدث ، والمختلس ، وأخا المختلس ، والقдах) وهم المتممون عليهم السلام ... وهم بالتحقيق الأئمة الثلاثة المستورون عبدالله ، وأحمد ، والحسين ، والحرم الأربعة مؤلفو الرسائل عبدالله بن حمدان وعبدالله بن ميمون وعبدالله بن المبارك^(٢) فالإسماعيلية ودعاتهم لم يتفقوا على عدد الرسائل ولا على اسم من ألفها فمنهم من يقول أن مؤلفها هو أحمد بن عبدالله وبعضهم يقول أنه عبدالله بن محمد ، فالذين يقولون إن مؤلفها الإمام أحمد يرون إن عدد الرسائل ٥٣ رسالة بحسب حساب الجمل ، أما القائلون بأن مؤلفها عبدالله بن محمد يرون أن عدد الرسائل ٥٢ رسالة بحسب حساب الجمل ، وتعليل آخر للعدد ٥٢ إنها جاءت مطابقة لعدد ركعات الصلاة المفروضة^(٣) وما يتبعها من النوافل مضافاً إليها النية المتممة للصلاة فيكون المجموع

(٢) خمس رسائل إسماعيلية ، تحقيق وتقديم عارف تامر ، منشورات دار الإنصاف للطباعة والنشر ، سلمية سوريا، ١٩٥٦ ص ٧٢ .

(٣) حول عدد الركعات ، يُنظر الى ما نقله عن الإمام الصادق ، القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي في كتابة ، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ، ج ١ ، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٣ ، يُنظر ص ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

٥٢ وعدوا النية تأويلاً للرسالة الجامعة^(٤) أما رأي الأستاذ علي سامي النشار بهذه المسألة فيقول (ولا شك أن رسائل إخوان الصفا هي إسماعيلية سواء وضعها الإمام أحمد ، نفسه أم أتباعه ، والهدف من هذه الرسائل هو أنهم أرادوا أن يثبتوا معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم ، وهذا يبدو في محاولتهم الإمام بجميع نواحي الفلسفة الغنوصية من أفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة مختلطة مع العقائد لإسلامية)^(٥) وقول النشار قريب جداً من قول المستشرق واط فهو بعد أن بين علاقة الإخوان بالإسماعيلية نجده يقول (أن إخوان الصفاء يدعون أن علومهم مستمدة من الإمام مع أن أغلبها جاءت من الفلسفة اليونانية ومن حكمة العرب)^(٦) ومسألة أخذ الإخوان أفكاراً من الفلسفة ومن حكمة الهند والفرس فضلاً عن أخذها من الديانة المسيحية واليهودية مسألة أكدها دونالد سون إذ قال (أن إخوان الصفاء قدموا رسائل باطنية تشهد على أخذهم من الفلسفة اليونانية ولا سيما الفيثاغورية فضلاً عما أخذوه من حكمة الهند والفرس ومن كتب اللغة والأدب ومن كتب الديانة اليهودية والمسيحية)^(٧) وهذه المسألة

(٤) د جعفر آل ياسين ، في رحاب إخوان الصفاء ، ص ٩ .

(٥) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٢ دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٤ ، ص ٣٧٥ .

(٦) Watt, Islam and the Integration of society, London , ١٩٦٠, p ٧٠ .

(٧) Dwicht ,M, Donaldson, Studies in Muslim

Ethics, London , ١٩٥٣, p١٠٤.

أي أخذ الإخوان أفكاراً من الفلسفة اليونانية ومن حكمة الهند والفرس وأخذهم أفكاراً من مختلف الأديان لا تخفى على من يقرأ رسائلهم • ولم يقف إخوان الصفاء عند هذا الحد بل نراهم كونهم مسلمين قد جمعوا أفكاراً شاركوا فيها المعتزلة وأخرى شاركوا فيها الأشاعرة وأفكاراً شاركوا فيها الأثنى عشرية وأخرى خالفوهم بها^(١) فضلاً عن وجود نصوص عديدة قالوا فيها بأنهم علويون ، فالشبه بين بعض أفكار الإخوان مع بعض أفكار المعتزلة جعل بعض الباحثين يقولون بأنهم معتزلة إذ ذهب الى هذا الرأي عادل عوّا ، معتقاً بذلك رأي جرجي زيدان وبرون وغيرهما^(٢) ومشاركة الإخوان للمعتزلة وقولهم بأنهم علويون فضلاً عن وجود أفكار يشتركون بها مع الإسماعيلية ، وكذلك وجود أفكار فيثاغورية وأفلوطينية وأخرى أخذت من المجوس فكل هذه الأفكار دفعت أحد الباحثين الى القول بأن إخوان الصفاء علويون وباطنيون وإسماعيليون ومعتزلة وفيثاغوريون وأفلوطينيون ومجوس^(٣) .

اتضح لنا أن من الباحثين من يقول أنهم معتزلة وبعضهم يقول بأنهم إسماعيلية ولكن أجمع أغلب الباحثين على إسماعيلية إخوان الصفاء • فهل نحكم على أن الإخوان

(١) محمد كامل حسين ، وثنية إخوان الصفاء ، مجلة الكاتب المصري ، المجلد السادس ، عدد ٢٤ سبتمبر ، ١٩٤٧ ، ص ٦٦٤ .

(٢) يوحنا قمير ، إخوان الصفاء ، منشورات دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦ ، ص ١٦ .

(٣) يُنظر ، د . جبور عبدالنور ، إخوان الصفاء ، ص ٢٦ .

إسماعيلية بناءً على ما قاله إجماع الباحثين من مستشرقين وعرب أو نقوم بمقارنة بين بعض نصوص رسائل الإخوان وما ورد في كتب الإسماعيلية . فإذا ثبت لنا أن الإخوان هم الإسماعيلية عندها نعرف السبب الذي أكد من أجله إخوان الصفاء محدودية عقل الإنسان إن معرفته نسبية وأن عقله قاصرٌ عن إدراك كثيرٍ من الحقائق التي يحتاج الى معرفتها من الإنسان المطلق الذي له القدرة على معرفة كل العلوم والمعارف والأخلاق وهذه بعض نصوص لإخوان الصفاء تبين أنهم شيعة إسماعيلية منها قولهم (ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ الرحيم محبة نبينا ، عليه السلام ، وأهل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين)^(٤) ومنها قولهم بالأبوة الروحانية إذ قالوا (وأعلم يا أخي بأن لكل نفس من المؤمنين أبوين في عالم الأرواح ، كما أن لأجسادهم أبوين في عالم الأجساد ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعلي رضي الله عنه:أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة،قال تعالى ﴿مَلَّةَ أَيِّكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٥) وهذه الأبوة روحانية لاجسمانية)^(٦) ومنها قولهم (وأعلم يا أخي أنا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة في فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه المدخل والمقدمات والأنموذج ، لكيما إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا ، وفهموا بعض معانيها وعرفوا

^(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ١٩٥ .

^(٥) سورة الحج ، آية ٧٨ .

^(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ١ ، ص ٢١٣ .

حقيقة ما هم مقرون به من تفضيل أهل بيت النبي ﷺ ، بأنهم خُزان علم الله ، ووارثو علم النبوات ، وتبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة ، والفهم والتمييز والبصيرة في الآفاق ، بما في أنفسهم من الآيات لقوم يوقنون ويعلمون أنه الحق من ربهم ، ولكيما لا يحتاجون الى تفسير المخالفين لكتب الأنبياء عليهم السلام (١) فضلاً عن النصوص التي أوضحوا فيها أنهم شيعة نجد لديهم نصاً يُبين ادعاءهم بالانتساب الى العلوية إذ قالوا (... إن قوماً من أشرار الناس جعلوا التشيع سترأً عما يحضرون من الأمرين عليهم بالمعروف الناهين لهم عن المنكر فيما يفعلون ، وذلك أنهم يركبون كل محذور ، ويتركون كل مأمور به ، وإذا نُهوا عن منكر فعلوه ، بارزوا بإظهار التشيع واستعادوا بالعلوية على من يُنكر عليهم أو ينهاهم عن مُنكر فعلوه ، ولبئس ما كانوا يعملون • ومن الناس طائفة يُنسيون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منا ، ويُسمون أنفسهم بالعلوية وما هم من العلويين) (٢) وفي نقدهم لبعض الفرق الشيعية يؤكدون مسألة ألا وهي مسألة الإمام المنتظر • فقد نقدوا من يقول أنه غائب من خوف أعدائه وإنما يقول إخوان الصفاء (كلاب هو ظاهر بين ظهرانيتهم يعرفهم وهم له منكرون) (٣) • إن ما أوردناه من نصوص شاهده على نسبتهم للإسماعيلية • وهناك أفكار عديدة تُعبر عن إسماعيلية إخوان الصفاء نذكر منها بعض المسائل على سبيل الإيجاز وليس على سبيل الحصر • منها قول إخوان الصفاء (وأعلم أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه أن لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد منهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين ... ومنهم طائفة من أولاد العلماء والفقهاء ... وقد ندبنا لكل طائفة منها أحد من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم وإلقاء النصيحة إليهم بالرفق

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ١٨٦ •

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ •

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ •

والرحمة والشفقة عليهم ...)^(٤) إن قول إخوان الصفاء هذا قريب من قول الإمام الفاطمي المعز لدين الله في كتابة المشهور المرسل الى حسن الأعصم قائد جيوش القرامطة (فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا ويدلون علينا ويأخذون بذمتنا ويذكرون رجعتنا وينشرون علمنا وينذرون بأسنا ويؤشرون بإمامنا)^(٥) ومن المسائل التي يشترك فيها إخوان الصفاء مع الإسماعيلية هي قولهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً (فأعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً ، وظواهر الأمور قشور وعظام ، وبواطنها لب ومخ ، وأن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس ، وله أحكام وحدود ظاهرة بينه يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخاص والعام ، ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون في العلم)^(٦) ومن الأفكار الإسماعيلية في فكر إخوان الصفاء قولهم (ويروى عن النبي ﷺ أنه قال من أخلص العبادة لله أربعين يوماً فتح الله قلبه وشرح صدره وأطلق لسانه بالحكمة ولو كان أعجمياً غلفاً)^(٧) فتأويل كلمة الأربعين تحتل المكان الأول في اعتقادات الإسماعيلية ، فأربعون يوماً يدل معناها بالتعريف الإسماعيلي الفلسفي الباطني على الأربعين حداً الذي تتكون منه الدعوى الإسماعيلية في كل عصر وزمان هذا من جانب ومن جانب آخر فإن معنى جملة (من أخلص لله العبادة أربعين يوماً فتح الله قلبه وشرح صدره) أنه يجب على كل من يرغب بالوصول الى المعرفة التي منها ينبثق فتح الصدور وشرح القلب وإطلاق اللسان بالحكمة والعبادة الفعلية الخالصة لله ، فالذي يريد الدخول الى هذه الدعوة يجب عليه أن ينضوي تحت لواء الدعوة الأربعين الذين تتألف

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(٥) عارف تامر ، جامعة الجامعة ، ص ٢١ ، كذلك يُنظر كتاب حقيقة إخوان الصفاء لعارف تامر ، ص ٢٠ .

(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٨ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

منهم الدعوة وأن يأخذ عنهم العلوم الإمامية العليا واحداً بعد الآخر بالترتيب الى تمام الأربعين وعندئذ يكون قد وصل الى معرفة العلوم الشرعية والحقيقية والناموسية^(١) ومن الأفكار التي يُشارك بها إخوان الصفاء الإسماعيلية هي حديثهم عن صدور الموجودات عن البارئ تعالى وقولهم أن أول موجود أوجده البارئ تعالى العقل الكلي وأنه جوهر روحاني بسيط وبعد العقل ، النفس الكلية التي هي صورة روحانية فاضت من العقل الكلي الذي هو أول موجود أوجده الله ، ومن النفس الكلية فاضت الهيولى الأولى ثم الجسم المطلق الذي هو صورة في الهيولى الأولى وهذا الجسم المطلق قبل الطول والعرض والعمق فصار جسماً ، والموجودات الجسمانية ومنها الأجرام الفلكية والأركان الأربعة الطبيعية ومنها المولدات الكائنات . كذلك في حديثهم عن صور الموجودات وأنها على الرغم من كثرتها فإنها تعود الى الله تبارك وتعالى إذ قالوا الموجودات كلها صور وأعيان غيريات أفاضها البارئ عز وجل على العقل الكلي الذي هو أول موجود أوجده البارئ وهو جوهر بسيط روحاني فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات قبل إخراجها ووضعها في الهيولى وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة ، بلا زمان كفيض الشمس نورها على الهواء وأن النفس قابله لتلك الصورة تارة ، وفائضة على الهيولى تارة ، كما يقبل القمر نور الشمس تارة ، ويفيض على الهواء تارة . وأن الهيولى قابلة لتلك الصور من النفس الكلية شيئاً بعد شيء على التدرج بالزمان ، كما يقبل الهواء نور القمر في وقت دون وقت ، ومن مسامتة دون مسامتة ، كما يقبل التلميذ من الأستاذ شيئاً بعد شيء^(٢) أما عن تتالي الموجودات في الحدوث فقد بينوا أن صور الموجودات يتلوا بعضها بعضاً في الحدوث والبقاء عن البارئ تعالى

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ .

الذي هو علتها الأولى ، كما يتلو العدد أزواجه وأفراده بعضها بعضاً في الحدوث والنظام عن الواحد الذي قبل الاثنين وأكدوا أن الألفاظ التي تطلق على الموجودات إنما هي ألقاب وسمات يُشار بها الى الصور ليميز بين إضافات بعضها الى بعض ، كما يميز بين الأعداد بالألفاظ . فالصورة الواحدة تارة تسمى هيولى وتارة تسمى جوهرية ، وتارة عرضيه ، وتارة بسيطة ، وتارة مركبة وتارة روحانية وتارة جسمانية وتارة علّه ، وتارة معلولة وما شابه هذه الألفاظ ، كما يسمى العدد الواحد تارة نصفاً وتارة ضعفاً وتارة ثلثاً ، وتارة ربعاً ، وتارة غير ذلك بإضافة بعضها الى بعض^(٣) هذه الأفكار التي قالها إخوان الصفاء هي الأفكار التي أكدها دعاة الإسماعيلية الذين دونوا الكتب الفلسفية إذ بحثوا هذا الموضوع بحثاً دقيقاً وفصلوه تفصيلاً بديعاً فما قاله الإخوان هذا هو ترتيب عالم الإبداع كما جاء برسائلهم ويقابل هذا العالم عوالم ثلاثة كل واحد منها ممثل للثنتين الآخرين وهم عالم الأجرام وعالم الأجسام وعالم الدين وقد تناول هذا الموضوع أغلب دعاة الإسماعيلية في مؤلفاتهم الفلسفية ومن هؤلاء الدعاة المؤيد في الدين الشيرازي ، وأبو يعقوب السجستاني^(١) ومنصور اليميني والقاضي النعمان بن

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .

(١) يقول السجستاني : إن الله أمر بخلق العالم (ويُسمى أمر الله تعالى ذكره ، بأسماء كثيرة منها العلم ، والكلمة ، والوحدة) فمعنى اسم العلم الواقع على أمره أن أمر الله لم يخالف علمه ولا علمه يخالف أمره ولا وقع بين ما علم من كيفية إبداع المبدعات وبينما أمر فعل بينونة كما يقع بين أوامر من دون المبدع . ومعنى اسم الكلمة الواقع على أمره لأن الكلمة مما تحمل على الاسم ليكون به قولاً مؤلفاً من اسم وكلمة فلما وضعت الكلمة بمعنى أمر المبدع فقد أمر المبدع جل جلالته أن تلحق بأمره كلمته كما تلحق بما دونه من المبدعين فهو أمره و المعنى أن الكلمة لا تتعدى الى ما فوق بل حلت محل أمره وتوجهت على اتحاد أمره به وهو السابق والمراد بالسابق العقل ومن دونه لم تتفصل الكلمة في باب التوجه فيلحق بكل مبدع من الكلمة على مقدار شرفه وسبقه وصفوته ... ومعنى الوحدة الواقعة على أمره معناها أن الله تعالى مقدر التوحيد وأن وحدته مزجت الأشياء دفعه واحدة .

حيون المغربي ، وأحمد حميد الدين الكرمانى^(٢) وأبو حاتم الرازى والنخشى والنسفى^(٣)

• هذه الأفكار التى أوردناها وبشكل موجز جداً تُعبر بلا شك عن إسماعيلية إخوان الصفاء ، وبما أنهم كذلك فقد أكدوا الرئيس الروحى أو الإمام الذى يُعدّ وجوده ضرورياً فى كل عصرًا وزمان ، أو بتعبير إخوان الصفاء الإنسان الكلى الذى يمتاز بالقدرة على معرفة كل العلوم والمعارف والأخلاق ، فتأكد إخوان الصفاء نسبية المعرفة الإنسانية لا يُعبر عن وجهة نظرهم بوصفهم أصحاب معرفة قدموا بأدلة عديدة ومقنعة محدودية المعرفة الإنسانية وحسب وإنما أرادوا أن يؤكدوا مسألة تتعلق بالجانب العقائدى ألا وهى حاجة الإنسان الى علم الإمام بوصفه عارفاً بكل العلوم وضروب المعرفة شتى فيستمد منه الإنسان ما لم يستطع معرفته لحكم إمكانياتها المحدودة على المعرفة •

يُنظر رسالة تحفة المستجيب • للداعى الأجل أبو يعقوب إسحاق السجستاني (السجزي) ضمن

كتاب خمس رسائل إسماعيلية ، تحقيق وتقديم عارف تامر ، ص ١٤٨ •

^(٢) يسمى الكرمانى ، خلق الله للعالم إبداعاً وأنه أبداع الوجود لا من شيء وإبداع الله للوجود يعبر عن

قدرة البارى جل وعلا • وكل هذه الكثرة فى الموجودات إنما تعود فى النهاية الى مصدره الوحدة

الذى أبداعها وهو البارى جل وعلا الذى لم يسبقه شيء فى الوجود وليس لوجوده عليه أوجدته وليس

هو فى مادة تعالى الله عن كل هذه الصفات • وصدر من الواحد المنبعث الأول وهو العقل الثانى

المسمى فى السنة الإلهية القلم وأنه فى الكمال كالأول وأنه لا جسم وليس فى جسم وأن وجوده لا

عن قصدٍ أول • أما عن الهولى فيذكر الكرمانى أنها فى السنة اللوح المحفوظ • يُنظر الداعى

أحمد حميد الدين الكرمانى ، راحة العقل ، تحقيق وتقديم د • محمد كامل حسين ، د • محمد مصطفى

حلمى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، مصر ، ص ٧٣ - ٧٤ •

^(٣) عارف تامر ، جامعة الجامعة ، ص ٣٣ •

المبحث الثالث

موقف إخوان الصفاء من الديانات والمذاهب والعلوم و نظرية الفيض عند إخوان

الصفاء وخلان الوفا

المطلب الأول

موقف إخوان الصفاء من الديانات والمذاهب والعلوم

لا يخفى على من قرأ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء أنهم تطرقوا الى كل العلوم في عصرهم والعلوم السابقة لعصرهم . ولكن الإخوان لم يكتفوا بعرض هذه العلوم من شرعية ووضعية ورياضية وعلوم فلسفية حقيقية وإنما نجد الإخوان قد كونوا لهم مذهباً جامعاً وفكراً اعتقادياً خاصاً بهم اعتنقوا من خلاله أفكاراً من مختلف الديانات القديمة ومن مذاهب مختلفة فضلاً عن ذلك أنهم وأن تكلموا عن الفلسفة الإغريقية وفلاسفتها إلا إن دورهم لم يقف عند عرض أفكار هؤلاء الفلاسفة وإنما نجدهم ضمنوا فكرهم الاعتقادي ، أفكاراً انتقائية إذ أخذوا من كل فلسفة ما يلائمهم فكونوا مذهباً فلسفياً قائماً على بعض أفكار فيثاغورس والفيثاغورية وأفكار أخرى أخذوها من سقراط وأفلاطون وأرسطو وإفلوطين ، وجعلوها أساساً بنو عليه فكرهم الاعتقادي ، وفي نهاية المطاف

ربطوا ما قاله فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وإفلوطين ، بالعلوم الإلهية التي هي أقصى غرض الإخوان وعدّوا ما قاله هؤلاء الفلاسفة من أقوى الشواهد على صحة مذهبهم وما يذهبون إليه . فضلاً عن ذلك نجد في مذهبهم أفكاراً أخذت من مختلف الأديان ولا سيما الديانات المجوسية القديمة فيذكرون فيها طرفاً من حكمة الفرس وفكرهم الاعتقادي ، مستشهدين بحكمائهم وما يحمله فكر هؤلاء الحكماء من اعتقادات تحمل في طياتها آراء واعتقادات لا تمت الى الإسلام في صلة وبالرغم من ذلك نجد أن إخوان الصفاء أخذوا بطرفٍ من هذه الاعتقادات وما تحويه من أفكار غنوصية^(١) من مانوية

(١) الغنوص : كلمة يونانية الأصل معناها العلم أو المعرفة ، غير إنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً خاصاً هو التوصل بنوعٍ من الكشف الى المعارف العليا أو هو تذوقها تذوقاً مباشراً بأن تلقى فيه إلقاءً . ثم أخذ مدلول الكلمة يتسع شيئاً فشيئاً حتى شمل تلك المذاهب الشرقية التي يتجسد فيها بجانب منهجها في المعرفة ، مجموعة الطلاسم والأسرار والسحر ، ويُعدّ هذا المذهب من أقدم المذاهب الفلسفية . أما المذهب الغنوصي الحقيقي الفلسفي فإنما نشأ على يد بارزيدس وفالنتينوس وغيرهما وقد قاموا بمزج المذاهب المختلفة من فارسية وسريانية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية بالدين المسيحي واليهودي . فضلاً عن انتشار مذاهب غنوصية متعددة لتقويض عقائد الإسلام ، وكان أشدها مجاهدة ومعاداة للإسلام ، غنوص المذاهب الفارسية الثنوية ولا سيما المانوية . وأثرت الغنوصية بدورها في طوائف فلسفية عديدة ومنها طائفة إخوان الصفاء . د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٤ ، ص ٤٤-٤٥ . أما اوليري ، فقد نظر الى الغنوص عند إخوان الصفاء فقال (والمذهب الذي تشتمل عليه رسائل إخوان الصفاء هو مذهب انتقائي Eclectic ، يوصف الإنسانية بأنها من أصل سماوي وإنها تسعى الى الرجوع الى الله والفناء فيه وذلك تلاشٍ يوصل إليه بالحكمة وذلك هو الغنوص Gnosis ، الذي قال به المؤلفون الغنوصيون والأفلاطونيون المحدثون) اوليري ، مسالك الثقافة الإغريقية ، عالي العرب . ترجمة د . تمام حسّان ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

وزرادشتية فضلاً عن الأفكار الهندية وأفكار أخرى أخذوها من الدين اليهودي والدين المسيحي وأفكار من الصابئة فضلاً عن الأفكار المأخوذة من الدين الإسلامي الحنيف فهم عندما وصفوا أنفسهم بسفينة النجاة نراهم يتكلمون عن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى (عليهم السلام) ومحمد ﷺ ويضعون الى جانب الأنبياء ، أفلاطون وعازيمون واليزدان و أهرمن • وهذه المسائل نجدها من خلال تتبع النصوص الآتية (فهل لك يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروج منه أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام ، فتنجو من طوفان الطبيعة قبل أن تأتي السماء بدخانٍ مبين ، وتسلم من أمواج بحر الهيولى ، ولا تكون من المغرقين ... أو هل لك يا أخي أن تنتظر معنا حتى ترى ملكوت السماوات التي رآها أبونا إبراهيم لما جن عليه الليل حتى تكون من الموقنين)^(٢) وقولهم (أو هل لك يا أخي أن تتم الميعاد ، وتجيء الى الميقات عند الجانب الأيمن حيث قيل يا موسى ، فيقضى إليك الأمر ، فتكون من الشاهدين ، أو هل لك يا أخي أن تصنع ما عمل فيه القوم كي ينفخ فيك الروح فيذهب عنك اللوم ، حتى ترى إلا يسوع عن ميمنة عرش الرب قد قرب مثواه كما يقرب ابن الأب ، أو ترى من حوله من الناظرين ... أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج في حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث في مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المقضية لا ممنوعاً

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل الصفاء ، ج ٤ ، ص ١٨ •

ولا مفقوداً ، وتكون من المقربين ، وفقك الله إيها الأخ البار الرحيم ، وجميع إخواننا لفهم هذه الإشارات والرموز ، وفتح قلبك وشرح صدرك ، وطهر نفسك ، ونور عقلك لتشاهد بعين البصيرة حقائق هذه الأسرار ، فلا تفرع من موت الجسد إذا فارقتة وفيه حياة النفس ، فتكون من أولياء الله الذين تمنوا الموت ، لا من توهم أنه منهم فقال ﷺ ﴿ قُلْ يَأَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٣) ...

أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهرمن حتى ترى اليزدان قد أشرق منه النور في فسحة أفريحون ... أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاذيمون ، حتى ترى الأفلاك التي يحيكها أفلاطون ، وإنما هي أفلاك روحانية لا ما يُشير إليه المنجمون . وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوي العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوي الهيولى من المصنوعات ، فإذا هي أفلاك روحانية محيطات بعضها ببعض (١) .

أن هذه النصوص خير شاهد على صحة ما قلنا من أنهم يضعون عاذيمون واليزدان وأهرمن وأفلاطون الى جانب الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام . ولنعد الآن الى أثر أفكار الفرس على الإخوان ، إذ يظهر ذلك من خلال حديثهم عن الحدود ومعرفة ما

(٣) سورة الجمعة ، آية ٦ .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٩ .

تدل عليه هذه الحدود^(٢) فضلاً عن ذلك نجدهم يستشهدون في رسائلهم بأبيات شعر فارسية^(٣) ونراهم أيضاً يستشهدون بقول حكيم الفرس بزرجمهر ، عندما تفكر في الأمور الغيبية وحاول الكشف عن الأمور الجزئية المُشكلة ، مثلاً لماذا فلان فقير وفلان غني ، ولماذا تقع المصائب على الأخيار ، ولماذا ييُسر الله تعالى أمور الأشرار ... الخ من المسائل المُشكلة . فأدرك هذا الحكيم أن من يحاول معرفة هذه المسائل من دون أن يهذب أخلاقه وقبل أن ينظر في العلوم والآداب والرياضيات ويبحث عن هذه المسائل التي أشكلت حتى على الخُذاق في الفلسفة والعلوم ، فعرف ، من يحاول ذلك سوف يقع في شكوك وحيرة عن عدالة الله تعالى ، فقال هذا الحكيم احتجاجاً على نفسه لعدم معرفة عللها وقد تبين له عدالة الله وأنه حكيمٌ عدلٌ ، فقال (إن مصائب العباد إذاً لعللٍ لا يعرفها)^(٤) فضلاً عن ذلك فأننا نجد في حديث إخوان الصفاء عن أثر الاعتقاد بالأخلاق وكيف تُبنى أخلاق الإنسان على أساس اعتقاده نجدهم يفضلون دين المجوس على دين اليهود^(٥) . أما عن أثر أفكار الهنود على إخوان الصفاء فيظهر هذا الأثر من خلال حديثهم عن كلام حكماء الهند عن البروج وما تدل عليه من الحدود حيث

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ ، ٣٤٩ .

(٣) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٥٠ - ٣٥١ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٥٠٧ - ٥٠٨ .

(٥) حول تفضيل الإخوان دين المجوس على دين اليهود ، يُنظر القصة المذكورة في الجزء الأول من

رسائلهم ، ص ٣٠٨ - ٣١٠ .

جعلوا فصلاً عن هذا الموضوع في رسائلهم^(٦) وفي حديث الإخوان عن بقاء النفس بعد فناء الجسد ، استشهدوا بما يعمله البراهمة في حرق الجسد بعد الموت واتخذوا ذلك دليلاً على أن الموت للجسد لا للنفس^(٧) ويشترك الإخوان مع الهنود في مسألة تقسيم الحيوان الى خمسة أجناس حسب عدد الحواس^(٨) .

أما عن الأفكار اليهودية في فكر الإخوان فأنا نجد ترديد إخوان الصفاء لبعض أفكار اليهود ولا سيما التي تتعلق بخلق آدم عليه السلام ، فقد خصصوا فصلاً عن كيفية خلق آدم كما وجد في بعض كتب بني إسرائيل ، إذ ورد أن الله ، ركب جسد آدم من رطب ويابس وحر وبارد فقد خلقه من تراب وماء ونفخ فيه نفساً وروحاً . وبالنفس جعله يسمع ويُبصر ويشم ويذوق ويلمس ويحس ويأكل ويشرب وينام ، ومن النفس تكون الحدة والشهوة واللعب واللهو ... الخ من الأفعال . وبالروح يعقل ويفهم ويدري ويتعلم ويستحي ويحلم ، ومن الروح يكون حلمه ووقاره وعفافه وحيأؤه وبهاؤه وفهمه وتكرمه ... الخ من الصفات الحميدة . وجعل الله تعالى قوام جسد آدم ، يقوم على أربع ملاك ولا تقوم واحدة منهن إلا بالأخرى ، وهي المُرّة السوداء ، والمُرّة الصفراء ، والدم ، والبلغم

^(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٥٠ - ٣٥١ .

^(٧) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٥ .

^(٨) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٤٥٠ . كذلك يُنظر جعفر آل ياسين ، في رحاب

إخوان الصفاء، ص ١٤

، ثم أسكن بعضها في بعضٍ فجعل مسكن اليبوسة في المرة السوداء والحرارة في المرة الصفراء والرطوبة في الدم والبرودة في البلغم ونسبة كل واحدة في الجسم ربعاً فإن زادت أو نقصت أصاب الجسد السُّقم • وذكروا أن الله تعالى علم آدم كيفية زيادة الناقص وإنقاص الزائد كي يحافظ على صحة الجسم وأن الله تبارك وتعالى جعل هذه الأشياء ، تنطبق على كل بني آدم ، وهذه الأخلاط التي رُكب منها الجسد أصبحت فطراً وأصولاً تُبنى عليها أخلاق بني آدم وبها توصف ، فمن التراب العزم ومن الماء اللين ومن الحرارة الحدة ومن البرودة الأناة • فإن مالت به اليبوسة وأفرطت ، كانت عزمته قساوة وفضاضة ، وإن مالت به الرطوبة ، كان لينه توائماً ومهانة ، وأن مالت به الحرارة كانت حدته طيشاً وسفاهة ، وإن مالت به البرودة كانت أناته ريثاً وبلاده ، وإن اعتدلت وكنَّ سواءً ، اعتدلت أخلاقه واستقام أمره • وتكلموا بعد ذلك عن كيفية معالجة الإنسان إذا غلبت عليه أحد هذه الأخلاق (أخلاق النفس) وأن علاجها يكون بمقابلتها بأخلاق الروح كمقابلة الحدة بالحلم ، واللعب بالحياء^(١) ... الخ من الأخلاق •

وفي حديث إخوان الصفاء عن مسألة بقاء النفس بعد فناء الجسد نجدهم يذكرون موقف موسى عليه السلام ، من المرتدين عن عبادة الله ، الذين عبدوا العجل في أثناء غيبته ، وكيف طلب منهم أن يتوبوا الى الله ، ويقتلوا أنفسهم وذلك لأن هذا العمل فيه صلاح

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ ، ٣٠٢ •

لأنفسهم وصلاح للدين ، كذلك ذكروا ما عمله السحرة الذين تحملوا الصلب والطعن من فرعون لأنهم آمنوا لموسى وعلموا أن الفناء للجسد لا للنفس (٢) . هذه بعض الأفكار التي أخذها الإخوان من الدين اليهودي أوردناها بشكلٍ موجز .

أما عن الأفكار المسيحية في فكر الإخوان فتتمثل في وصفهم المسيح عليه السلام ، بأنه ابن الرب ، وهذا نجده بقولهم (أو هل لك يا أخي أن تصنع ما عمل فيه القوم كي يُنفخ فيك الروح ... حتى ترى إلا يسوع عن ميمنة عرش الرب قد قرب مثواه كما يقرب الابن الأب) (٣) كذلك يشترك الإخوان مع المسيحيين بمسألة الزهد والتهاون في أمر الجسد (٤)

أما عن الأفكار التي يشارك بها الإخوان ، الصابئة فهي جعلهم هرمس الذي يُعد إله الخير في عقيدة الصابئة ، نبياً من الأنبياء وأطلقوا عليه أسم إدريس النبي (٥) وجعلوا له الدور البارز في حل المشاكل التي وقعت بين الجن وبني آدم نتيجة حقد بني آدم على الجن لأنهم سبب خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أحتال إبليس عليهما وجعلهما يقتربان من الشجرة التي نهاهم عنها الله تبارك وتعالى . فاستمرت هذه العداوة الى أن بعث الله إدريس النبي عليه السلام ، وهو كما يقول إخوان الصفاء ، هرمس بلغة

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٢٦- ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٥) د . جبور عبدالنور ، معالم الوثنية في رسائل إخوان الصفاء ، مجلة الكاتب المصري ، المجلد

السادس ، العدد ٢١ يوليو ، ١٩٤٧ ، ص ٢٦ .

الحكماء ، فأصلح بين الجان وأولاد آدم^(١) ، ولم يقف إخوان الصفاء عند هذا الحد بل نفوا النسب الإغريقي لفيثاغورس وعدّوه رجلاً من أهل حران وهذا ما نجده بقولهم (أعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروحٍ منه أن فيثاغورس كان رجلاً من أهل حران)^(٢) ومن الأفكار التي يشترك فيها الإخوان مع الصابئة هي اعتقادهم بتأثير السيارات في عالم الكون والفساد ، فلشمس وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد والقمر أمزجة وأفاعيل^(٣) ويشتركون أيضاً مع الصابئة في مسألة السرية بمعتقداتهم إذ لا يصرحون بها إلا لمن كان منهم . كذلك يشتركون مع الصابئة في مسألة تأكيدهم التعاون فيما بينهم والتضحية بالنفس من أجل الجماعة^(٤) وفي تقسيم إخوان الصفاء للعبادة الى شريعة ، وفلسفية ، نجد أفكاراً يشاركون فيها الصابئة . فإخوان الصفاء قالوا بأنهم أولى الناس بهما أي العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية . وفي حديثهم عن العبادة الفلسفية تكلموا عن أربعة أعياد فلسفية تقابل أعياد المسلمين في العبادة الشرعية . فالعيد الأول يوم نزول الشمس برج الحمل لمجيء الربيع وهو عيد فرح وسرور^(٥) والعيد الثاني يوم نزول

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٢ / ٢٣١ ، كذلك ١ / ٢٢٥ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٠٠ .

(٣) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ،

٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٤) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٥ .

(٥) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٦٦ .

الشمس أول السرطان ، والعيد الثالث يوم نزول الشمس أول الميزان ودخول الخريف ، والعيد الرابع يوافق يوم رجوع الشمس الى برج الحمل بعد ذهاب الشتاء وهو يوم الكآبة والحزن والرجوع الى كهف التقية والاستتار^(٦) وذكرنا فيما سبق أن الإخوان بتقسيمهم العبادة الى شريعة وفلسفية نجد لديهم أفكاراً أخذت من الصابئة وهذا يتضح من خلال حديثهم عن العبادة الشهرية ، ففي كل شهر من شهور السنة اليونانية ثلاثة أيام في كل شهر ، يومٌ في أوله ويوم في وسطه ويوم في آخره . فهم في حديثهم عن هذه الأيام يخلطون بين تعاليم الإسلام وأفكار الفلاسفة ، ويخلطون بين تعاليم الإسلام ومعالم الوثنية ويظهر أثر الصابئة فيهم ، فاليوم الأول من الشهر يقول إخوان الصفاء ، يجب على من أراد الاقتداء بهذه السنة أن يتطهر ويتبخر ويؤدي الصلاة المفروضة في شريعة الناموس . فإذا انقلب من محراب صلاة العشاء الآخرة يجب عليه أن يجلس ، ويسبح الله ويقدهه ويهلله ويكبره الى أن يمضي من الليل الثلث الأول ثم يقوم ويجدد الوضوء ويسبغ الطهارة ليكون طهوراً على ظهوراً ونوراً على نور ويبرز من بيته الى أن يحصل تحت السماء وبحذاء الجدي وهو النجم الذي يهتدى به ، فيتأمل الكتاب المبين ويتدبر آياته ويرى الملكوت دائماً وهو يسبح الله ويقدهه بحيث لا يترك التكبير والتهليل ليكون من الذين قال عنهم الله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٧﴾

ولا يزال كذلك حتى يذهب من الليل الثلثان فيكون الثلث الأول قياماً لعبادة الناموس ،
والثلث الثاني قياماً في التفكير بالملكوت^(١) فإذا زال أوان الثلث الأوسط هبط الى الأرض
ساجداً بتذلل وخضوع لبارية ، فلا يزال كذلك ما قدر عليه ثم يرفع رأسه ببكاء واستغفار
وتوبة واستعبار ، فيعدد ذنوبه على نفسه ، وينوي التوجه بحسناته وصالح أعماله ويدعو
بالدعاء الأفلاطوني ، والتوسل الإدريسي ، والمناجاة الأرسطاطاليسية المذكورة في كتبهم
فلا يزال كذلك حتى يبدو الفجر وعندها يتوضأ ويرجع الى محرابه فيصلي صلاة الفجر
ويجلس حتى طلوع الشمس وعند طلوعها يذبح بيده إن كان ممن قد تعودوا على ذلك
مما حلل الله ، ويأمر بإصلاح ما كان من الطعام ثم يأذن بأهله وإخوانه بالدخول عليه
ويشاركونه في تناول الطعام وبعد حمد الله وشكره ، يُخرج إليهم من الحكمة بحسب ما
يوجبه الزمان ويسعه المكان ويقضون يومهم الى وقت العشاء وبعد ذلك ينصرفون الى
منزلهم ويتصرفون في شؤون معاشهم • الى اليوم الثاني وهو كما يسمونه إخوان
الصفاء ، يوم ليلة البدر إذا استكملت استدارته وتمت أنواره فيه ، في تلك الليلة وصبيحة

^(٧) سورة آل عمران ، آية ١٩١ •

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٦٣ •

ذلك اليوم يفعل كما فعل في اليوم الأول وأزيد قليلاً . وحدد اليوم الثالث بأنه يوم

الخامس والعشرين من شهره بينه وبين أول الشهر الجديد المقبل خمسة أيام^(٢) .

اتضح لنا من حديث الإخوان عن هذه الأيام أنهم مزجوا فيها بين طقوس الإسلام من

صلاة وتلاوة القرآن والتهليل والتسبيح والتفكير في خلق الله ، وأفكاراً فلسفية وأخرى أخذت

من الصابئة ، هذه الأفكار وغيرها جعلت الآخرين ينتقدونهم ويشكون في أمر اعتقادهم ،

ويتهمونهم بعدم مراعاة أركان الإسلام . وهذا الحريري يخاطب المقدسي قائلاً له (فإنك

من أهل الإسلام بالهدى والجبلة والمنشأ والوراثة ، فما بالنا لا نرى واحداً منكم يقوم

بأركان الدين ، ويتقيد بالكتاب والسنة ويراعي معالم الفريضة ووظائف النافلة)^(٣) وإن

أقوال إخوان الصفا هذه التي مزجوا فيها بين تعاليم الإسلام الحنيف والأديان الأخرى

وربط الفلسفة بالدين لم تلقى استحسان عند أهل المذهب السني الحنيف كما يقول هنري

كوربان بأن الخليفة المستجد ، أمر في عام (٥٥٤ هـ - ١١٥٠ م) بأن تُحرق

رسائل الإخوان جميعاً ، الموجودة منها في المكتبات الخاصة أو العامة مع مؤلفات ابن

^(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ .

^(٣) ١ الإمتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدي ، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ) ،

تصحيح وشرح أحمد أمين ، أحمد الزين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢

، ١٤ / ٢ .

سينا^(٤) فضلاً عن إن الأفكار التي يشارك بها إخوان الصفاء ، الصابئة دفعت أحد

الباحثين الى القول بأن إخوان الصفاء هم من الصابئة^(٥) .

ولكن وجود شبهه مع أفكار الصابئة لا يُعد دليلاً قاطعاً وحجةً دامغةً على أن الإخوان

صابئة . وإنما السبب الذي جعل من الإخوان يأخذون أفكاراً من مختلف الأديان هو

أنهم يرون وحدة الأديان على الرغم من تعدد الشرائع ، وأن الأنبياء عليهم السلام ، لا

يختلفون بظاهر أو باطن من الدين ولا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سراً وعلانية ، إذ

قالوا في ذلك (أعلم أن الأنبياء عليهم السلام لا يختلفون من الدين سراً وعلانية ولا في

شيء ألبته ، كما قال تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا

وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(١) (٢) والأنبياء جميعهم

يشترون في الاعتقادات والخصال نفسها ، ومن الاعتقادات التي يشترك فيها الأنبياء ،

الذين هم واضعون للشرائع ، وهذه الاعتقادات يؤمن بها كل نبي من أنبياء الله تعالى

وهي ما يأتي : -

^(٤) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٢١٣ . يُنظر كذلك جورج طرابيشي ، معجم

الفلسفة ، ط ١ ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٧ ، ص ٤٢ .

^(٥) د . جبور عبدالنور ، معالم الوثنية في رسائل إخوان الصفاء ، مجلة الكاتب المصري ، المجلد

السادس ، العدد ٢١ يوليو ، ١٩٤٧ ، ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

^(١) سورة الشورى ، من الآية ١٣ .

^(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٨٦ .

١- يجب أن يرى ويعتقد في نفسه علماً يقينياً ، أن للعالم بارئاً حياً حكيماً خالقاً قديراً قاهراً مريداً ، وهو علّه لجميع الموجودات ومالكها ومتصرفها حسب ما يليق بواحدٍ واحدٍ منها^(٣) .

٢- أن يرى ويتصور موجودات عقلية مجردة من الهيولى ، كل واحد منها قائم بنفسه ، متوجه نحو ما نصب له من أمره ، وهم ملائكة الله تعالى ، وخالص عبادة فيهم تقع المراسلة والوحي والأنباء ومن جهتهم يحصل التأييد^(٤) .

٣- أن يرى ويعتقد موجودات نفسانية مجردة من الأبدان تارة ومستعملة لها تارة أخرى ومتعلقة بها تارة ، وإنها نازلة في جثث الحيوانات حسب ما يليق بواحدٍ واحدٍ منها .

٤- أن يرى أن بمفارقتها الجثث لا تبطل ذاتها ، وخروجها من الأجساد والحس لا يخرجها من قدرة الباري سبحانه وتعالى .

٥- أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها لا يُصلحها ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهالتها .

٦- أن يرى أن الباري تعالى ، إذ أمر الناس أمراً مكنهم منه وأزاح عنهم فيه فمنهم طائع لأمره ومنهم راكبٌ نهيه .

(٣) المصدر والصفحة نفسها .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٣٠ .

٧- إن الله جعل لكل صنف من أصناف الطاعات والمعاصي جزءاً من الثواب والعقاب

ويُعلم المأمورين والمنهيين عنه أنه إذا ما أتوه على بصيرة أوجب الأجر وقطع العذر

•

٨- أن يرى أن لهم معاداً فيه مجازون بما أسلفوا من خيرٍ وشرٍ وعُرفٍ ونُكرٍ ، وأنه قد

جعل لكل واحد تمهيدٍ مثواه وإصلاحٍ مأواه ، فإن أحسن فلنفسه وإن أساء فعليها وما

ربك بظلامٍ للعبيد^(٥) .

٩- أن يرى أن الدعاء إلى الله تعالى أولى بالثواب ، وأرفع درجة عند المآب .

١٠- أن يرى أن الدعاء إلى الله تعالى ، هم أعلى الناس درجةً ، وأرفعهم منزلةً ،

وأشدّهم في الدعاء إلى الله تعالى حرصاً ، وأكثرهم فيه درباً وأوسعهم علماً ،

وأعظمهم على الناس نعمة^(٦) .

١١- يجب على واضع الشريعة الذي تحققت هذه الآراء في نفسه وأصبح وكأنه

يشاهدها بعين اليقين أن يدعو الناس إلى اعتقاده ويجتهد في إنبائهم فيُعبر عنها

للخاصة ويرمز في تعبيره للعامة بالألفاظ المشتركة والمعاني المحتملة للتأويلات بما

يعقله الجمهور وتقبله نفوسهم^(١) .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

(٦) المصدر نفسه ، ١٣٢ .

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٣٢ - ١٣٣ .

١٢- يجب أن يعتقد صاحب الشريعة أن من أقرب القربات الى الله تعالى ، وأبلغ طلب لمرضاته ، بذل المال والنفس والأهل في إقامة الشريعة وتقويمها وإظهارها ، وأن الذي جعل من جسده قُربان في نصرة الشريعة فإن تلك النفوس بعد مفارقة جسدها تبقى مجردة من الهيولى وتعلو رتبها فوق سائر النفوس من أبناء جنسها وترتفع درجتها وتشرف هي على النفوس المتجسدة المستعملة تلك الشريعة ويكون تصرفها وتحكمها على تلك النفوس كتصرف رؤساء أهل المدينة في أملاكهم وغلماهم وإنما تنال بتلك اللذة والسرور والفرح^(٢) .

أذن يشترك الأنبياء عليهم السلام ، في هذه الاعتقادات التي عدّها إخوان الصفاء خير دليل على وحدة الاعتقاد عند الأنبياء ، فضلاً عن أن هناك خصالاً فطرية يشترك فيها كل الأنبياء وحدودها باثنتي عشرة خصلة هي عينها الخصال التي أكد الفارابي ضرورة توافرها بحاكم المدينة الفاضلة^(٣) .

فوحدة الاعتقاد عندهم ووحدة الخصال ووحدة الدين هي مسائل يشترك فيها الأنبياء كافة ، أما الاختلاف بين الديانات ، فأخوان الصفاء يرون إن الاختلاف في الشرائع وليس في الأديان ، وذلك على أساس أن الشرائع هي أوامر ونواهٍ وحدود وسُنن . ومسألة تعدد

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .

(٣) يُنظر أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وشرح إبراهيم جزيني ، دار القاموس الحديث ، بيروت ، ص ١٠٣ - ١٠٤ . يُنظر كذلك رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٢٨ - ١٣٠ .

الشرائع لا تضر ما دام الدين واحداً ، فالأنبياء هم أطباء النفوس واختلاف شرائعهم عائد لاختلاف الأمراض التي يقومون بمعالجتها ، فالأمراض التي تعرض للنفوس عند أهل كل زمان هي اعلال مختلفة من الأخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتركمة ، وبذلك يعود تعدد الشرائع واختلافها لكون كل شريعة في زمانها هي العلاج لتلك الأمراض والأسقام ، فشريعة نوح في زمانه ، وشريعة إبراهيم بعده في زمان آخر وقوم آخرين ، وشريعة موسى في زمانٍ وقوم آخرين وشريعة المسيح كذلك ، وشريعة سيد الأنبياء محمد في زمانٍ وقوم آخرين . فعلى الرغم من تعدد شرائع الأنبياء عليهم السلام ، فإن الدين واحد^(٤) أذن أكد الإخوان وحدة الدين على الرغم من تعدد الشرائع واختلافها . فوحدة الدين عندهم هي التي جعلتهم يأخذون أفكاراً من الديانات الأخرى من مجوسية ، وهندية ، ويهودية ، ومسيحية ، ومزجها مع معتقدات الإسلام ، فهذه الفكرة هي التي جعلتهم ينطلقون بالقول بأنهم لا يعادون مذهباً من المذاهب لكون مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ظاهرها وباطنها جليها وخفيها ، ما دامت هذه الديانات والمذاهب كلها تعود لمبدأ واحد وعلّة واحدة .

وبعد أن بينا موقف الإخوان من الأديان وعرفنا سبب قولهم بوحدة الأديان ، نودُ أن نبين موقفهم من أفكار الفلاسفة وعلّة ربطهم الفلسفة بالدين . ولنبدأ بالفيتاغورية ونقارن بين

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٨٧ .

أفكارها وأفكار الإخوان • الفيثاغورية نحلة دينية ومذهب فلسفي عُنيت بالرياضة
والموسيقى والفلك والهندسة والطب وحاولت إصلاحاً اجتماعياً ، وسياسياً^(١) ، وجمعية
إخوان الصفاء تُشارك الفيثاغورية في هذه المسألة ، فهي جمعية دينية ومذهب فلسفي ،
اهتمت بالرياضيات والموسيقى والهندسة ، ولا يُخفى لمن اطّلع على رسائلهم بأنهم كانوا
يحاولون إنشاء مدينة فاضلة • ومن المسائل التي يشترك فيها الإخوان مع الفيثاغورية
هي أن أعضاء الجمعية الفيثاغورية لم يكونوا على رتبة واحدة ودرجة واحدة ، فمنهم
السماعون ، ومنهم من هو أرقى رتبة من أولئك ومنهم الخاصة المنتقون ، وهم أقرب
روحاً وعملاً الى أستاذهم الذي علمهم السرّ وفتح لهم السبيل^(٢) ولم يكن الأفراد في
جمعية إخوان الصفاء على مستوى واحد وإنما قسموهم الى أربع مراتب حسب العمر
وحسب صفاء جوهر النفس وسرعة القبول وجودة التصور ، وأن أفضل المراتب هم
أصحاب المرتبة الرابعة^(٣) ، وكما إن الفيثاغورية لم تتعصب لديانة بعينها وإنما أخذت
من كل ديانة بطرف ، فقد أخذ فيثاغورس من طقوس بابل ومصر وتراقيا وعقائد اليونان
والأورفية ، نجد أن إخوان الصفاء لم يتعصبوا لعلم من العلوم أو مذهب من المذاهب^(٤)

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦ •

(٢) جعفر آل ياسين ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، ص ٤٤ •

(٣) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٥٧ - ٥٨ •

(٤) د. ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها على مفكر الإسلام ، ص ٣٧٢ •

كذلك يُنظر رسائل إخوان الصفاء ٤ / ١٦٧ •

ومن المسائل الأخرى التي يشارك فيها الإخوان ، الفيثاغورية هي مسألة كتم أسرارهم^(٥) وتأكيد الزهد وتطهير النفس^(٦) والفيثاغورية اهتمت بالرياضيات إذ كان غرضها من الاشتغال بها هو مساعدة النفس في التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من ادراك البدن ، من حيث أن الفكر الرياضي يُعد نوعاً من التجريد العقلي الذي ينصب في دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها^(٧) كذلك جعل إخوان الصفاء من العلوم الرياضية وسيلة لمعرفة جوهر النفس التي تُعد أول درجة من درجات النظر في العلوم الإلهية التي تُعد الغرض الأقصى من خوض الحكماء والفلاسفة بالعلوم الرياضية^(٨) .

ومن الأفكار التي يشترك فيها إخوان الصفاء مع الفيثاغورية هي قول الفيثاغوريين بأن لحركات الأفلاك نغمات وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات ، وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتها ، كما تتفاوت في العود سرعة

^(٥) يبدو أن كتم الفيثاغوريين لأسرارهم يمثل المرحلة السابقة على تولي فيثاغورس وجماعته الحكم في مدينة كروتونا . ينظر مثلاً كريم متى ، الفلسفة اليونانية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧١ ، ص ٨٥ .

^(٦) د . ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية ، ص ٣٧٢ .

^(٧) د . محمد أبو ريان ، تأريخ الفلسفة من طاليس الى أفلاطون ، ١ / ٦٣ .

^(٨) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ص ٧٥ - ٧٦ .

الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود وأن كنا لا نشعر بها فذلك لأننا نحسها باتصال ، والصوت لا يُشعر به إلا بوجود السكوت^(١) كذلك ذهب إخوان الصفاء الى نفس ما ذهب إليه الفيثاغورية ، من أن لحركات الأفلاك أنغاماً وأضافوا الى ذلك أن سكان الأفلاك يسمعون هذه النغمات لكونهم ملائكة ، وهذا نجده بقولهم (أعلم يا أخي أيدك الله ، وإيانا بروحٍ منه أنه لو لم يكن لحركات أشخاص الأفلاك أصوات ولا نغمات ، لم يكن لأهلها فائدة من القوة السامعة الموجودة فيهم ، فأن لم يكن لهم سمع فهم صم بكم عمي وهذه خصال الجمادات)^(٢) وعلى أساس أن سكان الأفلاك هم الملائكة فثبت لهم السمع حيث قال الإخوان (وقد قام الدليل وصح البرهان بطريق المنطق الفلسفي أن أهل السماوات وسكان الأفلاك هم ملائكة الله ، وخالص عبادة يسمعون ويبصرون ويعقلون ويقرأون ويسبحون الليل والنهار لا يفتررون وتسبيحهم ألحان أطيّب من قراءة داود للزبور في المحراب ونغمات أذ من نغمات أوتار العيدان في الإيوان العالي)^(٣) .

ونجد إعجاب الإخوان بفيثاغورس في قولهم إن فيثاغورس الحكيم لما صفت نفسه من ادران الشهوات الجسمانية ولطفت نفسه بالأفكار الدائمة ، وبالرياضيات العددية

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٢٠٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

والهندسية والموسيقية فسمع بصفاء نفسه صوت نغمات الأفلاك^(٤) كذلك يشترك الإخوان مع الفيثاغورية في مسألة ربط أصل الوجود بالعدد ، ففيثاغورس نظر للموجودات على إنها أعداد أو أشياء تحاكي الأعداد وهذه الأعداد لا تفارق الأشياء بل متحدة بها ، لذا فالعالم كله توافق عدد ونغم^(٥) ، أما عن ربط الإخوان ، الموجودات بالعدد فقد قالوا : (وأعلم يا أخي بأنك إذا تأملت ما ذكرنا من تركيب العدد من الواحد الذي قبل الاثنين ، ونشؤه منه وجدته من أدل الدليل على وحدانية الباري ، جل ثناؤه ، وكيفية اختراعه للأشياء وإبداعه لها • وذلك أن الواحد الذي قبل الاثنين وأن كان منه يتصور وجود العدد وتركيبه فهو لم يتغير عما كان عليه ، ولم يتجزأ ، كذلك الله ﷻ ، وأن كان هو الذي اخترع الأشياء من نور وحدانيته قبل اختراعه وإبداعه لها)^(٦) وإن نسبة الله ، من الموجودات كنسبة الواحد من العدد ، كما أن الواحد أصل العدد ومنشؤه وأوله وآخره ، وكما أن الواحد لا جزء له ولا مثل له ، وكما أن الواحد محيط بالعدد كله ، كذلك الباري هو علّة الوجود ولا مثل له ولا جزء له ولا شبه له في خلقه وهو عالمٌ بالأشياء كلها^(٧) .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ •

(٥) د • جعفر آل ياسين ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى أفلاطون ، ص ٤٥ •

(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٥٤ •

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٥ •

• أما عن الأفكار الأفلاطونية وأثرها في فكر الإخوان فأننا نجد لها واضحة في رسائلهم .
• وقبل الحديث أن أثر أفلاطون ، سوف نشير الى مكانة أستاذه سقراط ، عند الإخوان .
ففي حديثهم عن بقاء النفس بعد فناء الجسد نراهم قد ذكروا ما حدث لسقراط عند شربه السم (ومما يدل على أن الفلاسفة والحكماء المتألهين كانوا يرون هذا الرأي ويعتقدونه تسليم سقراط جسده للتلف وتناوله شربة السم اختياراً منه ...)^(١) فكان سقراط في منظور الإخوان هو ذلك الحكيم المتأله الجليل الذي جعل من نفسه قرباناً من أجل الحكمة .

• أما عن الأفكار الأفلاطونية وأثرها في إخوان الصفاء ، فالإخوان في صدد حديثهم عن الموضوع نفسه أي بقاء النفس بعد فناء الجسد إذ قالوا (ومما يدل على أن أفلاطون حكيم اليونان كان يرى هذا الرأي ويعتقده ، قوله في بعض حكمته (لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير ، لكانت الدنيا فرصة الأشرار ...))^(٢) وفي الوقت الذي أكد فيه أفلاطون مسألة عشق الخير لذاته نجد الإخوان يقولون (وقد قالت الحكماء الفلاسفة بأن كل شيء يُراد فهو من أجل الخير ، والخير يُراد من أجل ذاته ، والخير المحض السعادة والسعادة تُراد لنفسها لا لشيء آخر)^(٣) كذلك نجدهم يشتركون مع أفلاطون في

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٣٥ .

^(٢) المصدر والصفحة نفسها .

^(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣١٧ . يُنظر د . ناجي التكريتي ، الفلسفة

الأخلاقية ، الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٢ .

مسألة أن النفس جوهره سماوية وعالمها عالم روحاني وأن النفس هي المدبرة للجسد وهي خالدة ، وأنها متى ما استيقظت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وأبصرت ذاتها فأنها سوف تشتاق الى عالمها الروحاني وعندها تزهد بالجسد وتتمنى الموت^(٤) وأفلاطون قسم قوى النفس الى ثلاث ، الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة ، وأن هذه الأسماء تقع على نفسٍ واحدةٍ حسب أفعالها المختلفة وذلك أنها إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو سُميت نباتية شهوانية ، وإذا فعلت الحس والحركة سُميت حيوانية غضبية وإذا فعلت النطق والتمييز والروية والفكر سُميت ناطقة^(٥) ونجد الإخوان يقسمون قوى النفس الى نباتية شهوانية وحيوانية غضبية وعاقلة ناطقة وأضافوا أفعالاً منسوبة منها الى العاقلة الحكمية ، ومنها ما هي منسوبة الى النفس الناموسية الملكية^(٦) ومثلما أكد أفلاطون خضوع القوة الشهوانية للغضبية وخضوع الغضبية للقوة العاقلة نجد الإخوان يؤكدون خضوع النباتية للحيوانية والحيوانية للعاقلة والعاقلة للناموسية وخضوع الناموسية للملكية^(٧) .

وكما أكد أفلاطون في الجمهورية التخصص بالعمل نجد الإخوان أكدوا أيضاً هذه المسألة ، إذ جعلوا لكل طبقة من أفراد جمعيتهم أعمالاً خاصة بهم كأرباب الصنائع

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٨٤ - ١٨٥ . يُنظر الفلسفة الأخلاقية

الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .

(٥) د . ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٤ .

(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣١٣ .

(٧) د . ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٤ .

وذوي السياسة وذوي السلطان والإلهيين^(٨) وأفلاطون تكلم عن دور الموسيقى في تهذيب النفس ودور الألحان وأثرها في نفس المستمع فبعضها تتفق مع الدناءة والسفاهة والجنون ونحوها من الرذائل . ومن الألحان ما هي خلاف ذلك فتؤدي الى الهدوء ، وبعضها يُثير الشجاعة . كما أكد أفلاطون دور الموسيقى في تغيير قساوة القلب^(٩) . نجد الإخوان تكلموا المسائل نفسها التي تطرق إليها أفلاطون ، فعن تأثير الموسيقى في نفوس المستمعين ، قالوا (أعلم يا أخي ... بأن كل صناعة تعمل باليدين ، فإن الهيولى الموضوعة فيها إنما هي أجسام طبيعية ، ومصنوعاتها كلها أشكال جسمانية ، إلا الصناعة الموسيقية فإن الهيولى المصنوعة فيها ، كلها جواهر روحانية ، وهي نفوس المستمعين ، وتأثيراتها فيها مظاهر كلها روحانية أيضاً)^(١) أما عن تأثير الألحان فقالوا (إن ألحان الموسيقى أصوات ونغمات ، ولها في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصُّناع في الهيوليات الموضوعة في صناعتهم ، فمن تلك النغمات والأصوات ما يحرك النفوس نحو الأعمال الشاقة والصناعات المتعبة ... ومن الألحان والنغمات أيضاً ما يُسكن سورة الغضب ويحلُّ الأحقاد ويوقع الصلح ، ويكسب الألفة والمحبة ...)^(٢) ومن

^(٨) أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت ، لبنان ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٩٠ . كذلك ينظر الرسائل ٤ / ١٧٥ .

^(٩) يُنظر جمهورية أفلاطون ، ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٥ .

^(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ١ ، ص ١٨٣ .

^(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

الأفكار التي يشترك فيها الإخوان مع أفلاطون هي ما قالوه في ماهية العشق ، فذكروا قوى النفس الثلاث ومعشوقاتها وهو التقسيم نفسه الذي قال به أفلاطون إذ قالوا (وأعلم يا أخي أن النفوس المتجسدة لما كانت ثلاثة أنواع كما قالت الحكماء والفلاسفة صارت معشوقاتها أيضاً ثلاثة أنواع • فمنها النفس النباتية الشهوانية وعشقها يكون نحو المأكولات والمشروبات والمناكح • ومنها النفس الغضبية الحيوانية ، وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الرياسة • ومنها النفس الناطقة ، وعشقها يكون نحو المعارف واكتساب الفضائل)^(٣) وفي تدرج إخوان الصفاء في أنواع المحبوبات أشبه بتدرج أفلاطون ، فعند الإخوان أول المحبوبات محبة الحيوانات التي تتجه نحو الزواج والسفاد وبقاء النسل ، ومنها محبة الرؤساء للرياسات ... ومنها محبة الصناع والصانع لصنعتهم والتجار لتجارتهن ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم ، ووصف الآداب وتعليم الرياضيات والبحث عن الغوامض^(٤) ومثلما أكد أفلاطون أن الحُب يجب أن لا يمسه جنون أو أن يقوم على أساس ممارسات لا تليق بالحب الحقيقي بين المحبين وأن

^(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ٢٧٢ • يُنظر د. ناجي التكريتي ،

الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٦ •

^(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ٢٧٨ • يُنظر د. ناجي التكريتي ، الفلسفة

الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٧ •

لا يتعدى المحب على محبوبة على أساس أن الدافع للحب هو حب الجمال الروحي^(٥)
فالإخوان يرون أن الحب الذي هدفه اللذة الجسدية والاستمتاع ، زائل متى واصل
الحبيب حبيبة واستمتع به فلا يلبث أن يمله ويتغير عليه وربما يفارقه وتذهب تلك
الحلاوة وتتلاشى^(٦) .

أما الحب الدائم فهو كما يرى الإخوان حب المؤمنين لله سبحانه وتعالى ، وهذا الحب
دائم لا ينقطع ، فالله تعالى هو المعشوق الأول وأن كل الموجودات تشتاق إليه ونحوه
تقصد إليه يرجع الأمر كله . هذه بعض الأفكار التي يشترك فيها الإخوان مع
أفلاطون أوردناها بصورة موجزة .

أما عن الأفكار التي يشارك فيها إخوان الصفاء ، ارسطو ، فعند حديثهم عن الصداقة
نجد أوجه شبه عديدة بين ما قاله ارسطو وإخوان الصفاء . فارسطو أكد ضرورة محبة
الصديق لصديقة ويجب على الصديق أن يحب لصديقة ما يحب لنفسه وأن العلاقة
تتوثق بين الأصدقاء من خلال العشرة والمشاركة معاً في أمور الحياة فيشاطر الصديق
صديقه بالعيش معاً وأن بعض الأصدقاء يأكلون ويشربون معاً وآخرون يصطادون معاً
وآخرون ينكبون معاً على الرياضات البدنية وآخرون يُروضون أنفسهم معاً على دروس

^(٥) يُنظر جمهورية أفلاطون ، ص ٩٦ . يُنظر د . ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية

وأثرها على مفكري الإسلام ، ص ٣٧٧ .

^(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ٢٨٦ .

الفلسفة^(١) ومسألة محبة الصديق صديقه وتأكيد ضرورة المعاشرة والمشاركة معاً في أمور الدين والدنيا من المسائل التي أكدتها جمعية إخوان الصفاء^(٢) فقد فضلوا الصديق على الأهل والأقارب^(٣) وجعلوا من صداقتهم قائمة على أساس طلب العلوم والمعرفة إذ جعلوا لهم مجالساً يجتمعون فيها لدراسة العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وعقلية وإلهية^(٤) .

ونلاحظ أن ارسطو أكد ضرورة قيام الصداقة بين الأخيار بوصفها قائمة على أساس التبادل الخير والمحبة بين الأصدقاء وإصلاح حال بعضهم بعضاً ، أما الصداقة القائمة بين الأشرار فهي صداقة غير حقيقية لأنها قائمة على أساس الرذيلة فتكسب أصحابها الرذائل^(٥) كذلك نجد أن الإخوان أكدوا صداقة الأخيار ومجانبة الصداقة مع الأشرار ، إذ وضعوا شروطاً جمة للصداقة وتكلموا عن الأسباب المانعة لها ومنها رداءة الأخلاق وتراكم الجهالات وسوء الأعمال وفساد الآراء^(٦) ومثلما تكلم ارسطو عن صداقة المنفعة

(١) ارسطو طاليس ، علم الأخلاق الى نيقوماخوس ، ج ٢ ، نقله من اليونانية الى الفرنسية ، بار تملي سانتهلير ، نقله الى العربية أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ١٩٢٤ ، ص ٣٢٣ .

(٢) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ١٦٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٥) ارسطو طاليس ، علم الأخلاق الى نيقوماخوس ، ٢ / ٣٢٤ .

(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ٤ / ٤٧ .

واللذة وإنها تنقطع بمجرد انقطاع أسبابها وأن هذه الصداقة لا تُعدّ صداقةً حقةً^(٧) نجد الإخوان يؤكدون أن كل صداقة تكون لسبب ما ، فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة ، ويعبرون عن صداقتهم إنها صداقة لا تنقطع بانقطاع أسبابها لأن صداقتهم قرابة رجم ورجمهم أن يعيشوا مع بعضهم^(٨) ومن المسائل التي يشارك فيها الإخوان ، ارسطو ، هي أن الصديق إذا وجد صديقة قد انحرف عن الطريق الصحيح يجب على صديقة الآخر أن لا يقاطعه وإنما يقوم بإلقاء النصيحة له والسعي لإصلاحه ومتى ما عرف أنه لا ينصح فعند ذلك يحق له أن يقطع علاقته به^(٩) . ومن المسائل التي أكدها ارسطو هي مشاركة الأصدقاء بعضهم بعضاً في السراء والضراء . وقد جعل إخوان الصفاء جُلَّ اهتمامهم في صداقتهم بهذا الجانب . ولا يقتصر أثر أفكار ارسطو على الإخوان في هذا الجانب وحسب وإنما نجد أثره واضحاً في فكر إخوان الصفاء في المنطق ، وهذا لا يخفى على من أطلع على رسائل إخوان الصفاء وحديثهم عن المنطق الارسطي^(١٠) فضلاً عن أن أثر ارسطو في إخوان الصفاء لم يقف عند المنطق وحسب وإنما نجد أثره بارزاً في القسم الثاني من رسائلهم ، وهي تتفق في المضمون مع مؤلفات

^(٧) ارسطو طاليس ، علم الأخلاق الى نيقوماخوس ، ٢ / ٢٨٤ .

^(٨) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٤٨ .

^(٩) ارسطو طاليس ، علم الأخلاق الى نيقوماخوس ، ٢ / ٢٨٦ . يُنظر كذلك الرسالة الجامعة ،

تحقيق جميل صليبا ، ٢ / ٤٠٠ ، ٤٠١ .

^(١٠) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ١ / ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤٣٠ ، ٤٢٥ .

ارسطو في الطبيعيات^(١) ، وهي (سمع الكيان ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية وأجزاء الحيوان ، والحاس والمحسوس)^(٢) .

أما عن أثر أفكار افلوطين في فكر إخوان الصفاء ، فإذا عقدنا مقارنة بين ما قاله افلوطين عن صدور الموجودات عن الله ، وما قاله الإخوان ، نجد أن هناك أفكاراً يشابه بها الإخوان افلوطين وأفكاراً أخرى نجدهم فيها مختلفين عن افلوطين ، ولنبدأ بالمسائل المشتركة . يقول افلوطين أن أول ما صدر عن الواحد المطلق ، هو العقل الكلي وهو كأول كائن بسيط ، لكنه دائم التعقل ، فصدر عنه بدوره كائن آخر بسيط مثله ، وهو النفس الكلية . والنفس الكلية هي الأخرى جوهر دائم التفكير إلا أن تفكيرها متشعب^(٣) أو بعبارة أخرى أن تفكيرها يختلف عن العقل الكلي الذي صدرت منه وأنه مصدرها . أما إخوان الصفاء فقد قالوا بأكثر من موضوع إن أول موجود أوجده الباري سبحانه وتعالى ، هو العقل الكلي أو العقل الفعال ، الذي هو جوهر روحاني بسيط فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة ، وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان كفيض الشمس نورها على الهواء ، وتأتي النفس الكلية بعد العقل

^(١) إن إخوان الصفاء وأن تناولوا بالطبيعيات مؤلفات ارسطو إلا أنهم يخالفون ارسطو في قوله بقديم العالم ، أما الإخوان فقد قالوا إن العالم محدث مخلوق .

^(٢) ماجد فخري ، مختصر تاريخ الفلسفة العربية ، دار الشورى بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ٧٩ .

^(٣) د . كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٦١ ، ص ١٨٤ .

الكلي ، والنفس غير حائطه بكلية ما في العقل بلا واسطة له بكمال صفاته الموجودة إلا
مما أمدها به وافاضة عليها الشيء بعد الشيء والنفس غير قابلة لجميع ما في العقل
دفعه واحدة ، وذلك أنها لو كانت قادرة على ذلك لأصبح لا فرق بينها وبين العقل وعند
ذلك لا يصبح للعقل أي فضلٍ عليها^(٤) ومن الأفكار التي يشارك فيها الإخوان ،
افلوطين فكرة رد الكثرة في الموجودات الى الواحد . وتأكيد ضرورة اختلاف المخلوق
عن الخالق فإذا كان المخلوق متكرراً فإن الخالق واحداً^(٥) وهذا يتضح بصدد حديثهم عن
العقل الكلي (وأعلم أن دائرة العقل مشرفة بهيئته فهو يتراءى فيها بشدة صفاءها
وإشراقها ما يتلألأ من الأنوار الإلهية البادية بالأمر الممجد عن الوحدة المحضة التي لا
تتكرر ولا تزداد بل هي منفردة بالوجود والإيجاد ، وإنما يتكرر من ينضاف إليه ما يشاكله
ويجانسه ، ويزداد من يحتاج الى الزيادة ، وإذا احتاج الى الزيادة لزمه النقصان ،
والوحدة المنتزعة عن الصفات البادية بالألفاظ المنطقية، والتخييلات النفسانية والتمثيلات
الهيولانية ، لا تتكرر كتكثر واحد الأعداد التي هي الوحدة المتكثرة بما يكون ويبدو عنها
، إذ كانت هي أصل الكثرة ومبدأ وجود الخلقه)^(٦) وفي موضع آخر من نصوصهم

^(٤) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢٠٠ - ٢٠١ . كذلك يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٣٤ .

^(٥) د . محمد عبداللطيف العبد ، الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، ص ٧١ .

^(٦) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٩٩ .

قالوا عن صور الموجودات أن ألفاظ هذه الصور هي ألقاب أو سمات يشار بها الى الصور ليميز بين إضافات بعضها كما يميز بين الأعداد بالألفاظ ، وذلك أن الصورة الواحدة تارة تسمى هيولى وتارة تسمى جوهرية وتارة عرضية وتارة بسيطة ... وما شابه هذه الألفاظ^(٧) فضلاً عن ذلك نجد أن افلوطين قد جعل للنفس الكلية جانبين • جانب أعلى لا يتصل بشيء بل يضل في علو المعقولات ، وجانب أدنى هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه^(١) نجد عند الإخوان إن فكرة أن للنفس الكلية طرفين تنحط منها قوتان ، قوة تنحط الى الطبيعة وقوة تنحط من الطرف القريب من العقل^(٢) كذلك يشترك الإخوان مع افلوطين في القول بأن النجوم أو الكواكب كائنات حية لها نفوس ، وهي واقعة تحت مصادر الفيض ، ولكن الإخوان قالوا بأن كل شيء تحت الكواكب حادثٌ بتأثير منها خيراً كان أم شراً ، أما افلوطين فقد نفى تأثير الكواكب ، وجعل لها مشاركة عامة لا فردية في الحياة الطبيعية^(٣) ومن المسائل التي يشارك فيها الإخوان افلوطين قولهم بأن النفس تحاول العودة الى مكانها المعقول الذي هبطت منه وأنها متى ما تخلصت من

^(٧) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٢٣٤ .

^(١) افلوطين ، التساعية الرابعة في النفس ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعة سليم سالم ، الهيئة

المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ١٠٣ .

^(٢) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ٢١٥ .

^(٣) افلوطين ، التساعية الرابعة في النفس ، ص ٧٨ .

شهوات الجسد وعلائق المادة فسوف تتأمل الحقائق العليا^(٤) وهذه الحقائق يتم التوصل إليها بعد تطهير النفس وبعد تأمل شديد للمحسوسات ودقة نظر في المعقولات وبعد التأمل الباطني ومعرفة الرياضيات^(٥) .

ومن خلال ما ذكرنا نجد أن هناك علاقة بين الفيض الأفلوطيني والفيض عند الإخوان ، ففكرة الفيض والصدور لها أصل افلوطيني ولكن صورة الفيض عند الإخوان تغيرت من حيث الشكل ومن حيث الجوهر معاً عن الفيض الافلوطيني . أما من حيث الشكل فإن مراتب الصدور مختلفة بمصطلحاتها ومراتبها وأعدادها^(٦) فالفيض الافلوطيني يسير بالمراتب الآتية وهي أن أول ما صدر عن الواحد المطلق ، العقل الكلي وصدر عن هذا العقل النفس الكلية وعن هذه النفس صدرت النفوس الجزئية والعالم المحسوس وهذه النفوس الجزئية هي المحركة لأجزاء العالم . ثم انحدرت صور الموجودات من النفوس الجزئية وابتعادها عن مصدرها زادت النسبة السلبية ، وقد تكون من المبدأ السلبي الملازم له ، العناصر الأربعة ومنها نشأ كل شيء في عالم الطبيعة أما نوع الكائن وشخصه فقد تقرر بحكم النسبة التي قامت بين مبدئه الإيجابي ومبدئه السلبي^(٧)

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

(٥) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٥٣ ، كذلك يُنظر كمال اليازجي ، معالم الفكر

العربي في العصر الوسيط ، ص ١٨٦ .

(٦) حسين مروه ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ٤٠٧ .

(٧) د . كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ١٨٤ .

أما الفيض عند الإخوان فهو يسير في تسع درجات وفقاً للأرقام التسعة ، فالله ، أو الموجود الأول قديم قائم بنفسه حكيم قادر عليم ومنه يصدر الفيض وأول موجود صدر عنه هو العقل الفعال أو الكلي وفاضت منه النفس الكلية ومن النفس الكلية الجسم الكلي ويفيض منه أيضاً الهيولى الأولى ، وهي جوهر بسيط روحاني يقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئاً فشيئاً^(٨) إذ أن فيه استعداداً لأن يتخذ كل صورة من صور المصنوعات الإلهية الأولى ، كالماء والتراب والرخام وأشباهاها • ولما كانت أول صورة قبلتها الهيولى الأولى هي الطول والعرض والعمق فيفيض بذلك الجسم المطلق أو الهيولى الثانية^(١) وهنا يقف فيض العقل الفعال وأثره في الفيوضات الآتية لأنها ناقصة في الرتبة عن الجواهر الروحانية ويفيض بعد ذلك الجسم الكلي المطلق ثم العلل الأربعة ثم الأجسام الجزئية العامة^(٢) أما الاختلاف من حيث الجوهر فإن افلوطين قال بقديم العالم^(٣) أما الإخوان فقالوا لحدوثه^(٤) •

^(٨) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٦٠ •

^(١) ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٦٦ •

^(٢) سعيد زايد ، معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير إبراهيم مذكور ، المجلد الأول ، الهيئة

المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ •

^(٣) تكلم افلوطين عن عالمين ، عالم معقول ، وعالم محسوس ، فاض من النفس الكلية • فالعالم

المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، فإنه أبدي لا يفنى • عبدالرحمن بدوي ، خريف

الفكر اليوناني ، ص ١٣٨ •

وبعد أن بينا المسائل التي يشارك فيها الإخوان ، افلوطين والمسائل التي يخالفونه بها فلا بد من الإشارة الى مسألة جديدة بالاهتمام وهي أن الإخوان على الرغم من قولهم بخلق العالم وإثباتهم لله ، الكمالات كونهم مسلمين وأنه لا قديم إلا الله ، نراهم يخالفون معتقد الإسلام القائل بأن الله ، أوجد الموجودات دفعة واحدة أي خلقها فوراً وبكلمة واحدة ، من خلال قولهم في مسألة تطور الهيولى وصدور الموجودات عن طريق الفيض وقبولها الأشكال والتتام العناصر ، وخالفوا أيضاً الفلاسفة في مسألة حدوث المادة^(٥) .

بعد أن بينا الأفكار الفلسفية التي أخذها إخوان الصفاء من الفيثاغورية ومن أفلاطون وارسطو وافلوطين ، اتضح لنا أنهم أخذوا من كل فيلسوف بعض الأفكار وضمنوها فكرهم الاعتقادي فلا بد من تحديد السبب الذي دفعهم الى ذلك • ولتحديد السبب نذكر قول القفطي عنهم ، إذ قال (لقد زعموا أن الشريعة دُنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى ما انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد

أما العالم المحسوس فهو حادث ، فمخالفة الإخوان له ليس في العالم المحسوس وإنما في العالم المعقول • فالإخوان اثبتوا أن العالم سواء أكان جسمانياً أم روحانياً فهو مخلوق محدث •

(٤) د • محمد عبداللطيف العبد ، الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، ص ٦٨ •

(٥) لمزيد من التفصيل يُنظر ، عبده الشمالي ، دراسات في تأريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار

رجالها ، ط ٤ ، دار صادر بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٠٥ •

حصل الكمال^(٦) بعبارة أخرى كما يقول إخوان الصفاء إن العلوم الحكيمة والشريعة النبوية كليهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل ويختلفان في الفروع وذلك بقولهم (أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل إنها التشبه بالإله بحسب طاقة البشر ، وعمدتها أربع خصال : أولها معرفة حقائق الموجودات ، والثانية اعتقاد الآراء الصحيحة ، والثالثة التخلق بالأخلاق الجميلة الحميدة ، والرابعة الأعمال الزكية والأفعال الحسنة)^(٧) . فالغرض من العلوم الحكيمة هو تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى التمام والخروج من حدّ القوة الى الفعل بالظهور ، لتتال البقاء والدوام والخلود في النعيم مع أبناء جنسها مع الملائكة . كذلك الغرض من النبوة والناموس هو تهذيب النفس الإنسانية إصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد ، وإيصالها الى الجنة ونعيم أهلها في فسحة عالم الأفلاك وسعة السماوات والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن . فهذا في منظورهم هو المقصود من العلوم الحكيمة والشريعة النبوية جميعاً . فالعلوم الحكيمة والشريعة غرضها واحد لديهم ولهذا السبب ضمنوا فكرهم الاعتقادي أفكاراً فلسفية . فوحدة الأديان ووحدة العلوم الفلسفية والشريعة دفعتهم الى مذهبهم القائم على أساس عدم معاداتهم أي

(٦) جمال الدين علي بن يونس القفطي ، تأريخ الحكماء ، ص ٨٣ .

(٧) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٣٠ .

علم من العلوم أو عدم هجرهم أي كتاب من الكتب على أساس أن مذهب يستغرق المذاهب كلها .

وبعد أن بينا موقفهم من الأديان والفلسفة نود أن نذكر مسألة تتعلق بالعلوم الحكيمة والعلوم الشرعية ودورها في تهذيب النفس . بين الإخوان أن العلوم الحكيمة والشريعة النبوية وإن كانت تهدف إلى هدف واحد وهو تهذيب النفوس إلا أن الطرق المستخدمة في ذلك مختلفة ، وهذا الاختلاف يعود إلى الطبائع المختلفة والأعراض المتغيرة التي عرضت للنفوس وبذلك اختلفت موضوعات النواميس وسُنن الديانات ومفروضات الشرائع كما اختلفت عقاير الأطباء وعلاجاتها ، حسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع وحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة^(١) ، ويضرب الإخوان مثلاً يبينون فيه أن العلوم الحكيمة والعلوم النبوية وأن اختلفت سُننها وفنون مفروضات النواميس إلا أن المقصد واحد فيقولون ، أن اختلافها كاختلاف طرق القاصدين نحو بيت الله الحرام ، وتوجههم شطرة ، حسب مواضع بلدانهم ومراحلهم ومرافقهم من البيت الحرام شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً^(٢) فضلاً عن ذلك فقد أكد الإخوان ضرورة مراعاة أحكام الشريعة ومراعاة

(١) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

الرياضة بالعلوم الفلسفية ونقدوا من يتعاطى العلوم الفلسفية ولا يُعير اهتماماً لظاهر

الشريعة ، فهؤلاء صم بكم عمي لا يفقهون أحكام الشريعة^(٣) .

وقد أكد إخوان الصفاء ، العلوم الشرعية وبجانبها العلوم الفلسفية ، ونظراً لأهمية العلوم

الفلسفية فسوف نفرّد مبحثاً خاصاً بالعلوم الفلسفية ، وكيف نظر الإخوان لهذه العلوم

وبأي علم ابتدئوها .

المطلب الثاني

نظرية الفيض عند إخوان الصفا وخلان الوفا

أولاً : مفهوم الفيض عند إخوان الصفا

إن إخوان الصفا جماعة فلسفية توفيقية توفيقية لأنها أخذت من كل فلسفة، ومن كل دين

وحاولت التوفيق بين الأديان كلها وبين المذاهب الفلسفية القائمة آنذاك من فارسية

ويونانية وإسلامية ثم بين الأديان والفلسفة ولقد تطرق إخوان الصفا في فلسفتهم كغيرهم

من التيارات المعاصرة لها لمشكلة الفيض وخصصوا لها الخير الكبير من اهتماماتهم

ومعالجاتهم الفلسفية.

إن الحديث عن مشكلة الفيض يقودنا بكل تأكيد إلى الحديث عن جماعة إخوان الصفا

التي بدورها حاولت أن تجد لها حلاً، لكن وفقاً لما يتطلب ويتطابق ومصالحها وأهدافها

^(٣) إخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، ٤ / ١٣٧ - ١٣٨ .

فهي كما يعرف عنها أنها جماعة توفيقية تليفقية عمدت إلى التوفيق بين الأديان كلها وبين المذاهب الفلسفية القائمة آنذاك ثم بين الأديان والفلسفة^(١).

ثانياً: نظرية الفيض عند إخوان الصفا

ومن خلال ما ذكرنا نجد أن هناك علاقة بين الفيض الأفلوطيني والفيض عند الإخوان ، ففكرة الفيض والصدور لها أصل افلوطيني ولكن صورة الفيض عند الإخوان تغيرت من حيث الشكل ومن حيث الجوهر معاً عن الفيض الافلوطيني . أما من حيث الشكل فإن مراتب الصدور مختلفة بمصطلحاتها ومراتبها وأعدادها^(٢) فالفيض الافلوطيني يسير بالمراتب الآتية وهي أن أول ما صدر عن الواحد المطلق ، العقل الكلي وصدر عن هذا العقل النفس الكلية وعن هذه النفس صدرت النفوس الجزئية والعالم المحسوس وهذه النفوس الجزئية هي المحركة لأجزاء العالم . ثم انحدرت صور الموجودات من النفوس الجزئية وبابتعادها عن مصدرها زادت النسبة السلبية ، وقد تكون من المبدأ السلبي الملازم له ، العناصر الأربعة ومنها نشأ كل شيء في عالم الطبيعة أما نوع

(١) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفخوري وخلييل الجُر، دار الجليل، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م، ص ٢٦٢ - ٢٦٥.

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروه ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٨ ص ٤٠٧ .

الكائن وشخصه فقد تقرر بحكم النسبة التي قامت بين مبدئه الإيجابي ومبدئه السلبي^(٧)

•
أما الفيض عند إخوان الصفا فهو يسير في تسع درجات وفقاً للأرقام التسعة ، فالله ، أو الموجود الأول قديم قائم بنفسه حكيم قادر عليم ومنه يصدر الفيض وأول موجود صدر عنه هو العقل الفعال أو الكلي وفاضت منه النفس الكلية ومن النفس الكلية الجسم الكلي ويفيض منه أيضاً الهيولى الأولى ، وهي جوهر بسيط روحاني يقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئاً فشيئاً^(٨) إذ أن فيه استعداداً لأن يتخذ كل صورة من صور المصنوعات الإلهية الأولى ، كالماء والتراب والرخام وأشباهاها • ولما كانت أول صورة قبلتها الهيولى الأولى هي الطول والعرض والعمق فيفيض بذلك الجسم المطلق أو الهيولى الثانية^(٩) وهنا يقف فيض العقل الفعال وأثره في الفيوضات الآتية لأنها ناقصة في الرتبة عن الجواهر الروحانية ويفيض بعد ذلك الجسم الكلي المطلق ثم العلل الأربعة

^(٧) معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، د. كمال اليازجي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط

٣ ، ١٩٦١ . ص ١٨٤ .

^(٨) يُنظر رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٦٠ .

^(٩) ينظر رسائل إخوان الصفاء ، ٣ / ٤٦٦ .

ثم الأجسام الجزئية العامة^(٢) أما الاختلاف من حيث الجوهر فإن افلوطين قال بقدوم العالم^(١) أما الإخوان فقالوا لحدوثه^(٤) .

وحتى نعطي صورة واضحة عن الفيض عند إخوان الصفاء ، نقول أن النفس تحاول أن تحاكي العقل الفعال الذي فاضت منه ، ففاضت منها الهيولى الأولى ، وابتدأت النفس الكلية بتوسط العقل الفعال فحركت الهيولى الأولى طويلاً وعرضاً وعمقاً ، وكان منها الجسم المطلق^(٥) وهذا ما يتعلق بالخلق الروحاني الذي تكلم عنه إخوان الصفاء فبينوا أن الخلقة الروحانية للجواهر البسيطة سابقة على الخلق الجسماني للعالم الذي يُعد خلقاً تركيبياً . فالخلق الروحاني يبدأ من العقل الأول ، والنفس الكلية تنبعث منه ، ومن النفس تتكون الهيولى التي تعمل الطبيعة في تشكيلها بمعونة النفس الكلية ، وبينوا أن

^(٢) معجم أعلام الفكر الإنساني ، سعيد زايد ، تصدير إبراهيم مذكور ، المجلد الأول ، الهيئة

المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

^(١) تكلم افلوطين عن عالمين ، عالم معقول ، وعالم محسوس ، فاض من النفس الكلية . فالعالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، فإنه أبدي لا يفنى . خريف الفكر اليوناني ، عبدالرحمن بدوي ،، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط ٥ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٨ .

^(٤) الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، د . محمد عبداللطيف العبد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، (د.ت) ص ٦٨ .

^(٥) إخوان الصفاء ، يوحنا قمير ،، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦ ، ص ٢٧ .

الهيولى مشتاقة الى حصول الصورة فيها ، ومن النفس الكلية صدرت النفوس الجزئية^(٦) وبعد مرحلة الخلق الروحاني تأتي مرحلة الخلق الجسماني أي الخلق التركيبي . تأتي هذه المرحلة بعد تركيب الأفلاك العالية ودورانها بالقوة المحركة لها التي تنبعث من النفس الكلية ، ومن قبول الهيولى الأولى ، الأشكال والصور يتكون الجسم المطلق فتبدأ الأشياء تبدو من الطبيعة لما تم المركز فتمتزج الأمهات بالحركات الفلكية الدورية ، فتشرق الكواكب النورانية وتلقي بأنوارها الى المركز . فتدور الأفلاك دورتها الأولى وهي متحركة بحركة نفسانية إرادية فتنج من تلك الحركة ، الفلك المحيط . ثم تدور النفس الكلية شوقاً الى الله تطلب منه اللوح بدرجة الإبداع الأول أي العقل الفعال الذي هو علتها فينتج عن دورانها دوران الفلك المحيط ، فيتركب ما دونه من الكواكب السيارة التي يدورها جميعاً ، الإبداع الأول الذي هو علتها ، والوصول الى درجة الكمال والبقاء على أشرف الأحوال . ثم يدور الفلك المحيط حتى فلك القمر إلا ما دونه فكانت دائرة المركز وما هو محيط بها ومماس لأجزائها من الدوائر مثل الماء والهواء والزمهرير والأثير ، وتتحد القوى الطبيعية بالمركز ، وتمتزج بالدوران ويشرق عليها النيران الأعظمان الشمس والقمر ، ومطارح شعاعات الكواكب^(٧) فكان أول شيء بدا من الأرض هي المعادن ،

^(٦) الرسالة الجامعة ، للحكيم المجريطي ، تحقيق جميل صليبا ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٩ ،

٢ / ٢٧٣ وما بعدها .

^(٧) الرسالة الجامعة ، للمجريطي ، تحقيق جميل صليبا ، ٢ / ، ٢٧٦ - ، ٢٧٨ .

ثم صورة النبات وكان ذلك بالأرض بالقوة لما قدر الله سبحانه ، فيه من أنه يكون غذاء للحيوان ، فجعل النبات متقدماً للوجود على الحيوان لحاجة الحيوان إليه إذ لا غنى به عنه ، فكانت صورة النبات مجموعة فيها صور الحيوان بالقوة^(٢) ، وهكذا بدأ الحيوان يتركب من الأدون والأقل ، والخلق الجسماني يبدأ كما يرى الإخوان من الأدنى إلى الأعلى ، وذلك لأن العالم الطبيعي يقبل الكون والفساد والتغيير والاستحالة ويكون في الزمان ويحتاج إلى المكان^(٣) ويتغذى فكانت بدايته بالأدون حتى تكون النهاية بالأفضل ، فلذلك ظهر الإنسان بعد كون المعادن والنبات والحيوان لما له فيها من المنفعة والمصلحة و لو كانت البداية في الخلقة الجسمانية بالإنسان قبل المعادن والنبات والحيوان لكان خلقه عبثاً ، لأنه لن يقدر على البقاء ولا يتيسر له العيش لذلك اقتضت الحكمة الإلهية تقديم المعادن والنبات والحيوان على الإنسان^(٤) أما الخلق الروحاني فكانت البداية فيه بالخلق الأفضل الأعلى ، إذ كان عالم الجواهر النورانية التي لا تركيب فيها ولا تغاير ولا تخالف ولا تباين إلا بشرف السبق بالرتبة والقرب من الباري جل جلالته ، وذلك لأنها خارجه عن الزمان ومستغنية عن المكان^(٥) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ .

(٣) المصدر والصفحة نفسها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ .

خلاصة القول : لقد كانت نظرتهم إلى الفيض نظرة أفلاطونية أفلوطينية. وهي أن الله هو الصلاح والجود والصلاح من طبعه جود وفيض فكما أن الأنوار تتبعث من طبيعة الشمس كذلك تصدر الخلائق عن الله فيضاً وإشراقاً فالله هو علة الأشياء، وخالقها وظاهرها وأولها وأخرها وقد اخترع الله الأشياء في العقل وأوجدتها في النفس وصورها في الهيولة. وقبل التوغل في هذا الموضوع نشير إلى أن الإخوان يميزون بين الخلق والإبداع فيفهمون بالخلق إيجاد شيء من شيء آخر كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴾^(١) وأما الإبداع فهو إيجاد شيء من لا شيء ثم إنهم يثبتون المبدأ الأفلاطوني في شأن الفيض ويقولون: (ثم اعلم أن كل موجود تام فإنه يفيض منه على ما دونه فيض ما وأن ذلك الفيض هو من جوهره أغنى صورته المقومة التي هي ذاته والمثال في ذلك حرارة النار فإنها تفيض منها على ماحولها من الأجسام والتسخين والحرارة وهي جوهرية النار التي هي صورتها المقاومة لها ... وهكذا أيضا يفيض من الشمس النور و الضياء وعلى الأفلاك والهواء لأن النور جوهرى في النفس وهي صورته المقومة لذاته ... ثم يوضح الإخوان أمرين آخرين هما أن المخلوق ليس جزءاً من الخالق وأن الله مختار في فعله ... العالم ليس بجزء منه بل فضل تفضل به و جود أفاضه وفعل فعله بعد أن لم يكن فعل ولا تقدر أيضا ولا ينبغي أن

(١) الروم: ٢٠.

تضمن أن وجود العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه مثل وجود نور الشمس في الجو طبعاً للاختيار منها ... فأما الباري تعالى فمختار في فعله إن شاء فعل. وليس في الخالق من واجب لأن الله حكيم وخلق له للعالم حكمة وفعل الحكمة عن الحكيم واجب، زد على ذلك أن الإخوان يقولون بحدوث العالم ويتكبرون القدم وبرهانهم على ذلك أن العلم متحرك في كلياته وجزئياته. والإخوان يقسمون العالم إلى قسمين عالم جسماني وعالم روحاني أما الجسماني فهو الفلك المحيط وما يجوبه من سائر الأفلاك والكواكب والأركان والمولدات الثلاثة، وأما الروحاني فهو عالم العقل الفعال والنفس الكلية والهيولة والصور المجردة التي ليست بأجسام ذوات الأبعاد الثلاثة^(١).

فالعقل الفعال هو أول موجود فاض عن الله تعالى وهو جوهر بسيط روحاني، فيه جميع صور الموجود غير متراكمة ولا متزاحمة، كما تكون صور الموضوعات في نفس الصانع قبل إخراجها وصنعها وهو جهة الله ﷻ الذي لا يحول ولا يزول وهو الخلقة التامة والإبداع الأول ولما كان ذلك وجب أن يكون موضع كلمة الله التي بها خلق الأشياء كلها كما شاء لا معقب لحكمه. وفاض من العقل الفعال فيض آخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل وهو النفس الكلية والنفس الكلية جوهر روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل على الترتيب والنظام وهي وجه العقل الفعال وتحركت بالانفعال فأشرفت وجهها بما اتصل بها من نور الجبروت وبدأ وجهها الكلي وهو الشمس فأشرق

(١) إخوان الصفاء، يوحنا قمير، ص ٢٧. إخوان الصفا وخلان الوفا، د. مصطفى غالب، دار

ومكتبة الهلال، ١٩٨٩، ص ٤٦، إخوان الصفا، عمر فروخ، ٨٦

وترتب في موضعه اللائق به بموجب الحكمة الإلهية والعناية الربانية، وأفاض من النفس أيضا فيض آخر دونها في الرتبة يسمى الهيولى الأولى وهي جوهرة بسيطة روحانية قابلة من النفس والصور والأشكال بالزمان شيئاً بعد شيء وهكذا تظهر صور الموجودات كلها^(١).

المبحث الرابع

آراء إخوان الصفاء الاعتقادية

المطلب الأول

الألوهية

يقول محمد أمحزون: «في مجال العقيدة، عمد إخوان الصفا إلى الجمع والتلفيق بين عدة نظريات فلسفية تمثل نظرتهم إلى الألوهية، فأخذوا بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين، وهي النظرية التي تقول بها الإسماعيلية عند حديثها عن الألوهية ومراتب الوجود.. وجددير بالإشارة أن نظرية الفيض التي ترجع إلى الأفلاطونية الحديثة كما تبناها إخوان الصفا في رسائلهم تهدم العقيدة الإسلامية في الإله وقدرته، (فَهُمْ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلَّةُ الْعَالَمِ لَكِنَّهُمْ قَرَرُوا أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ خَلْقَهُ، وَأَنَّ الْعَالَمَ صَدَرَ عَنْهُ كَمَا يَصْدُرُ الضَّوُّ عَنِ الشَّمْسِ، فَهُوَ لِأَزْمَ لَهُ لَا يَسْتَطِيعُ حَبْسَهُ وَمَنْعَهُ، وَهَذَا الْقَوْلُ يَنْفِي الْقُدْرَةَ

(١) الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت،

لبنان، ١٩٨٠، ص ٩٠.

الإلهية كما يفهمها المسلمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، وينفي

الإرادة الإلهية كما في قوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢)، ويصنف الله جل علاه بأنه

لا حيلة له في خلق العالم، ولا شأن له فيه، ولا رأي له فيه-تعالى الله عما يقولون^(٣)

ويزيد محمود إسماعيل تأكيدا لهذا الرأي فيقول: (تأثر الإخوان في معرفة الموجودات

التالية لله سبحانه بنظرية الفيض الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية بعد تعديلها،

وتقديم صيغة جديدة لا تتعارض مع التصور الديني، مدعومة بنظام الأعداد الفيثاغوري.

فلم يقولوا بقدوم العالم، إنما جاروا رأي الدين في أنه محدث.. لكنهم أعطوا "الفيض" بعدا

عقلانيا باستخدام "العلة والمعلول" في صدور المخلوقات المترتبة التي فاض بعضها

عن بعض، فجعلوها "فاعلة منفعة"^(٤).

وقد ذهب أحمد الخطيب في بحثه عن الشعبوية والفرق المنحرفة مثل هذا الاعتقاد الذي

اعتقده إخوان الصفا بقوله: (وهذه العقيدة بعيدة عن الإسلام ومخالفة له تماما،

متعارضة مع كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، إذ الأصل في هذه المسألة عند المسلم أن

^(١)البقرة: من الآية: ٢٠ .

^(٢)البروج: ١٦ .

^(٣) الفرق الباطنية(التاريخ والمنهاج) محمد أمحزون-سلسلة (لتستبين سبيل المجرمين) نشر هذا الكتاب بالتنسيق مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس المغرب، ط/١، ٢٠١٠ص٩٢.

^(٤) إخوان الصفا(رواد التنوير في الفكر العربي) إسماعيل محمود-عامر للطباعة والنشر بالمنصورة، ط/١٩٩٦، ص ٧٥ وما بعدها.

يعتقد مغايرة الخالق سبحانه لخلقه وانفصال الموجودات كلها عن موجدتها وخالقها، ثم إن وجوده تعالى وجود أزلي لا بداية له ولا نهاية ، ووجود العالم حادث له بداية ونهاية^(١) وقد انتهت بهم نزعتهم التلفيقية هذه - وفي باقي أقوالهم - إلى أن يَرَوُا في جميع المذاهب الفلسفية والوثنية والموحدية مذهبًا واحدًا يوفِّق بين جوهر الأديان، ولهذا قالوا: (الرجل الكامل يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الأدب، عبراني المخبر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملكي الأخلاق)^(٢) .

وبالتالي ذهبوا إلى الدعوة إلى توحيد جميع الأديان والمذاهب فقالوا: (ينبغي لإخواننا ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق جميع المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها)^(٣) .

المطلب الثاني

النبوة

(١) الشعوبية والزندقة وأثرهما في ظهور العقائد والفرق المنحرفة، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط/١، ١٩٩٤، ص ٣٠.

(٢) إخوان الصفا، إسماعيل محمود، ص ٧٨ وينظر: الفرق الباطنية، محمد أمحزون، ص ٩٤.

(٣) إخوان الصفا: (فلسفتهم وغايتهم)، فؤاد معصوم، منشورات المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط/١، ١٩٩٨، ص ١٢٥ وما بعدها .

إن نظرة إخوان الصفا إلى النبوة مرتبطة بنظرتهم في مثنوية الإنسان القائلة بأنه نفس وجسم، وأن النفس أشرف، وأن غاية الإنسان هي التخلص من الجسد والعودة إلى عالم الأرواح، والله لما خلق الإنسان في أحسن تقويم وجعله خليفته في الأرض يتحكم على جميع ما فيها، بما يريد بعقله وكمال هيئته.. لم يجز في حكمة الباري تعالى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغي له أن يفعل و ما لا ينبغي أن يفعل، والنفس لا تحقق غايتها وهي جاهلة، فهناك كثير من الأمور لا يصل إلى معرفتها العقل. إذن فقد كان الإنسان بحاجة إلى طريقة توصله إلى معرفة تلك الأمور التي بها تتحقق الغاية، وكانت هذه الطريقة هي النبوة. فهي التي توصل الإنسان إلى تلك المنطقة المحرمة على العقل، أو المجهولة له، لذلك فمن الممكن أن نقول: إن النبوة تبدأ حيث تنتهي الفلسفة أو الوحي يبدأ حيث يقف العقل. وكما سبق فالنبوة في رأي إخوان الصفا أشرف من الفلسفة التي هي أشرف الصنائع البشرية.. "كما" يرى الإخوان أن النبوة ليست كسببية وإنما هي منحة، فالله يصطفي من يشاء من عباده ويجعله وسيطا وسفيرا بين الملائكة وخلقه، إلا أن الله يختاره من بين الصفوة أو صفوة الصفوة، (فأفضل الإنسان هم العقلاء وأخير العقلاء هم العلماء وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء) ^(١) يقول محمد امحزون في تحقيق أمر النبوة عندهم: (اعتنى إخوان

^(١) إخوان الصفا، فؤاد معصوم، ص ١٢٨ .

الصفة في إحدى رسائلهم بالبحث في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة، فهم يرون أن أرفع منزلة يرتفع إليها الإنسان ولذلك اعتبروا كل فيلسوف كبير نبي..^(١) .

والخلاصة-يقول أحمد الخطيب-: على الإطلاق هي منزلة الأنبياء، لكنهم لا يؤمنون بختم النبوة، وأن محمدا ﷺ خاتم الأنبياء، لأنه في رأيهم إذا اجتمعت ست وأربعون خصلة من فضائل البشرية في واحد من البشر في أي وقت من الزمان، فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان، والإمام للناس ما دام حيا.. هذا من جهة، من جهة ثانية فالنبوة في زعمهم تكتسب عن طريق الرياضة وصفاء القلب، وهي درجة يرتقي إليها العلماء والفلاسفة، ويقول: إن إخوان الصفا لا يعترفون بأن محمدا ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، ويجعلون سقراط وأفلوطين وفيثاغورس في مصاف الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، وبالتالي فهم يرون أن جميع الأديان والمذاهب هدفها واحد، وإن وجد اختلاف في وسائلها، فهذا لا يعني التناقض ولا يوجب الخلاف..^(٢) .

المطلب الثالث

^(١) إخوان الصفا، إسماعيل محمود، ص ٨٩ وينظر: الفرق الباطنية، محمد أمحزون، ص ٩٧.

^(٢) ينظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: (عقائدها وحكم الإسلام فيها)، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط/١٩٨٤، ١، ص ١٨٥.

الدين وعلاقته بالفلسفة

عرّف الإخوان الدين لغة بأنه: الطاعة من جماعة لرئيس واحد، والطاعة الحقيقية لها عنصران: عنصر التصديق والافتتاع القلبي بضرورة هذه الطاعة، والعنصر الثاني هو ترجمة هذا التصديق إلى ممارسة عملية.. كما عرفوا الإيمان-وهو العنصر الأول- لغة بأنه: التصديق للمخبر فيما قال وأخبر عنه. وأما اصطلاحاً: فهو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر. وبالنسبة للعنصر الثاني فلما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي لا يعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سميت هذه كلها شريعة الدين وسنن أحكامه^(١)، وبناء عليه فالدين له جانبان: جانب اعتقادي، وجانب عملي وهو الشريعة، وعندما يقارن الإخوان بين الدين والفلسفة فهم يقصدون بالدين جانبه النظري الاعتقادي، أو الجانب الإيماني، "كما " يرى الإخوان أنه ليس بين الدين والفلسفة تعارض، بله النزاع، نعم هما يختلفان مجالاً وأداة، ولكل منهما شخصيته وكيانه، إلا أنهما يتفقان غاية. فالدين والفلسفة لهما غايتان: إحداها أولية والثانية نهائية، إذ أن (غرض الأنبياء عليهم السلام في وضعهم النواميس والشرائع، وغرض الحكماء في وضع السياسات ليس هو إصلاح أمور الدنيا فحسب، بل غرضهم جميعاً في ذلك إصلاح الدين والدنيا جميعاً، فأما غرضهم الأقصى فهو نجاة

(١) الحركات الباطنية، أحمد الخطيب، ص ١٩٢.

النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها)^(١)،
وبعبارة أخرى الدين والفلسفة يتفقان هدفاً ويختلفان وسيلة، أو يتفقان في الغرض وهو
الأصل، ويختلفان في الفروع.^(٢)

المطلب الرابع

نظرية الظاهر والباطن

مأخذ التأويل هو عند جميع الفرق الباطنية يعتمدونه للنفوذ إلى الاعتقادات الباطنية ..
ظهرت التأويلات المجازية -في الإسلام- للكثير من الآيات القرآنية من وقت مبكر قبل
انتشار الفلسفة اليونانية لتتفق مع النظر العقلي، ولتنزيه الله تعالى عن كل ما يعني
التجسيم لو أخذ بظاهره، كما هو واضح بشكل خاص لدى المعتزلة، وقد ذهب "إخوان
الصفاء" هذا المذهب - كما يرى فؤاد المعصوم: يقول إخوان الصفاء: (إن لكل شيء من
الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً، وظواهر الأمور قشور وعظام، وبواطنها لب
ومخ، وإن الناموس (الدين) هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس، وله
أحكام وحدود ظاهرة بينة يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخاص والعام،
ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون)^(٣). وترجع
الثنائية في الدين بجانبه الظاهر والباطن إلى الثنائية في تكوين الإنسان، فالإنسان -
في رأي إخوان الصفاء- مكون من جوهرين متباينين في الصفات، وهما الجسد الجسماني
والنفس الروحانية، ولكنهما مشتركان في الأعمال العارضة والصفات الزائلة، ولكل من
الجوهرين نزعته الخاصة، لذلك فأكثر أمور الإنسان مثوية متضادة، وهذه الأمور لا
تنسب إلى الجسد الجسماني بمجرد، ولا إلى النفس بمجرد، ولكن إلى الإنسان الذي

(١) إخوان الصفاء، فؤاد معصوم، ص ١٣١.

(٢) إخوان الصفاء، إسماعيل محمود، ص ٩٧.

(٣) إخوان الصفاء، فؤاد معصوم، ص: ٨٤.

هو جملتهما والمجموع منهما، فاسم الإنسان واقع على المجموع المكون من الجزئين: النفس والجسد، إلا أن النفس أشرف، فهي كاللب والجسد كالقشر، فما يتعلق بأمر جسمه فمن قبيل الظاهر، وما يتعلق بأمر نفسه فمن قبيل الباطن. ولما كان الإنسان هو هذه الجملة المركبة من جسد جسماني ظاهر جلي، ومن نفس روحانية باطنة خفية، صارت أحكام الدين والإسلام وحدود الشريعة على وجهين: ظاهر وباطن، والظاهر هو أعمال الجوارح، والباطن هو اعتقادات الأسرار في الضمائر وهو الأصل^(١)

وقد ذهب "إخوان الصفا" -تبعاً لمبدئهم في القول بالظاهر والباطن- إلى القول: (بأن الإيمان نفسه له ظاهر وباطن، فالظاهر هو الإقرار باللسان بالأشياء الخمسة، وأما الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المقر بها باللسان، فهذا حقيقة الإيمان^(٢) .

وأول "إخوان الصفا" الثواب والعقاب الحسي الموجود في الجنة والنار؛ فزعموا: (أن جهنم هي: عالم الكون والفساد التي هي دون فلك القمر، وأن الجنة هي: عالم الأرواح وسعة السموات، وأن أهل جهنم هم: النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات)^(٣) .

ورأوا: (أن جهنم هي خندق محفور، كبير واسع، مملوء من نيران تشتعل وتلتهب، وأن الله -تعالى- يأمر الملائكة -قصداً منه وغيظاً على الكفار- أن يأخذوهم ويرموهم في

(١) المرجع السابق، ص ٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) إخوان الصفا، محمود إسماعيل، ص ١٠٨.

ذلك الخندق، ثم إنه كلما احترقت أجسادهم وصارت فحمًا ورمادًا، أعاد فيها الرطوبة والدم حتى تشتعل من الرأس ثانيًا كما اشتعل أول مرة، وهكذا يكون دأبهم أبدًا^(١) .

وقد أدى تأويلهم للبعث والقيامة إلى إنكار الحشر والنشور؛ إذ اعتقدوا أن خراب العالم وحشر الأجساد يوم القيامة شيء يأباه العقل، وإنما هي أحوال تطرأ على النفس بعد الموت أو حين تنتبه من غفلتها في الدنيا، في كلام متناقض مضطرب لا يوقن بحقائق الآخرة. يقولون: (إن البعث والقيامة أمور تقال لعامة الناس ولمن لا يعرف من الأمور شيئًا. أما الخاص ومن نظر في العلوم، فإن هذا لا يصلح لهم؛ وذلك لأن كثيرًا من العقلاء والحكماء (الفلاسفة) ينكرون خراب السموات، ويأبون ذلك إباءً شديدًا، والجيد لهم أن يعتقدوا أمر الآخرة، وأن لها عودًا متأخرًا عن الكون في الدنيا، كما كان في الدنيا موجودًا متأخرًا عن الكون في الرحم، وكما كانت أيام الشيوخة متأخرة عن أيام الشباب.. وهي أحوال تطرأ على النفس بعد مفارقتها الجسد إذا هي انتبهت من نوم غفلتها في الدنيا، واستيقظت من رقدة جهالتها قبل الممات)^(٢) . كما أنكروا في رسائلهم وجود إبليس والشياطين؛ فالاعتقاد بوجودهم -على حد زعمهم- من الآراء الفاسدة.

يقولون: (ومن الآراء الفاسدة من يعتقد أن الله خلق خلقًا ورباه وأنماه وأنشأه وسلطه وقواه على عباده متمكنًا في بلاده، ثم ناصبه العداوة والبغضاء، وهو إبليس وجنوده من

(١) إخوان الصفا، فؤاد معصوم، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) الحركات الباطنية، أحمد الخطيب، ص ٩٢ وما بعدها.

الشياطين)^(١) .

ويختتم أحمد الخطيب مزاعمهم هذه بالقول: (ولهذا ينكر إخوان الصفا اليوم الآخر كما جاء به القرآن ويؤمن به المسلمون، ويعتبرون الجنة والنار والبعث والحساب صالحة للعوام فقط، وهم في سبيل البرهان على صحة ذلك يعمدون إلى تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن عذاب جهنم ونعيم الجنة.. "ويضيف كذلك": (والدارس لرسائل إخوان الصفا يستطيع أن يجزم بأن إخوان الصفا لا يؤمنون بالأمر الغيبية مطلقا، بل يحاولون أن يؤولوا جميع الأمور الغيبية إلى أمور حسية، كما لاحظنا في تأويلاتهم للجنة والنار، لذلك فهم ينكرون أيضا وجود إبليس والشياطين، فالاعتقاد بوجودهم -على حدّ زعمهم- من الآراء الفاسدة)^(٢) .

وبالجملة؛ فإن المتأمل في رسائلهم يرى بجلاء ووضوح أنهم لا يؤمنون بالأمر الغيبية مطلقا، رغم أنها شرط في صحة الإيمان بالله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٣) ، بل أولوها إلى أمور حسية، كما في تأويلاتهم للجنة والنار متأثرين بلوثة وترهات الفلاسفة الماديين

(١) إخوان الصفا، فؤاد معصوم، ص ٢٤٧ وما بعدها

(٢) الحركات الباطنية، أحمد الخطيب، ص ١٨٤-١٩٠ .

(٣) البقرة: من الآية: ٣ .

الذين انسَدَّت في قلوبهم مدارك البصيرة، والمعرضين عن آيات الله -تعالى- التي لا تحصى في الآفاق والأنفس. (١)

الفصل الخامس

ابن مسكويه

(١) ينظر: الفرق الباطنية، محمد أمحزون، ص ١٠٣.

(٣٢٠ هـ | ٤٢١ هـ - ٤٢٢ هـ | ١٠٣٠ م)

هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، أبو علي: مؤرخ باحث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها. صاحب كتاب تجارب الأمم. وقد اختلف المؤرخون في تحديد اسم مسكويه، وهل كان لقباً له أم لجدّه فإذا كان لجدّه وجب أن يكتب ابن مسكويه، وإن كان له يكتب مسكويه فقط. وقد رجّح بعض هؤلاء المؤرخين أن يكون مسكويه لقباً له، وإن كان البعض الآخر يرى أن مسكويه قد يكون في الأصل لقب لجدّه. ذكر ياقوت في معجم الأدباء أن مسكويه كان مجوسياً وأسلم، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدة، ثم ألع بالتأريخ والأدب والإنشاء. وكان قيماً على خزانة كتب ابن العميد، ثم كتب عضد الدولة ابن بويه، فلقب بالخازن، ثم اختص ببهاء الدولة البويهى وعظم شأنه عنده. وقال أبو حيان في جملة وصفه: (لطيف الألفاظ، سهل المآخذ، مشهور المعاني شديد التوقي، ضعيف الترقى، يتناول جهده ثم يقصر، وله مأخذ وغرائب من الكذب - كذا - وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء. اهـ (ألف كتاباً نافعاً) ، و لمع نجمه في الفلسفة حتى لقبه البعض ب'المعلم الثالث'، ويعتبر مسكويه أول عالم مسلم بارز درس 'الأخلاق الفلسفية' من ويعتبر مسكويه هو أول علماء المسلمين الذين كتبوا في علم الأخلاق بمفهومه العلمي و الفلسفي، و ذلك خلال كتابه تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق ، وكذلك في كتابه تهذيب الأخلاق والذي ركز فيه على الأخلاق والمعاملات وتنقية شخصية الإنسان. (١)

(١) ينظر ترجمته في: معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، وفيه: كان مجوسياً وأسلم، ٤٩٥ / ٢، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص ٢١٧ وهو فيه (مسكويه، أبو علي) ولم يذكر له نسبا، وقال: من كبار فضلاء العجم وأجلاء فارس. الإمتاع والمؤانسة ١ / ١٣٢ و ١٣٦ ، الأعلام للزركلي ١ / ٢١٢ وما بعدها .

المبحث الأول

ابن مسكويه وأراؤه التربوية

يعد موضوع التربية من أهم الموضوعات وأعظمها شأنًا، استأثر باهتمامه جميع الأمم عبر كل العصور، وشغل بال كل من العلماء والمفكرين، فكتبوا فيه الكتب وألفوا فيه الرسائل، وما زالوا على هذا المنهج سائرين، وليس هذا بغريب لأن التربية أساس كل تقدم واصطلاح، هي أيضا الطريق الموصل إلى تهذيب النفوس وتنقيف العقول وبناء الأمم.

وابن مسكويه من فلاسفة الأخلاق في الإسلام، فهو يعد من أهم الباحثين فيها، ومن أشهر مؤلفاته "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، الذي دون فيه ما وقف عليه من أخلاق الأمم السابقة وفلاسفتهم. ومما يوافق الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى ما وقف عليه من تجاربه في حياته الخاصة، كما عرض فيه السبل التي تتبع في تهذيب الأخلاق. كما له مؤلفات أخرى خاصة في الأخلاق مثل كتاب "السعادة"، وكتاب "جاويدان خرد" أو الحكمة الخالدة، وهو من الكتب الفارسية في الحكم والآداب. ويلاحظ أن التربية الأخلاقية قد احتلت المكانة الأولى عنده، وكان أكثر فلاسفة الإسلام عناية بها وقد وضع لها أسسا فلسفية.

المطلب الأول

مفهوم التربية لغة واصطلاحا

أولاً: التربية لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور: ربا يربو بمعنى زاد ونما اوفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾^(١)، أي: نمت وازدادت.^(١)

(١) الحج: من الآية: ٥ .

ثانياً: التربية اصطلاحاً:

يعد مصطلح التربية من أكثر المصطلحات اتساعاً وشمولاً ونجد له تعريفات عديدة من بينها ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، أن التربية هي تبليغ الشيء كماله، أو هي كما يقول المحدثون تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئاً فشيئاً تقول: ربيت الولد إذا قويت ملكاته، ونميت قدراته، وهذبت سلوكه حتى يصبح صالحاً للحياة في بيئة

معينة ومن شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل من الناحية الجسمية والعقلية والخلقية حتى يصبح قادراً على مسايرة الطبيعة و الحياة وتعمل على إستعداد نفسه وإستعداد الناس ، كما تعد التربية ظاهرة إجتماعية تخضع لما تخضع له الظواهر الأخرى في نموها وتطورها^(٢)، وهي مسار تقوم على تطور عدة فضاءات تطورا تدريجيا بالتدريب وعلى تجويدها وإتقانها^(٣).

إذن التربية هي عملية شاملة وكاملة، كما أنها تضبط الفرد من الناحية العقلية والنفسية وحتى السلوكية وطريقة تفكيره وإعدادة للحياة المستقبلية.

المبحث الثاني

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية ، بيروت، ١/٢١٧.

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/ ٢٦٦ .

(٣) الموسوعة الفلسفية، اندري لالاند، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ٢٠٠٨، ١/ ٣٢٢.

منهج التربية عند ابن مسكويه:

المطلب الأول

تأصيل التربية الإسلامية ومزجها بالفلسفة:

اهتم المفكرون والفلاسفة المسلمون بالدراسات التربوية والنفسية التي عنيت بالطبيعة البشرية وفق المنهج الإسلامي الذي عنى عناية فائقة بالدراسات الإنسانية، مما أكسب العلوم التربوية الإسلامية فاعلية في التطبيق والتأثير، وحقت تقدماً كبيراً في المجال التربوي الذي يغرس في المرء الفضائل والمبادئ السليمة في الحياة الاجتماعية. وفى هذا الموضوع نحاول بيان دور ابن مسكويه في تأصيل العلوم التربوية، التي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن الواضح أن ميله الكبير لفلسفة اليونان جعله يحاول أن يمزج أفكاره بثمار نتائجهم دون الإخلال بقواعد الأخلاق الإسلامية التي آمن أنها تدعو إلى المحبة والحكمة والخير والفضيلة والعدل.

المطلب الثاني

أهداف التربية عند ابن مسكويه

هدف التربية عند ابن مسكويه موافق لهدف التربية الإسلامية، فقد كان هدفها عنده كمال الإنسان ولا تتحقق هذه الغاية إلا بعبادة الله وطاعته، التي توصل إلى قمة السعادة ومنتهاها وهي مبنية على الأخلاق التي هي تطهير للنفس من الرذائل وتطبيعها على الفضائل^(١).

المطلب الثالث

(١) الأصول الفلسفية عند مفكري الإسلام، عبد الفتاح أحمد فؤاد الأهواني منشأة المعارف، الإسكندرية

محتوى المنهج عند ابن مسكويه:

بدأ ابن مسكويه منهجه بتهديب الطفل منذ نعومة أظافره متبعاً ثلاث خطوات، مبيناً

فيها الطريق الذي يتبع في التربية والتهديب :

١. يجب أن نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا للغذاء فنقومه.
٢. ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامه فنقومه.
٣. ثم آخرها .الشوق الذي يحصل فينا إلى المعارف والعلوم.يلاحظ أن ابن مسكويه يتدرج في منهجه مبتدئاً بالشوق إلى الرغبات السليمة والشوق إلى العلوم والمعارف باعتبار أن تهذيب وتقويم الأخلاق يعتمد على العلم الموجه للرغبة والشهوة وهذا العلم لا يتوافر للطفل في بداية حياته^(١)، وبما أن السلوك الرشيد يقوم على الرغبة والعلم .لذلك نرى أن ابن مسكويه بدأ منهجه بدراسة نفوس الأطفال وما يميلون إليه، ويرغبونه، ويقبلون على تلقيه، مستغلاً

تلك الميول والرغبات، ويتبع معهم طريقة رشيدة في توجيههم إلى الأخلاق الفاضلة، خاصة وأن نفوسهم في هذه المرحلة ساذجة قابلة لتلقي كل ما يحسن الإلقاء به إليها.

ويوصي ابن مسكويه المعلم أو المؤدب بالا يهمل هذه الطباع ويحسن تربيضها، حتى لا ينشأ الأطفال على سوء الطباع وتسيرون عليها في بقية حياتهم، وأشار إلى ذلك بقوله: (وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سوء الطباع، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة)^(٢). كما يوصى بتجنب الطفل لكل

(١) الأصول الفلسفية عند مفكري الإسلام، عبد الفتاح أحمد فؤاد الاخواني، ص ٢٣٣- ٢٣٦.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (المتوفى:

٤٢١هـ)، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، ط/١، (د.ت) ص ٤٥.

قبيح يمس كرامة نفسه، لأنه مستعد بفطرته لتلقي كل شيء يلقي إليه .
فعلى المربي أن يضاعف عنايته به، ويحذره من مخالطة غيره والذين لم
يسلكوا الطريق الذي سلكه، خاصة وأن نفسه لم تزل ساذجة لم يطبع
عليها شيء .ويقول : (وهذه النفس مستعدة للتأديب، صالحة للعناية، لا
يجب أن تهمل، ولا تترك، وأن مخالطة الأضداد الذين يفسدونه بالمقارنة
والمداخلة، وإن كانت بهذه الأحوال من الاستعداد لقبوله الفضيلة، فإن
نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، وليس لها رأي، ولا عزيمة
تميلها من شيء إلى شيء، فإذا نقشت بصورة وقبلتها: نشأ عليها
واعتاها^(١)

إن ابن مسكويه هنا يعلق نجاح مشروعه التربوي، على شخصية المعلم أو " المؤدب"؛
لذلك لا بد أن تتوافر فيه الأخلاق الفاضلة، بالإضافة إلى حلاوة الكلام، وجمال
المظهر، وأن يحادثهم بما يفهمونه ويتدبرونه ولا يوحشهم^(٢).
ومما تقدم يمكن ملاحظة الآتي في بعض كتابات ابن مسكويه:

١. اهتم ببيان اختلاف الفلاسفة في فهم طبيعة النفس البشرية وتساءل هل
هي مطبوعة على الخير أو الشر؟.
٢. آمن بقدرة التربية على التغيير، ويطلق على التربية اسم التأديب والتقويم
والتهديب والسياسة ويقول: "والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال
المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلاغ إلى السعادة
الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم، وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر
الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضروب إذا دعت إليه الحاجة أو
التوبيخات إن صدتهم أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من

^(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، ص ٦٧.

^(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، دارا لكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٩٨٥م، ص ١٩٢ .

- الراحت أو يحذرونه من العقوبات. حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً."
٣. آمن أن هناك فروقاً فردية بين الناس ويجب أن يراعي المعلم ذلك، فتحدث عن مراتب الناس في قبول الأخلاق الفاضلة.
٤. رأى أن فلاسفة اليونان ومدارسهم الفلسفية من أبرز المدارس الإنسانية التي حاولت سبر أغوار النفس وتحليلها تحليلاً فلسفياً. من مدارسهم الفلسفية المدرسة الرواقية Stoicism: والرواقية تاريخياً مذهب فلسفي أنشأه الفيلسوف اليوناني زينون السيثيومي (٣٣٦-٢٦٤ ق.م). سمو بالرواقيين لأن معلمهم زينون كان يقوم بتعليمهم في رواق والرواق سقف في مقدم البيت. يؤمن الرواقيون كما يقول ابن مسكويه أن الناس كلهم يخلقون اختياراً بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع إلا بالتأديب فينهمك فيها ثم يتوصل إليها من كل وجه ولا يفكر في الحسن والقبح منها. ويؤمن الرواقيون بوحدة الوجود وأن ليس في الوجود إلا المادة. وقد انتقد في بعض هذه الأفكار.
٥. الحديث عن مصاحبة الأخيار والأشرار الموثوث في كتابات ابن مسكويه فيه دلالة على فهم فلاسفة المسلمين لأهمية الدور الاجتماعي والبيئة المحيطة وخاصة جماعة الرفاق في عملية التنشئة.
٦. تتسم كتابات ابن مسكويه بالأمانة العلمية والمنهجية في عرض الاختلافات العلمية والكتابة الموسعة الموثقة لدراسة وبحث قضية واحدة من عدة جوانب وبعمق. من الواضح جداً أن ابن مسكويه يعرض الآراء بأمانة علمية وتجرد ثم يقول رأيه ويرجح بين الآراء وفي هذا دليل على أن الاجتهاد لا التقليد سمة من سمات المفكر.

٧. تدل كتابات أعظم المفكرين في ميدان الفلسفة على أنه لا يمكن فصل التربية عن الفلسفة كما أن للتربية أساسيات نفسية (سيكولوجية) واجتماعية (سسيولوجية).

٨. الفكر الإنساني المفتوح يتجاوز الحدود الجغرافية والزمانية فكل حضارة تتأثر بالأخرى وتنتفع عليها وتتمازج مع بعض أفكارها وتظل انتاجات المفكرين معالم هامة للدراسات الجادة ليتم الاستفادة من ثمارها وتجنب سلبياتها.

المبحث الثالث

الفلسفة الأخلاقية عند مسكوية

المطلب الأول

مفهوم الاخلاق لغة واصطلاحاً

تعتبر الأخلاق هي المبادئ الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع، فالإنسان يعيش تحت مظلمة المجتمع، ولا بد من تنظيمه بقواعد محددة من أجل أن يكون قويا وسليما. وعليه فلا بد لنا من التطرق أولاً إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي للأخلاق.

أولاً: الأخلاق لغة: جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة^(١).

حيث يقول ابن منظور صاحب لسان العرب: وإشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة

(١) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص ٣٣ (مادة الأخلاق).

وهي التمرين، ومن ذلك تقول للذي ألف شيئاً صار له خلقاً أي مرن عليه ومن ذلك الخلق الحسن، ويقال خالق الناس عاشرهم وفلان خالق بكذا أي جدير به، ورجل خالق مختلق أي حسن الخلق....^(١)

ثانياً الأخلاق اصطلاحاً

اختلفت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعاً لإختلاف الغاية في نظر المعرفين، ثم تبعاً لنوع ثقافتهم وقد عرف الفيلسوف الفرنسي "بسكال" هذا العلم بقوله "علم الأخلاق هو علم الإنسان"،^(٢) فهذا التعريف شمل كل العلوم الإنسانية الوصفية منها والمعيارية كعلم النفس والقانون وعلم الجمال وغيرهم، وكأنه تلخيص دقيق لما ختم به أرسطو كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

فأرسطو يقول: (ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد بل تطبيقها، ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن نعلم ما هي بل يلزم على ذلك رياضة النفس على حيازتها وإستعمالها)^(٣).

يتضح من قول "أرسطو" أنه لا يمكن الاكتفاء بالمعرفة النظرية فقط بل لابد من التطبيق خاصة في مجال الحياة الأخلاقية فعلى الإنسان ترويض نفسه لتكسب الفضائل وتعمل بها فأخلاق النبي ﷺ إمتدت أجيالاً وقرناً محتلة بذلك مكانة كبيرة تتصل بأدق وأهم ما تتضمنه العقيدة من بيان وعبادات وآداب ومعاملات.

المطلب الثاني :

الأسس الفكرية العامة في فلسفة مسكويه الأخلاقية

استمد ابن مسكويه آراءه التربوية والأخلاقية، من مصدرين هما الدين والآداب العامة . ويرى أن الشريعة هي التي تقوم الأطفال؛ لذلك لا بد من ضرورة تنبيه الصبي على

(١) ٨٥/١ - ٨٧.

(٢) مباحث في فلسفة الأخلاق، محمد يوسف موسى، مطبعة الأزهر، (د. ط)، ١٩٤٣، ص ٢٠.

(٣) دراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢، ص ١٥.

الفضائل وخاصة ما يحصل منها بالدين ولزوم سننه .ولكن هنالك قول ذهب إليه بعض الباحثين، بأن ابن مسكويه يفصل الدين عن الفلسفة في مجال الأخلاق، بمعنى أن فلسفته الأخلاقية مبنية على أصول العقل وحده .وهذا ليس من الواقع في شيء؛ لان في كتابه (تهذيب الأخلاق) يحاول ابن مسكويه أن يثبت أن قوانين الأخلاق لا تختلف عن قوانين الأخلاق الدينية (١).

وينبغي أن يسبق عملية دراسة المبادئ الفلسفية للأخلاق والتحلي بالفضائل فهو يقول : (الشرعية هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل، والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح، والقياس المستقيم...حتى إذا تعودوا ذلك، واستمروا عليه مدة من الزمن كثيرة، أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً .أي أن ينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها، والبلوغ إلى غايتها بهذه الصناعة أي صناعة الأخلاق، التي نحن بصدها) (٢).

أما الآداب العامة في تاديب الأطفال، فتحدث فيها عن آداب الطعام وهو أول ما يبدأ به المربي، فيعلمهم أن الطعام للصحة لا للذة .كما يوصى بتجنب تناول الألوان المتعددة في الأكل، ولا يقدم على تناول الطعام حتى يشعر بالجوع.

كما يوصى بتوجيهات للأطفال عندما يتناولون الطعام مع الآخرين، ولا يُرغَب في الألوان الكثيرة ويقول: (فلا يديم النظر إلى ألوانه، ويحذق شديداً ويقتصر على ما يليه، ولا يسرع في الأكل، ولا يوالي بين اللقم بسرعة، ولا يعظم اللقمة، ولا يبتلعها حتى يمضغها، ولا يلطخ يده ولا ثوبه ولا يلحظ من يواكله، ولا يتبع بنظره مواقع يده من الطعام، ويعود أن يؤثر غيره بما يليه إن كان أفضل ما عنده، ثم يضبط شهوته حتى يقتصر على أدنى الطعام وأدوانه) (٣).

(١) ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويفة ،دار الكتب العلمية

بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٣م ، ص ١٢٧.

(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٦٥.

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٦٨.

هذه التوجيهات والآداب القيمة استمدها ابن مسكويه من تعاليم الدين الإسلامي .وهي القيم التي سار عليها المسلمون في تأديب أولادهم (١).
وتحتل **الملكة الخلقية** مكاناً بارزاً في الدراسات الحديثة التي تهتم بعلم الأخلاق وقد كان لمفكري الإسلام وفي مقدمتهم ابن مسكويه فضل السبق في الاهتمام بالبحث في نشأة الملكة الخلقية، ويقول ابن مسكويه في كتابه "تهذيب الأخلاق" معرفاً معنى الخلق :
(الخلق حالة للنفس داعية لها في أفعالها من غير فكر ولا روية)(٢).

لقد اختلفت الآراء حول مصدرية الخلق، فذهب فريق من المفكرين إلى القول ومنهم (اسبينوزا) و(كانط) و(شبنهور) إلى القول بالفطرة ، ويرى أصحاب هذا الرأي أن الخلق ثابت، ويولد مع الإنسان ولا يمكن تغييره أو تبديله، وهذا ما يرفضه ابن مسكويه؛ لأنه لا يمكن للإنسان أن ينتقل من صفة أخلاقية فطر عليها إلى صفة أخرى مخالفة لها . وهذا ما يبطل التمييز أو العقل عن الإنسان (٣).

وقد ذهب فريق آخر إلى القول بتأثير البيئة في الأخلاق أي أنها مكتسبة، "ومن أقدم أنصار هذا الرأي أرسطو"، وأصحاب هذا الرأي لا ينكرون وجود الدوافع الداخلية الفطرية .كما وجد هذا الرأي قبولاً لدى الفارابي وابن سينا .إلا أن ابن مسكويه يرفض هذا الرأي؛ لأن هنالك من الأطفال من يقبل التأديب بسهولة، وآخرين ببط، وآخرين ينفرون منه.(٤)

هذا وقد ذهب فريق ثالث إلى القول برد الأخلاق إلى الفطرة والبيئة معاً(٥).
وهذا ما نجده عند بعض علماء النفس والتربية اليوم، وهو ما ذهب إليه ابن مسكويه.

(١) ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويفة، ص ١٣١.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، ص ٤١.

(٣) الأصول الفلسفية عند مفكري الإسلام، عبد الفتاح أحمد فؤاد الاخواني، ص ٣٥١.

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٣.

(٥) ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويفة، ص ١٣٣.

(١) ولقد أشار القرآن الكريم إلى مفهوم الفطرة التي فطر الله الناس عليها: ﴿ فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (٢)، وبهذه الثنائية استخلص ابن مسكويه مذهبه بطريقة علمية، مشيراً إلى تفاوت الصفات الخلقية عند الأطفال. يرى ابن مسكويه أن الأخلاق قابلة للتعديل والتحوير، ويبرهن على ذلك قائلاً: (إذ إن الطباع لو أهملت، ولم ترض بالتأديب والتقويم نشأ كل إنسان على طباعه، ويفنى عمره كله على الحال التي كان عليها في طفولته) (٣).

المطلب الرابع

الخلق عند مسكويه

تعتبر الأخلاق من الصناعات التي يجب أن تعطى الأهمية الكافية. حيث يقول (فإما أن هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلها أعني صناعة الأخلاق التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان) (٤) لأن الأخلاق هي مفتاح الشخصية بها يثبت نفسه لذاته ولمجتمعه ويحقق كذلك الحياة الفاضلة. فقد تعددت الآراء حول موضوع الأخلاق بذكر أنه من إختصاص النفس الناطقة وكما يبدو كذلك تضارب الآراء حول طبيعة الخلق هل هو طبيعي أم غير طبيعي؟ ومن آراء هؤلاء حول الأخلاق، قال بعضهم الخلق خاص بالنفس غير الناطقة، وقال آخرون: قد يكون للنفس الناطقة فيه حظ.... فقال بعضهم من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه وقال آخرون ليس شيئاً من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا نقول أنه

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) الروم: من الآية: ٣٠.

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، ص ٤٥

(٤) تهذيب الأخلاق، ابن مسكويه: تح عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط

١٠٢٠١١/، ص ٢٧٠.

غيرطبيعي (١).

ويأخذ ابن مسكويه بالرأي الأخير الذي يقول بأنه لا يمكن إرجاع الأخلاق على أنها طبيعية في الإنسان أو أنها غير طبيعية، أي أننا لا نحكم عنها حكم مطلق، ويستدل ابن مسكويه بقضية منطقية على أن الخلق ليس بالطبع إذ يقول: (كل خلق يمكن تغييره ، لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع، لا خلق ولا واحدا منه بالطبع). (٢)

لقد اشتهر ابن مسكويه باهتمامه بمجال الأخلاق حيث ألف كتابه المشهور (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، يشرح فيه ضرورة معرفة أنفسنا أولاً والإمام بقواها وملكاتنا مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم وعليه هذا ما أوجب علينا معرفة النفس وخصائصها فيما تقدم لأن الخلق يصدر عنها.

ومن هذا يعرف ابن مسكويه الخلق بأنه: (الخلق حال النفس داعية لها من غير فكر ولا روية، وهذه الحالة تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب كالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه وكالذي يضحك ضحكا مفرطاً من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً) (٣).

يظهر أن ابن مسكويه يؤكد أننا قابلون للتخلق بأخلاق مختلفة ويشهد لذلك الواقع وملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لحال تبعاً للبيئة التي تحويه ولنوع الثقافة التي يتلقاها. كما أن ابن مسكويه يرى أن طريق تحصيل الخلق الفاضل الذي تنشأ عنه

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٢٦.

(٢) نقلاً عن ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١،

١٩٩٣، ص ٤٤.

(٣) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٢٥ وما بعدها.

الأفعال الجميلة يتم بمعرفة الإنسان لنفسه وقواها وملكاتنا وعايتها.
وفي هذا الصدد فإن ابن مسكويه قد مزج بين التعاليم الفلسفية - تعاليم أفلاطون وأرسطو- بتعاليم الإسلام الذي بحث عن مبادئ الأخلاق لأن العقيدة الإسلامية عقيدة وسطية، فكانت دعوة الإسلام من أجل تحقيق المثل العليا الأخلاقية.
فإن الله ﷻ مدح نبيه ﷺ حامل رسالة الدين القويم بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (١)
ووصف رسوله الكريم ﷺ بقوله ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٢)

المبحث الرابع

الخير والسعادة وسبل تحقيقهما:

المطلب الأول

الخير عند مسكويه:

في بداية الأمر إستمد مسكويه فكرة الخير من ألفاظ أرسطو طاليس إقتداءا به وتوفية لحقه. فيقول: (إن الخير على ما حده وإستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة ، وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيرا) (٣)
ويضيف كذلك بقوله بأن: (الخير الذي يقصد الكل بالشوق، فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها) (٤)
فمسكويه يرى بأن الخير الذي يقصده الكل بالشوق عام على الناس جميعا لأن الإنسان يتجه دائما بأفعاله إلى الخيرات، فيها يتحقق كماله ويشارك غيره

(١) القلم: ٤ .

(٢) الشورى: من الآية: ٥٢ .

(٣) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٦٣ .

(٤) المصدر السابق نفسه.

صحيح أن الإنسان يسعى وراء الخير إلا أن الإرادة الإنسانية تحمل الأفعال الخيرة والشريرة، إلا أن الأشياء الإرادية التي تنتسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، إن الغرض المقصود بوجود الإنسان، إذ توجه الشخص إلى ما يحصل عليه، فيسمى به خيرا

وسعيدا، أما الذي تعيقه بعض العوائق فهو الشرير الشقي، الخيرات إذن بحسب رأي مسكويه تحصل للإنسان بإرادته وسعيه أو بكسبه (١).

ومن هنا يظهر بأن الإنسان من بين الموجودات كلها تتحقق إنسانيته بالأمور الإرادية، فالخير حسب رأي مسكويه يحصل عن طريق إرادة الإنسان الخاصة فبكل هذا تتحقق الحياة المرضية، فلا بد على الإنسان أن يحافظ على الخيرات ويقتنيها فهي كماله وتمامه ومن أجلها خلق وإجتنب كل الشرور التي تبعده عنها.

• أقسام الخير عند ابن مسكويه فهو يأخذه على ما قسمه أرسطو وحكاه عنه فرفيوس، قال: (الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي محمودة ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي نافعة فيها) (٢) يوضح مسكويه من خلال قوله هذا أن الخير له عدة أقسام كل واحدة على حدى فهو يقصد بالخيرات الشريفة هو كل ما يخص الحكمة والعقل، أما الممدوحة فكل ما يصدر عن الإنسان من سمات وفضائل وأفعال جميلة من محض إرادته، أما النافعة هي التي تحصل بها الخيرات منها ما هي غايات أي أن الإنسان ينشد من أجل تحقيقها وكذلك منها ما ليس بالغايات.

فالخير عند ابن مسكويه متعدد على جهات هناك خير على الإطلاق يسعى جميع الناس لتحصيله وهناك خير آخر وهو خير عند الضرورة وأيضا ما ليس بخير لجميع الناس، كما ونلاحظ ان

(١) المصدر السابق نفسه..

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٤.

ابن مسكويه يؤكد على ان (الخيرات منها ما هو في الجوهر،
ومنها ما هو في الكمية ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر
المقولات كالقوى والملكات) (١)
وعليه فإن الغاية الأخيرة للإنسان هو تحقيق الخير الأسمى على
مستوى الفرد والجماعة .

ويقصد من قوله ما هو في الجوهر: أعني ما ليس بغرض فإله - تبارك وتعالى - هو
الخير الأول، فإن جميع الأشياء تتحرك نحوه بالشوق إليه، ولأن مآل الخيرات الإلهية من
البقاء والسمردية والتمام منه، وأما في الكمية فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل، وأما في
الكيفية فكا للذات، وأمل في الإضافة والرياسات. (٢).

المطلب الثاني

السعادة عند مسكويه

تعد نظرية السعادة من أهم المحاور التي شغلت مفكري الأخلاق منذ القدم ومن قبل
الفلسفة اليونانية، كما أنها تعد محورا أساسيا عند فلاسفة الإسلام، فكانت نتاجا للمؤثرات
اليونانية والمؤثرات الإسلامية (الكتاب، السنة)، مما يميزها عن باقي النظريات.
يعد مصطلح السعادة من بين أهم وأكثر المصطلحات إتساعا ونجد له تعريفات كثيرة من
بينها ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا بأن: السعادة ضد الشقاوة، وهي الرضى
التام بما تناله النفس من الخير، والفرق بين السعادة واللذة أن السعادة حالة خاصة
بالإنسان، وان رضى النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨.

والحيوان، وأن رضى النفس بها مؤقت، ومن شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية^(١) .

وفي هذا الصدد يأخذ ابن مسكويه برأى سابقيه (اليونان) بأن السعادة :هي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له، فالسعادة إذا خيرا ما وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شئ في تمامه وكماله الذي يخصه^(٢) إذن السعادة عند مسكويه نوع من الخير وأنها تخص الإنسان دون غيره من الموجودات وذلك بما يصدر عنه من قوته المميزة المروية. ويضيف مسكويه على ما ذكره بأن السعادة خيرا ما وهي تمام الخيرات بقوله:إن السعادة هي أفضل الخيرات ولكن نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى وهي التي تكون في البدن والتي خارج البدن^(٣) . ومن خلال هذا يتبين أن الكمال والتمام هو الهدف المبتغى لكن ليس كافيا لوحده إلا أنه يتحقق كذلك من خلال إجتماع سعادات مختلفة التي تكون في البدن وخارج البدن. ومتى وصل الإنسان إلى هذا فإنه ولا شك قد حقق السعادة التي هي الغاية القصوى إلا ان ابن مسكويه يؤكد بأن الإنسان تتم له السعادة بتحصيل الجهتين معا أي السعادة النفسية والبدنية.

المطلب الثالث

أقسام السعادة:

أما أقسام السعادة فهي خمسة والتي قال بها أرسطو طاليس أحدها في صحة البدن ولطف الحواس، ويكون ذلك من إعتدال المزاج ... والثاني في الثروة والأعوان وأشباههما حتى يتسع ... والثالث أن تحسن أحوالته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل ... والرابع أن يكون منجحا في الأمور، وذلك إذا إستتم كل ما روى فيه وعزم

(١) : المعجم الفلسفي، جميل صليبا ، ١ / ٦٥٦ ، (مادة سعادة) .

(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ، ص ٦٩ .

(٣) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ، ص ٧٢ .

عليه ... والخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الإعتقادات في دينه وغير دينه (١) .

وعليه نجد مسكويه يبدي رأيه بعد هذا التقسيم بأنه لو تحصل الإنسان على هذه الأقسام كلها فهو السعيد التام والكامل على مذهب هذا الحكيم، ولكن من حصل له بعضها كان نصيبه من السعادة بحسب ذلك .

فمسكويه يقر بأن سعادة كل موجود، إنما هي موقوفة على نتيجة أعماله إن سعادة الإنسان إذن تكون في صدور أفعاله الإنسانية عنه بحسب الروية (٢). فهو يقصد بأن لابد على الإنسان أن يختار الأفضل ويعمل به فبذلك يكون سعيدا ويصل إلى الملك الأبدي والنعيم السرمدي - وهذا ما يميزه عن باقي الموجودات- بوظيفته الخاصة به وهي التفكير والتعقل والتروي في الأمور. وبالرغم مما تقدم بأن مسكويه أخذ برأي سابقه إلا أنه خرج برأي خاص به حول السعادة.

فمسكويه يؤكد بأن: (الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منها فهو بالخيرالجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في العالم السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظهر بهذه المرتبة على الكمال إنتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائما سرمدا في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة) (٣)

يتضح من هذا بأن السعادة عنده تتم بالجمع بين جزئي الحكمة النظري والعملي، والفلسفة " الكمال الأول" يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلوم التي تنتهي بالعلم الإلهي أما "الكمال الثاني" ونقصد به الجزء العملي يتم من خلال تنظيم قواه وأفعاله الخاصة.

(١) بن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويضة، ص ٢٦٥.

(٢) فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، ناجي التكريتي، ص ١٧٩.

(٣) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٦٩.

المطلب الرابع

أنواع السعادة:

ولهذا يظهر بأن السعادة عند مسكويه هي سعادتان: الأولى دنيوية والثانية روحانية ولا يتم الكمال للإنسان إلا إذا حصل على المرتبتين

السعادة الدنيوية: ومع ذلك يجب أن نعلم بأنها ليست سعادة تامة -

فانية - لأنه يتأثر دائما بكدر المادة ويتحسر على ما يفوته من الملذات.

ينتقل مسكويه إلى حياة الواقع ويستقرئ واقع الناس فهذه السعادة تتحقق بالكمال

القريب، وهذا ما قصده مسكويه بالمرتبة الأولى وهو أن الإنسان يتعلق بأحواله

الجسمانية ويلبي مطالب بدنه ويكون سعيدا بها.

إن السعيد عند مسكويه لا محالة، في إحدى المرتبتين: أن أحدهما ناقص

مقصر عن الآخر بسبب الزخارف الحسية التي تعرضه فيما تلابسه، فتعوقه عما

يلاحظه، وتمنعه من الترقى على ما ينبغي، وتشغله لما يتعلق به من الأمور

الجسمانية، صاحب هذه الرتبة إذن غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام السعادة^(١).

السعادة القصوى: هي حالة من السمو الذاتي والراقي الروحي كما أنها تكفي نفسها ولا

تحتاج إلى شيء آخر ويعبر مسكويه عن حالة الإنسان الذي ارتقى إلى هذه الدرجة من

السعادة: (إن صاحب المرتبة الأخرى هو السعيد التام وهو الذي توفر حظه من

الحكمة فهو مقيم بروحانية بين الملاء الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير

بالنور الإلهي ... ولذلك يكون أبدا خاليا من الألام ... ويكون مسرورا أبدا بذاته

مغتبظا بحاله ... وهذه المرتبة من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات ... وهو

(١) نقلا عن: فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، ناجي التركيتي ص ١٨٤.

الذي يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التي عددناها ... كلها كلا عليه) (١)
ولهذا فالسعادة التامة التي يتوفر فيها الإنسان على حظ وافر من الحكمة فيقيم
بروحانيته في التقرب من الله يستتبر بالنور الإلهي .

كما أنها تتصف بالقداسة أن الذي يرغب فيها أول شيء يقوم به هو
التخلي عن نزوات البدن حتى تفسح المجال للعقل الذي يربطه بعالم الإله، فهي مطلوبة
من طرف الجميع وهي الهدف الأسمى فهي تميز الإنسان عن غيره.
إن هذه السعادة ممكنة التحقق في هذا العالم رغم أنها تتصف بالقداسة لكن تحققها
ممكن رغم أنه صعب التحقق إلا للقليلين، يقول مسكويه : (إني ذكرت هذه المرتبة
الأخيرة من السعادة طمعا في وصول الأحداث إليها، بل يمر على سمعهم فقط، وليعلم
أن ههنا مرتبة حكيمة لا يصل إليها إلا أهلها الأعلون مرتبة) (٢)
ينصح مسكويه أنه من يسعى إلى أن يصل إلى هذه المرتبة لا بد له من أن يسمو
ويرتقي بالتدرج في الحكمة، فمن حقق هذه الغاية النهائية من السعادة فإنه فاز وأعد
نفسه للقاء - الباري .

أما عن الحال في آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول،
خالق الكل ، أعني أن يكون في ما يفعله لا يطلب به حظا ولا مجازاة ولا عوضا
ولا زيادة لكن يكون فعله يعنيه هو غرضه، أي ليس يفعل من أجل شيء غير ذات
الفعل غير ذاته، وهو أن يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي
العقل الإلهي نفسه (٣).

وينتهي ابن مسكويه إلى أن هذا : (هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلا أن
الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها التي يحسب الأمور الخارجة

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ص ٧١.

(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه : ص ٧٥.

(٣) ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد محمد عويضة :، ص ٢٥٧، :فلسفة الأخلاق بين أرسطو
ومسكويه، ناجي التركيتي، ص ١٨٨.

وتفنى العوارض النفسانية وتموت خواطره التي تكون عن العوارض ويمتلئ شعارا إلهيا
وهمة إلهية (١)

مما تقدم يتبين بأنه لا بد على الإنسان أن يتخلص من الأمور الحسية
ونزواته الدنيئة فهو يحظى بالسعادة التامة فهي الغاية التي لا غاية بعدها.

ف نجد مسكويه يستشهد بقوله : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ﴾ (٢)

أخلص من خلال دراسة السعادتين - الدنيوية والقصوى - إلى أن الرابط
الوحيد والمحرك الأساسي بينهما يبقى دائما العقل فالعقل هنا أي في السعادة الأخلاقية
هو عقل عملي والكمال هنا كمال قريب، أما العقل في السعادة القصوى فهو نظري
والكمال هو كمال بعيد. ولاكتساب السعادة الأخلاقية هذه أول ما يقوم به الإنسان هو
ترتيب قوى النفس الموجودة فيه بحسب ما يتطلبه العقل.

المطلب الخامس

الفضيلة ومراتبها

النفس عند مسكويه لها ثلاث قوى كما سبق الذكر، وهذه القوى قد يسوء أو يحسن
استخدامها، وذلك لعدة عوامل مختلفة قد تطرأ عن هذه الأنفس (الناطقة،
الغضبية، الشهوانية)، وهذه الأخيرة يترتب عنها مجموعة من الفضائل والتي يتميز بها
الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى.

أولاً: مفهوم الفضيلة

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه :، ص ٧٥.

(٢) السجدة: ١٧ .

١. **الفضيلة لغة:** في مدلولها اللفظي تفيد الفضل والزيادة^(١).
أما في اللاتينية (virtus) تدل على القوة والشجاعة ورباطة الجأش مع حسن الخلق والشهامة والمروءة^(٢)
٢. **الفضيلة إصطلاحا:** يعد مصطلح الفضيلة من أكثر المصطلحات اتساعا ونجد لها تعريفات عديدة من بينها ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا رأي أفلاطون حول الفضيلة بقوله: (الفضيلة هي العلم بالخير والعمل به)^(٣) وقال أرسطو بأن: (الفضيلة هي الإستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير)^(٤)
٣. **الفضيلة عند مسكويه:**
إذن للنفس ثلاثة فضائل رئيسة بحسب قواها. وكل هذا فنجد ابن مسكويه يؤكد بأن الفضائل لا تحصل إلا عن طريق تهذيب نفوسنا وتنقيتها من الشرور والانصراف عن الأمور العائقة والابتعاد عن الرذائل التي هي أضدادها حيث يقول (فأما الفضائل أنفسها فليست تحصل لنا إلا بعد أن تظهر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها أعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية)^(٥)
- فالفضيلة عند مسكويه وسط بين رذائل، أنه في الوقت نفسه يقول (أن

(١) المعجم الفلسفي، إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٣٦.

(٢) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤، ص٣٢٦.

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ، ٢ / ١٤٨ ، (مادة فضيلة) ..

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص٩٠.

الوسط صعب، وأن التمسك به بعد وجوده أصعب... إن الفضائل تتم
بالإجماع لأن الإنسان مدني بالطبع^(١)

يتضح من هذا القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين . معتدلة وسطا لا
إلى الإفراط ولا إلى التفريط فدائما نضرب المثال الشائع الذي يقول خير
الأمر أوسطها، كما أن الوسط من الصعب تحديده.

لكن مهما كان الإنسان منفردا لذاته، إلا أنه محتاج في الحياة المدنية و
هذا الأمر فيه صلاح للفرد وصلاح للمجتمع الذي يعيش فيه من أجل أن
يمارس الفضيلة. لأن الإنسان من المستحيل أن يعيش حياة الزهد والتفرد
و يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون ومدى علاقتها
بالفضائل وما يقابلها من رذائل.

موضحا ذلك بقوله: (وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه
القوى وكذلك أضعافها التي هي رذائل .فمتى كانت حركة النفس الناطقة
معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها لإلى المعارف الصحيحة
...حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة ، ومتى كانت حركة النفس
البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية وعليها فيما تقسطه
لها ولا منهمة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها
فضيلة السخاء ،ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس
العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى أكثر مما
ينبغي لها حدثت منها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة) ^(٢)
كما يقر ابن مسكويه بوجود فضيلة رابعة تنتج من خلال إتحاد الفضائل
فيما بينها وبذلك يصبح مجموعة من الفضائل أربعة وهي: الحكمة،
العفة، الشجاعة، العدالة، ويثبت ذلك بقوله: (ولهذا لا يفتخر أحد ولا

^(١) فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، ناجي التكريتي، ص ٥٩.

^(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ، ص ١٤

يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط. فأما من افتخر بأبائه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها^(١)

يتوضح مما سبق أن على الإنسان لا بد من أن يسعد ويتباهى بمدى تمسكه بهذه الفضائل لأنها ترسم له الطريق الصحيح وتضمن له الحياة الهنيئة فهو يتبع آباءه وأجداده إذا وجدهم على هذه السير من الفضائل ويعمل بها لأن الفضل مقسوم بين البشر ولا يكمل الواحد منهم إلا بفضائل غيره.

وعليه فسوف نذكر هذه الفضائل وما يقابلها من رذائل أضرارها. وهذه الأخيرة تنتج من خلال عدم توازن بين الأنفس الثلاث أو تغلب نفس على إحدى النفسيتين.

أ. فضيلة الحكمة:

فضيلة الحكمة عند ابن مسكويه وهي: فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي: أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة، وإن شئت فقل أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية، وثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل أو أيها يجب أن يغفل.^(٢)

ويعرض مسكويه هذه التسمية ويجعلها في مقدمة الترتيب . الحكمة. وهذه الأخيرة يندرج تحتها مجموعة من الفضائل الفرعية وهي الذكاء، الذكر التعقل، سرعة الفهم، وقوة صفاء الذهن، سهولة التعلم، فبهذه الأقسام تتحقق الحكمة. ويقصد مسكويه بالأقسام الأربعة التي تندرج تحت فضيلة الحكمة فيقول : (أما الذكاء فهو سرعة إنقذاح النتائج وسهولتها على النفس، أما الذكر فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل والوهم من الأمور، وأما التعقل فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء

(١) المصدر السابق ، ص ١٥.

(٢) تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (د.ط)،

٢٠١٢م، ص ٣١١.

الموضوعية بقدر ماهي عليه، وأما صفاء الذهن فهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب، وأما جودة الذهن وقوته فهو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم، وأما سهولة التعلم فهي قوة للنفس وحدة في الفهم بها تدرك الأمور النظرية) (١) والمقصود بالوسط الذي قال به مسكويه وأنه لا يقصد به الوسط الحسابي وإنما وسط اعتدال وهذا الاعتدال يكون بين رذيلتين. ولكن إذا انزاحت الفضيلة عن موضعها قربت من ضدها أي من الرذيلة فالحكمة : (وسط بين رذيلتين هما السفه والبله) (٢) ب. فضيلة الشجاعة:

فمسكويه يعرف الشجاعة بأنها (فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها، للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة أعني أن لا يخاف من الأمور المفزعة، إذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا) (٣)

يتوضح بأن الشجاعة وجدت من أجل الأمور التي تخص الإنسان وتواجهه في حياته اليومية والتي يجب على الفرد أن يقدم عليها في بعض الأوقات ولا يهرب منها. فالشجاعة (وسط بين رذيلتين أحدهما الجبن والأخرى التهور) (٤)

يتبين لنا بأن الجبن هو الخوف الشديد من شيء لا يجب أن يخاف منه، أما التهور فهو السرعة في أخذ الأمور دون تفكير ما سوف يترتب عنها من عواقب.

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ١٨.

(٢) الأسس الفلسفية لفكر ابن مسكويه الأخلاقي، إبتهاج إبراهيم الأمين محمد النور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١٩٩٥، ص ١١١.

(٣) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣.

ويندرج تحت جنس هذه الفضيلة أنواع من الفضائل وهي (كبر النفس، النجدة، الثبات، عظم الهمة، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، إحتمال الكد^(١)) ويقصد بالسفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي ... وأعنى بالسفه تعطيل هذه القوة وإِطراحها^(٢) ...

ت. فضيلة العفة:

فالعفة (فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التميز الصحيح)^(٣) وعليه فالعفة هي فضيلة النفس البهيمية تتحقق من خلال اجتناب كل ما يتعلق بالشهوات الحسية والأمور الجسمانية التي تدمر الإنسان وتفقده من وراء هذه الفضيلة فضيلة السخاء، فإن السخاء هو الاعتدال في إنفاق المال في الأمور الضرورية وتندرج عنده عدة فضائل منها (الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماح، المسامحة. أما الكرم فهو إنفاق

المال الكثير بسهولة من النفس في الامور جلية القدر كثير النفع كما ينبغي)^(٤)

أما العفة (فهي وسط بين رذيلتين هما الشره وخبود الشهوة)^(٥) . ومن خلال هذا يتبين أن العفة تتوسط الشره الذي هو التعمق في الشهوات واللذات بأنواعها والخروج عما يجب وخبود الشهوة والسكون عن الحركة التي تنقاد نحو اللذات الجميلة التي هي ضرورية للبدن وقت الشرع والعقل وتندرج تحت هذه الفضيلة أنواع أخرى أو أجناس من الفضائل هي الحياء، السخاء، الدعة، الصبر،

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣.

الحرية، الفعالة، الدماثة،
الإنتظام، حسن الهدى، المسالمة، الورع.
ث. فضيلة العدالة:

العدالة عند مسكويه هي فضيلة النفس تحدث من إجتماع الفضائل الثلاث، هذه الفضيلة تكون في الإنسان حين تنسجم القوى مع بعضها، ولا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباته، بل تستسلم لزام القوة المميزة^(١)

تنتج هذه الفضيلة من خلال اتحاد الفضائل الرئيسية الثلاث (الحكمة، الشجاعة، العفة) لأنها تعتبر أشرف وأنقى الفضائل كما أنها كمال وتمام الثلاث.

وهذا ما يؤكد مسكويه بأن العدالة وسط بين رذيلتين: (فهي وسط بين الظلم والإنظام، أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي كما لا ينبغي. وأما الإنظام فهو الإستحذاء والإستماتة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي)^(٢)

يرى مسكويه بأن العدالة نجدها في ثلاث مواضع موضحا ذلك بقوله: (أحدها قسمة الأموال والكرامات والثاني قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء، المعاوضات، والثالث قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعد)^(٣) وعليه فإن بفضيلة العدالة ينتصف الفرد من نفسه وعلى نفسه فالعدالة مميزة بين الفضائل كلها فمثلا الفرد لا يصل إلى درجة الحكمة إلا إذا التزم العدل في مختلف مواقفها فبذلك يحقق المساواة.

أما عن الفضائل التي تكون تحت فضيلة العدالة هي (الصدقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشراكة، حسن القضاء، التودد، العبادة، ترك الحقد، مكافأة

(١) ينظر: .:فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، ناجي التكريتي، ص ٧٥.

(٢) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٤.

الشر بالخير، استعمال اللطف^(١)

يعطي مسكويه أهمية كبيرة لفضيلة العدالة لأنها توحد وتجمع بين الفضائل الثلاث السابقة الذكر فهي تعتبر أهم الفضائل وليست جزءا منها، وبما أن ابن مسكويه فيلسوف إجتماعي فهو ينفي فكرة العزلة والإنفراد ، فالعدالة عنده فضيلة إجتماعية يقصد بها المساواة والإنسان لا يمكن الاستغناء عنها.

وما نخلص إليه في الأخير أن لكل قوة نفس فضيلة فيكون المجموع ثلاث بالإضافة إلى فضيلة العدالة التي هي نتيجة اتحاد تلك القوى في ما بينها. فالفضائل هي الحكمة، العفة، الشجاعة، العدالة، وهو يتأثر كل التأثير بأفلاطون. لكن لديه تقسيم آخر للفضائل يتأثر فيه بالقسمة الأرسطية.

فهو يجعل الفضائل المذكورة سابقا فضائل خلقية فهي تكتسب عن طريق التربية المران والإنسان لكي يكتسبها لا بد له من أن يعيش في مجتمع ولا يعيش منعزلا عنه، وهذه الفضائل تكتسب قبل الفضائل النظرية، لأنها تسعى إلى الكمال القريب وهي تكتسب عن طريق السعادة والممارسة.

أما الفضائل النظرية تخص العقل تكتسب بالتعليم والبراهين لا بالضرب أو الإطماع في الكرامات وهي تتطلب سن الرشد لاكتسابها

ولما تقدم نخلص الى مدى اهتمام المفكرون والفلاسفة المسلمون بالدراسات التربوية والنفسية التي عنيت بالطبيعة البشرية وفق المنهج الإسلامي الذي عنى عناية فائقة بالدراسات الإنسانية، مما أكسب العلوم التربوية الإسلامية فاعلية في التطبيق والتأثير، وحققت تقدماً كبيراً في المجال التربوي الذي يغرس في المرء الفضائل والمبادئ السليمة في الحياة الاجتماعية.

وفى هذا كان دور ابن مسكويه في تأصيل العلوم التربوية، التي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن الواضح أن ميله الكبير لفلاسفة اليونان جعله يحاول أن

(١) المصدر السابق ، ص ١٩.

يمزج أفكاره بثمار نتاجهم دون الإخلال بقواعد الأخلاق الإسلامية التي آمن أنها تدعو إلى المحبة والحكمة والخير والفضيلة والعدل.

ومن فلسفته التربوية يمكن ملاحظة الآتي في بعض كتابات ابن مسكويه:

١. اهتم ببيان اختلاف الفلاسفة في فهم طبيعة النفس البشرية وتساءل هل هي مطبوعة على الخير أو الشر؟.
٢. آمن بقدرة التربية على التغيير، ويطلق على التربية اسم التأديب والتقويم والتهديب والسياسة ويذهب الى ان : الشريعة هي التي تُقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلاغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم، وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضروب إذا دعت إليه الحاجة أو التوبيخات إن صدتهم أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحة أو يحذرونه من العقوبات. حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً.
٣. آمن أن هناك فروقاً فردية بين الناس ويجب أن يراعي المعلم ذلك، فتحدث عن مراتب الناس في قبول الأخلاق الفاضلة.
٤. رأى أن فلاسفة اليونان ومدارسهم الفلسفية من أبرز المدارس الإنسانية التي حاولت سبر أغوار النفس وتحليلها تحليلاً فلسفياً. من مدارسهم الفلسفية المدرسة الرواقية Stoicism: والرواقية تاريخياً مذهب فلسفي أنشأه الفيلسوف اليوناني زينون السيثيومي (٣٣٦-٢٦٤ ق.م). سمو بالرواقيين لأن معلمهم زينون كان يقوم بتعليمهم في رواق والرِّواقُ سقف في مقدم البيت. يؤمن الرواقيون كما يقول ابن مسكويه أن الناس كلهم يخلقون اختياراً بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع إلا بالتأديب فينهمك فيها ثم يتوصل إليها من كل وجه ولا يفكر في الحسن والقبح منها.

ويؤمن الرواقيون بوحدة الوجود وأن ليس في الوجود إلا المادة. وقد انتقد في بعض هذه الأفكار.

٥. الحديث عن مصاحبة الأخيار والأشرار المبتوث في كتابات ابن مسكويه فيه دلالة على فهم فلاسفة المسلمين لأهمية الدور الاجتماعي والبيئة المحيطة وخاصة جماعة الرفاق في عملية التنشئة.

٦. تتسم كتابات ابن مسكويه بالأمانة العلمية والمنهجية في عرض الاختلافات العلمية والكتابة الموسعة الموثقة لدراسة وبحث قضية واحدة من عدة جوانب وبعمق. من الواضح جداً أن ابن مسكويه يعرض الآراء بأمانة علمية وتجرد ثم يقول رأيه ويرجح بين الآراء وفي هذا دليل على أن الاجتهاد لا التقليد سمة من سمات المفكر.

٧. تدل كتابات أعظم المفكرين في ميدان الفلسفة على أنه لا يمكن فصل التربية عن الفلسفة كما أن للتربية أساسيات نفسية (سيكولوجية) واجتماعية (سسيولوجية).

٨. الفكر الإنساني المفتوح يتجاوز الحدود الجغرافية والزمانية فكل حضارة تتأثر بالأخرى وتنتفع عليها وتتمازج مع بعض أفكارها وتظل انتاجات المفكرين معالم هامة للدراسات الجادة ليتم الاستفادة من ثمارها وتجنب سلبياتها. وتظهر فلسفة التربية الأخلاقية عنده من خلال كتابه "تهذيب الأخلاق" الذي يعد من أهم الآثار العلمية له في ميدان التربية الأخلاقية. وفيما يلي جملة من الآراء التربوية التي أشار إليها:

١. حب الناس بعضهم لبعض الآخر واجب لأنهم أعضاء لبدن واحد وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه فكل واحد يتمم الآخر.
٢. الأخلاق تتكون من أربع فضائل وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وهي مصدر سائر الفضائل. أضداد هذه الفضائل: الجهل والشرة والجبن والجور.
٣. ربط بين الأخلاق السيئة والأمراض النفسية كالخوف والحزن والغضب.

٤. استخدم كلمة التهذيب وتأديب وتقويم بمعنى التربية.
٥. حذر من أن يسمع الطفل الشعر الفاحش ونهاه عن الاستكثار من الطعام والانهماك في الملذات.
٦. إتباع اللذات البدنية الدنيئة تدمر الإنسان. وذلك لان الناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات فيكثر أتباعهم.
٧. يرى ابن مسكويه أهمية تربية الطفل وطالب بضرورة وضع المناهج المتنوعة له لأن المناهج تلعب دورا كبيرا في التأثير في شخصية المتعلم. فمن اتفق له في الصبا أن يربي على أدب الشريعة ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعودها ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين. ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن إلا إليها ثم يتدرج حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان فهو السعيد الكامل.
٨. عقد فصلا في تأديب الأحداث والصبيان -وأكثره كما قال منقول من بروسن اليوناني، ولعل تلك الآراء استفاد منها الغزالي رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين - ومما جاء في ذلك الفصل أهمية الحياء عند الطفل وأنه أول منازل النجباء وأن النفس مستعدة للتأديب ويجب ألا تهمل. وأن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة إذا نقشت بصورة فقبلتها نشأ عليها واعتادها. وحث ابن مسكويه على لبس الثياب البيضاء، وطالب الطفل بحفظ مقطوعات أدبية من الأخبار والأشعار فمن المعلوم أن الحاسة الأدبية تثري العقل وتجعل الخيال خصباً. لقد أكد بن مسكويه على أن المعلم عليه أن يمدح المتعلم إذا ظهر منه خلق جميل وأن يتغافل عن بعض الزلات. وطالب بمنع الطفل من النوم بالنهار وأيضا يمنعه من النوم الكثير ليلاً لأنه يميئ خاطر. كما يجب أن يمنع من الفراش الوثير حتى يتصلب بدنه ويتعود الخشونة. وطالب بتعويد الطفل الحركة والمشي وركوب الخيل والرياضة. في هذا الفصل أيضا كشف عن أهمية

الأخلاق والأدب وحسن التعامل مع المعلم وأكد على أهمية اللعب والاستراحة في بعض الأوقات.

٩. قرن السعادة بالتربية وأكد على أن الإنسان في ابتداء تكوينه محتاج إلى سياسة الوالدين ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهديه وتقومه إلى الحكمة البالغة ليتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره.

المبحث الثالث

نظرية النفس عند مسكويه

المطلب الأول

مفهوم النفس

قبل التطرق إلى صميم الأخلاق عند مسكويه لابد من التعرف على رأيه في النفس والنفس البشرية على وجه الخصوص لأنها تمثل الأركان الأساسية التي تبنى عليها فلسفة الأخلاق.

ومن المعروف عنه تأثره الشديد بسابقه من الفلاسفة وخصوصا اليونانيين منهم، إلا أنه لا يأخذ رأيا فلسفيا وصبه في قالب إسلامي، وذلك فإنه يرجع إلى مصدره الأول "القرآن الكريم" وكذلك يعطي إهتماما خاصا للحديث النبوي الشريف، وقد أشار إلى قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ (١).

وبما أن النفس هي اللبنة الأولى التي تبنى عليها فلسفته الأخلاقية وباعتبارها -الأخلاق- وسيلة لإصلاح النفس البشرية يقول في هذا الصدد وذلك في كتاباته

(١) الشمس: ٧ - ١٠ .

الأخلاقية: (غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة ولا مشقة)^(١) .

حيث يرى ابن مسكويه أن الغرض أو الهدف من وراء تأليفه لكتاب تهذيب الأخلاق في التربية هو الوصول لنفس تحكمها الأخلاق. وعليه فالنفس في اللغة اليونانية اللفظ المقابل هو psyche ويعني النفس والنفس ثم أصبح معناه الروح ... ويقال أن هذا اللفظ psyche لم يطلق إلا على أرواح المتوفين.^(٢)

ومن خلال هذا التعريف يتضح لنا أن النفس مرتبطة إرتباطا وثيقا بالإنسان، الذي مازال بطبعه وعالمه الظاهر والخفي، آية من آيات الله الكبرى.

فالنفس تصورات من الفكر الفلسفي والفكر الديني، فهي: تقع بالاشتراك على معاني كثيرة مثل الجسد، الدم، شخص الإنسان، العظمة، العزة، الهمة والألفة والإرادة ووصف الناس على حقيقتها أمر صعب جدا، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها قول *أفلاطون: (إن النفس ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن)^(٣)

ويتضح من خلال قول أفلاطون أن النفس لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة مع الجسم وذلك تميزها عنه. ولأرسطو رأيا آخر حول النفس حيث يقول: (أن النفس لا يمكن أن تفعل أو تتفعل بغير جسم، الغضب والرغبة وحتى الفكر، لا يمكن أن تكون بغير جسم)^(٤).

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط، / ٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ص ٣ .

(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ب ط)، ٢٠٠٧، ص ٦٤٩، مادة (نفس).

(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط/٣، ٢٠٠٦، ص ٧١ .

(٤) نقلاً عن: فلسفة الأخلاق بين أرسطو وإبن مسكويه، ناجي التكريتي، دار دجلة عمان، (ب ط)، ٢٠١٢، ص ٣٧ .

يعني هذا أن النفس تعتني بالجسد وتصونه، لكن إذا انفصلت عنه وفارقتة إندثر وتلاشى، لأنها تمثل صورته الأساسية، وذلك أنه لا وجود لها في ظل غياب الجسم. ومما سبق تناوله يتضح لنا تأثير ابن مسكويه بالفلاسفة اليونانيين إلا أن له نظرتة الخاصة حول النفس ، حيث يرى أن النفس (جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس) (١) ، ويضيف في تعريفه للنفس بقوله (ليست بجسم ولا بجزء من جسم ولا حال من أحوال الجسم، وإنما شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله) (٢)

وعليه فإن النفس أعلى مرتبة، وأرقى من الحواس، لأنها تستطيع أن تحكم أخطاء الحواس، إذن النفس أفضل طباعاً من الجسم أي أنها تترك أسباب الإتفاق والإختلافات التي تطرأ في المحسوسات والتي لا تستعين فيها بأي جزء من أجزاء الجسم، فلكل صورته وحالته المستقلة والقائمة بذاتها.

وأحسن مثال على ذلك: هو أن العين ترى القمر قريب من الأرض، بينما يشهد البرهان العقلي العكس بأن القمر يبعد آلاف الكيلومترات عن الأرض وهذا ما تعيه النفس فهي مستقلة عن الحياة الجسدية ودليلنا على هذا قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٣) .

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٣) الزمر: ٤٢ .

كما يضيف مسكويه تعريف آخر للنفس وذلك بقوله: (بأنها ليست صورة هيولانية)^(١)
...فالنفس ليس فيها شيء من الرداءة فالنفس ليس لها فساد)^(٢)

ومسكويه يوضح لنا من خلال هذا المعنى بأن الصورة الهيولانية تتغير ويطراً عليها
الزوال والبطلان لأنها غير ثابتة.

وفي سبيل تعريفه النفس يقول: (إنها لا تستحيل ولا تتغير، كما يستحيل ويتغير الجسم،
هي إذا جوهر مغاير لجوهر الجسم وإن لكل جسم صورته، وهو لا يقبل صورة أخرى،
إلا بعد مفارقتها لصورة الأولى مفارقة تامة)^(٣)

وأحسن مثال على ذلك هو أنه إذا قبل الشمع صورة نقش في الخاتم، لا يقبل نقشا
آخر، إلا إذا زال النقش الأول، مع أن النفس تقبل تعدد الصور أي أكثر من صورة
واحدة، باختلاف أشكالها وأنواعها من دون أن يزول الرسم الأول، مع قبول الرسم الثاني
تماماً كاملاً، وتبقى تقبل صورة بعد صورة، دون أن تتغير.

إذن النفس لا يلحقها فتور ولا تعب، وعليه فإن الجسم يخلص لصورة واحدة، ولإثبات أن
النفس جوهر خالص - قائم بذاته - نجد ابن مسكويه قد بين لنا ذلك في قول آخر: (إن
جوهر النفس هو ذات الإنسان ولبه وخلاصته وأن هذا الجوهر ليس بجسم ولا يلزمه
شيء من أغراض الجسم، أي لا يتزاحم في المكان لأنه لا يحتاج إلى المكان ولا
يحرص على البقاء الزماني لإستغناؤه عن الزمان)^(٤)

(١) هيولانية: هيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الإصطلاح هي جوهر في الجسم قابل
لما يعرض لذلك الجسم من الإتصال والإنفصال، محل الصورتين الجسمية والنوعية. ينظر: المعجم
الفلسفي، جميل صليبا، ٢ / ٥٣٦، (مادة الهيولي).

(٢) الفوز الأصغر، ابن مسكويه، بيروت، (ب ط)، ١٣١٩هـ، ص ٤٥.

(٣) نقلا: فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، ناجي التكريتي، ص ٣٦.

(٤) الإنسان والكمال في فكر مسكويه، مصطفى عشوي، مجلة الراسخون، العدد/ ١٣، ٢٠١٥،

ما يؤكد أن النفس جوهر مستقل عن الجسم هو أن الإنسان بعد الموت لا يحس بمرور الزمن (الوقت)، فالموت التي تعني خروج النفس خروجاً نهائياً من الجسد، يعني أيضاً خروجها خروجاً نهائياً من إطار الزمان والمكان. لقوله تعالى: ﴿أَوَكَلَّيْزَىٰ مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ (١)

المطلب الثاني

قوى النفس

إن البحث عن حقيقة النفس يختلف تماماً عن البحث في أي مسألة كونية حسية، لأن مساحة العلوم الكونية هي المادة، أما النفس فمجردة عن المادة، وكما سبق لنا الذكر أن فلاسفة اليونان كان لهم أثر كبير في فلسفة مسكويه، إذ نجد أن هذا الأخير إستقى جل أفكاره عنهم، ومن أهم النقاط التي أخذها -مسكويه- عن أبرز فلاسفة اليونان - أفلاطون- حيث أنه يقسم النفس إلى ثلاث قوى في البدن الواحد تقوم كل واحدة منها بذاتها بحيث تكون إحداها وسيلة للاتصال بعالم العقل وأخرى للاتصال بعالم الحس والثالثة كرباط بين هذين الوجهين، وتعتمد لديه هذه التفرقة على أساس تشريحي بمعنى أن العقل مركزه الرأس والغضب مكانه القلب والشهوة موطنها البطن (٢).
إذن أفلاطون يرى بأن كل نفس من الأنفس الأولى والثانية منعزلة عن الأخرى

(١) البقرة: ٢٥٩ .

(٢) النفس عند الفلاسفة الإغريق، حياة بنت سعيد بن عمر بأخضر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات

الإسلامية، العدد/٤٦، محرم ١٤٣٠ هـ، ص ١٢٩.

وتعتبر النفس الثالثة هي الأداة الرابطة أو الجامعة بين النفسيتين، وهذا التقسيم الثلاثي للنفس

-النفس العاقلة والغضبية والشهوية- وضعه أفلاطون، إذا كانت النفس العاقلة تتميز بخاصية الألهوية فإنها أزلية خالدة، على عكس النفسيتين الفانيتين. وعليه نجد ابن مسكويه هو الآخر يقسم النفس إلى ثلاث نفوس أو ثلاث قوى بقوله (وقد تبين للناظر في أمر هذه النفس وقواها أنها تنقسم إلى ثلاثة أعني القوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات والقوة التي تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق والملاذ...)^(١) وعليه فإن مسكويه يبين أن النفس واحدة ولها ثلاث قوى تتحدد مع بعضها. **أولاً:** وهي كما ذكرنا النفس الناطقة أو العاقلة والتي تتعلق بالفكر وكل ما ينتج عنه، بمعنى قوة يحكمها العقل فهي تعين الإنسان في التمييز بين الخطأ والصواب حتى يصل إلى أعلى درجة من التمييز فهو بذلك -الإنسان- يتميز بهذه الصفة عن بقية البهائم، فيها يشارك الملائكة كونها تعتبر أنقى وأشرف مرتبة وتسمى بالملكية (أما النفس الناطقة أعني العاقلة فهي كما قال أفلاطون بهذه الألفاظ، أما هذه بمنزلة الذهب في اللين والإنعطاف)^(٢)

فكل من هذا نخلص إلى أن النفس العاقلة هي نعمة من الله ﷻ أنعم بها على الإنسان ليضبط أو ينظم النفس الغضبية والشهوية كونه يتفاضل عن غيره من الكائنات الأخرى بملكة العقل.

ثانياً: وهي القوة الغضبية وتحتل هذه النفس في المرتبة الوسطى وظيفتها الغضب والنجدة، وتسمى بالقوة السبعية، إلا أنها قابلة للأدب، وألتها التي تستعملها في البدن هي القلب.

ثالثاً: وهي القوة الشهوانية وهي في المرتبة الأدنى في ترتيب قوى النفس فهي تقود

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٦.

النفس إلى الشهوات الجسمانية، وإِنها إذا طغت على الإنسان جعلته يتحلى بالأعمال الرديئة وإِ شباع الرغبات بحيث يختل التوازن والانضباط داخل الإنسان، فهذه التقوى تسمى بالبهيمة فهي عادمة للأدب

ويقول ابن مسكويه في جمع هذه القوى (أما الكريمة الأدبية بالطبع فالنفس الناطقة وأما العادمة للأدب وهي مع ذلك قابلة له فهي النفس البهيمية وأما التي عدت الأدب ولكنها تقبله وتنقاد له فهي النفس الغضبية) (١).

جدول توضيحي لقوى النفس لدى مسكويه

جانب العقلي	جانب الوجداني	جانب البيولوجي
قوة الناطقة	قوة الغضبية	قوة الشهوانية
ملكية	سبعية	بهيمة
دماغ	قلب	كبد

إذن يبدو مما تقدم أن مسكويه وتحليله للقوة الثلاث أن القوة الناطقة هي أرقى وأشرف النفوس ومادام -ابن مسكويه- يغلب عليه الدين الإسلامي فهو يطابقها بالنفس المطمئنة في القرآن الكريم فهي أرقى درجات الرفعة التي يمكن أن تصل إليها النفس البشرية، ولعل الوصول إلى هذه الدرجة يحتاج منا الكثير من العمل لكي نصل لهذه الدرجة المرموقة، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) أَرْجِعِ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)﴾ (٢)، ويوضح ابن مسكويه بأن هناك تباين حاصل بين القوى الثلاث فإذا ما طغت نفس على نفس أضرت بالأخرى وقد يصل الأمر إلى ضعف أو بطلان إحدهما، فالإنسان هو الوحيد الذي يستطيع أن يحدد في أي مرتبة

(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٤٤.

(٢) الفجر: ٢٧ - ٣٠.

يكون ولبيان هذا يقول ابن مسكويه (فإن شئت فإنزل في منازل البهائم فإنك تكون منهم، وإن شئت فإنزل في منازل السباع، وإن شئت فإنزل في منازل الملائكة وكن منهم)^(١).

الفصل السادس

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م)

تمهيد

يتميز كل عصر بفكره وفلسفه حياته، والمسلمون الأوائل خلفوا تراثاً فكرياً وتربوياً ينبغي أن نعتر به، لأنه يعكس صورة الماضي، وبالتالي يضيء لنا طريق الحاضر والمستقبل، بقدر رجوعنا إليه واستشهادنا به، وأن نأخذ منه ما يتفق مع ظروفنا الراهنة وقضايانا

^(١) تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه، ص ٣٩.

المعاصرة فإننا للأسف لا نعرف إلا القليل من تراثنا عن جهل، أو تقليد للتربية الغربية .

لذا وجب علينا ونحن في القرن الحادي والعشرين أن نعود إلى فكرنا وتراثنا العربي الإسلامي، وأن نستفيد منه لأن العمل للحاضر والمستقبل لا يتم إلا بالرجوع إلى الماضي وذلك "لأن حاضرننا لا يستغني عن ماضينا، وعن الفحص الدقيق لأرضه التي يقوم عليها البناء الجديد" .

ولما كان الفكر التربوي في الإسلام يعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فقد كانت أول مدرسة شهدها الإسلام هي دار الأرقم بن أبي الأرقم في مكة، ثم كان مسجده صلى الله عليه وسلم في المدينة هو الثاني. وبمرور الأيام وتغيرات المجتمع الإسلامي ظهر الفقهاء والعلماء والأدباء والفلاسفة وظهر معهم فكر تربوي إسلامي أساسه القرآن الكريم والسنة .

ومن هؤلاء الامام ابو حامد الغزالي والذي عُرف على أنه عالم متصوفاً فيلسوفاً وفقهياً ولكن له آراء تربوية ذكرها في كتبه.

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، ولد عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) بطوس إحدى مدن خراسان بفارس، يكنى بأبي حامد لولد له مات و هو صغير، شهرته الغزالي، و قد اختلط اسم الغزالي بين التشديد و عدمه، فمنهم من يرجح التشديد كابن خلكان ومنهم من يرجح عدم تشديد الزاي لأنه نسبه إلى غزالة وهي قرية من قرى طوس، و الخطأ وقع نتيجة مهنة أبيه و هي غزل الصوف ،حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز

فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. حتى توفي عام ٥٠٥هـ / ١١١١م و دفن بمقبرة الطابران بطوس و ظل قبره مزارا .

من كتبه (إحياء علوم الدين - ط) أربع مجلدات، و (تهافت الفلاسفة - ط) و (الاقتصاد في الاعتقاد - ط) و (محك النظر - ط) و (معارج القدس في أحوال النفس - خ) و (الفرق بين الصالح وغير الصالح - خ) و (مقاصد الفلاسفة - ط) و (المضنون به على غير أهله - ط) وفي نسبته إليه كلام، و (الوقف والابتداء - خ) في التفسير، و (البسيط - خ) في الفقه، و (المعارف العقلية - خ) و (المنقذ من الضلال - ط) و (بداية الهداية - ط) و (جواهر القرآن - ط) و (فضائح الباطنية - ط) قسم منه، ويعرف بالمستظهري، وبفضائح المعتزلة. و (التبر المسبوك في نصيحة الملوك - ط) كتبه بالفارسية، وترجم إلى العربية، و (الولدية - ط) رسالة أكثر فيها من قوله: أيها الولد، و (منهاج العابدين - ط) قيل: هو آخر تأليفه، و (إلجام العوام عن علم الكلام - ط) و (الطير - ط) رسالة، و (الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة - ط) و (شفاء العليل - خ) في أصول الفقه، و (المستصفي من علم الأصول - ط) مجلدان، و (المنخول من علم الأصول - خ) و (الوجيز - ط) في فروع الشافعية، و (ياقوت التأويل في تفسير التنزيل) كبير، قيل: في نحو أربعين مجلدا، و (أسرار الحج - ط) و (الإيماء عن إشكالات الإحياء - ط) و (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - ط) و (عقيدة أهل السنة - ط) و (ميزان العمل - ط) و (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى - ط) وله كتب بالفارسية^(١).

المبحث الأول

المبادئ التربوية عند الإمام الغزالي ومنهجه التربوي

^(١)وفيات الأعيان ١ / ٤٦٣ وطبقات الشافعية ٤ / ١٠١ وشذرات الذهب ٤ / ١٠. والوفاي بالوفيات ١ / ٢٧٧ ، الأعلام، الزركلي، ٧/٢٢ وما بعدها ، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، عبد الكريم العثمان، دار الفكر ، دمشق، (د.ت)، ص ١٧ .

المطلب الأول:

المبادئ التربوية عند الإمام الغزالي

يعد الغزالي أحد فلاسفة التربية والأخلاق الذين جاءوا لهذا العالم عبر تاريخ البشرية الطويل فأناروا السبيل لبني الإنسان ومهدوا لهم الطريق.

إن الفكر التربوي عند الإمام الغزالي حصيلة تصور إسلامي شامل ومتكامل للكون للإنسان وللمجتمع، لأن عملية التربية وانشطتها المختلفة لا يمكن أن تتم بمعزل عن هذه النواحي، والفلسفة التربوية كفلسفة تطبيقية لا بد أن تحدد موقفها من هذه المباحث الرئيسية، وأن تتضمن المبادئ التي تصور موقفا من بذه المباحث، وبناء عليه فإن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يشكلان الأساس الذي انطلق منه الغزالي في التعبير عن فكره التربوي.

١. الله ﷻ:

يرى الإمام الغزالي أن الإيمان بالله تعالى أساس كل شيء مع كونه أزليا أبديا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، (لأن الوجدانية أساس في معرفة الله ﷻ) (١)، ويؤكد أيضا على صفة القدرة عند الله ﷻ، فهو الذي أحكم صنع العالم، هذا إلى جانب صفة العلم بجميع الموجودات وإحاطة بكل المخوقات، وبالتالي فإن كل ما موجود يستند بالضرورة لإرادة الله ﷻ.

٢. الكون:

معموم أن الكون من فعل الله ﷻ وصنعه، " فكل ذرة من الذرات سواء كانت جوهر أو عرض أو صفة أو موصوف فيها عجائب وغرائب تظهر بها حكمة الله ﷻ (٢)، وقدرته وجلاله، وبالتالي فلا يمكن الإحاطة بجميع مخلوقات الله ﷻ حيث أنها تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما لا يعرف أصلها فلا يمكننا التفكير فيها، وكم من الموجودات لا نعلمها.

(١) تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، محمد عبد الرحيم غنيمه، دار الطباعة المغربية، المغرب، ١٩٥٣، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

الثانية : ما لا يعرف أصلها وجملتها ولا يعرف تفصيلها، حيث يكون بمقدور الإنسان التفكير في تفصيلها، وتنقسم هذه الفئة إلى ما يمكن إدراكه بالبصر وهو عالم الشهادة، وما لا يمكن إدراكه بالبصر وهو عالم الغيب كالملائكة والجن والشياطين^(١)، والطريق إلى معرفة هذا العالم هو الوحي الإلهي الملقى إلى الأنبياء. كما يرى الغزالي أن معرفة الكون ومخلوقات الله تعالى يبدأ بمعرفة النفس، وبعد معرفة النفس لا بد من التوجه إلى الأرض لتكون الخطوة الثانية باتجاه معرفة الخالق، ومن ثم يوصي الإمام الغزالي بالارتقاء إلى ملكوت السموات، وهذا ما يشير إليه الغزالي في قوله: (فيا من هُوَ غَافِلٌ عَن نَفْسِهِ وَجَاهِلٌ بِهَا كَيْفَ تَطْمَعُ فِي مَعْرِفَةِ غَيْرِكَ وَقَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّذَبُّرِ فِي نَفْسِكَ فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ)^(٢)، لذلك فإن التدبر والتأمل في ملكوت السموات والأرض أمر ضروري حسب الغزالي لكل علم ومعرفة وفلسفة.

٣. المجتمع:

إن الركيزة الأساسية للمجتمع الإسلامي عند الغزالي الإيمان بالله إيماناً لا يهتز وسلوك المسلم تعبير عن هذا الإيمان، والعمل ضرورة من ضروريات المجتمع الإسلامي كما أن إتقان العمل دليل عمى صدق نية الفرد، والفرد في المجتمع الإسلامي مدعو لتحمل المسؤولية وتبعاتها، كما أن مجالات الحياة في المجتمع الإسلامي، متاحة لجميع أبنائه خاصة وأن الله تعالى قد ساوى بين الناس في الحقوق والواجبات وسخر ما في الكون لمنفعة الجميع، ومبدأ تكافؤ الفرص من أهم المبادئ التي بني عليها المجتمع الإسلامي، ويقوم أيضاً على الوحدة والمحبة والإيثار والتعاون ففي الحديث عن أبي موسى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا)^(٣)، ففي

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت،

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ٤/٣٥٠.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ تَشْبِيهِكَ الْأَصَابِعِ فِي الْمَسْجِدِ وَغَيْرِهِ

هذا الخطاب دعوة للوحدة ونبذ لتفرقة الصف ،وللأسرة أيضا في المجتمع الإسلامي مكانة رفيعة لكونها نواة المجتمع المسلم، ومعلوم أن الزواج يشكل نقطة البدء لتكوين الأسرة، وقد حدد القرآن الكريم الأسس التي تقوم عليها العلاقات الأسرية من أجل توفير السلامة لهذا المجتمع الصغير، وبما أن الأسرة" كيان يستمر حتى بعد وفاة أفراده ، شرع الإسلام نظام الميراث حفاظا على المصلحة الاجتماعية^(١)، ولقد شكمت هذه المبادئ والقيم منطلق دعوة الغزالي لتوفير المناخ الصالح لتربية الطفل تربية صالحة، لأن صلاح الطفل من صلاح المجتمع ونجاحه، ولذلك أمن الغزالي بالإسلام قلبا وقالبا ونظر إلى " الحياة الدنيا باعتبارها وسيلة لا غاية، وعبادة الله لا للدرهم والدينار^(٢) او نما دعوته الأخلاقية تهدف لإقامة مجتمع إسلامي فاضل، ومن ثم ابتدع الغزالي له أخلاقا كاملة على أسس وطاعات روحية.

٤. الحياة الآخرة:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ) (٣) .

فالإيمان باليوم الآخر من أركان العقائد، لذلك يرى الغزالي في الدنيا أنها عدوة لله وعدوة لأوليائه الله، وعدوة أيضا لأعداء الله لأنها تحرم من السعادة الأخروية ، كما يرى في أن الموت لا تنتهي عند وفاة حياة الإنسان، بل هي عبارة عن حالة أخرى لا تنعدم فيها

برقم (٤٨١) ١٠٣/١، ومسلم، كتاب البِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْأَدَابِ ،بَابُ تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاظِفِهِمْ

وَتَعَاظُدِهِمْ ، برقم (٢٥٨٥) ١٩٩٩/٤ .

(١) تطور النظريات والافكار التربوية، عمر محمد التومي،، الدار العربية للكتاب ، ط٣، ١٩٦٢، ص ٨٠ - ٨٣،

(٢) دراسات في فلسفة التربية ، محمد حسان ،دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٩، ص ٦٥ - ٣٥

(٣) رواه مسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ ، بَابُ: الْإِيمَانُ مَا هُوَ وَبَيَانُ خِصَالِهِ برقم "٩" ٣٩/١، من حديث

طويل، قال: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (هَذَا جِبْرِيْلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ)،

الروح (١)، لأن الموت عبارة عن تغيير حال فقط لا تخلو عن سعادة أو شقاوة الميت، فبداية حياة الآخرة تكون لحظة خروج الروح من الجسد، ويتحدث الغزالي عن مراحل هذه الحياة مستندا إلى ما جاء في الكتاب والسنة حيث يبدأ ببيان كلام القبر للميت ثم بيان عذاب القبر وسؤاله ثم ضغطة القبر، ثم يظهر حال الميت بعد النفخ في الصور إن كان في الجنة أوفي النار، ثم يصف جهنم وأهوالها وحياتها وعقوباتها، وصفة الجنة وأصناف نعيمها، وهذا ما يدل على العدالة

الإلهية في الأرض وفي السماء حيث ينال كل واحد جزاء عمله كاملاً وبذلك تكتمل ملامح النظرة العقديّة عند الغزالي، والتي حدد على ضوءها منهجه وأهدافه التربوية حيث سعى لبناء الشخصية الإسلامية المتميزة اقتداء بالرسول الكريم ﷺ الذي تمكن من إخراج الناس جميعاً من مضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر.

المطلب الثاني

منهج التربية عند الغزالي:

أولاً: أهداف التربية عند الغزالي:

هدف التربية عند الغزالي، هو الهدف الذي تسعى إليه التربية الإسلامية بصورة عامة، وهو بناء إنسان يسعى للتقرب من الله وهي تربية تربط الفكر بالعمل. وإنها تهدف بجانب تنمية الفكر إلى غرس مكارم الأخلاق وتعويد الطفل على فعل الخير وذلك عن طريق والديه وجهود معلميه وقد أكد ذلك في كتابه (رسالة أيها الولد) بقوله: "لو قرأت العلم مائة سنة وجمعت ألف كتاب لا تكون

(١) أصول التربية الإسلامية، علي سعيد اسماعيل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٨٣.

مستعدًا لرحمة الله تعالى إلا بالعمل^(١). قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا

سَعَى ﴿٣٩﴾ (٢)

ثانياً: محتوى المنهج عند الغزالي:

يمثل المحتوى العنصر الثاني المهم من عناصر المنهج، فبعد وضع أهداف المنهج تصبح اختيار عملية المحتوى المناسب الذي يعمل على تحقيق تلك الأهداف من المهام الرئيسية لمخططي المنهج^(٣).

لقد وضع الغزالي محتوى منهجه التربوي في كتابه "إحياء علوم الدين"، مفصلاً أنواع العلوم مشيراً إلى قيمتها، وهو يري أن هنالك قسمًا ينبغي ألا يتعلم ما قل منه أو أكثر مثل السحر وما شابهه، وهو لا يفيد في دين أو دنيا. وقسمًا آخر من العلوم يحمد تعلم القدر الضروري منه وذلك مثل علم الفلك وما شابهه، مما يحتاج إليه الناس في حياتهم الدينية والدنيوية.

بجانب هذين القسمين يشير الغزالي إلى قسم من العلوم يحمد كل ما يستطيع أن يتعلمه الإنسان منه، ويقصد بذلك العلوم الدينية الموصلة إلى القرب من الله، فهو يقول: (وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله وبصفاته وأفعاله وسننه في خلقه، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا، فإن هذا علم مطلوب لذاته وللتوصل به إلى سعادة الآخرة، وبذل المقذور فيه إلى أقصى الجهد قصور عن حد الواجب فإنه البحر الذي لا يدرك غوره....)^(١)

(١) رسالة أيها الولد، ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) : دار الكتب

العلمية،بيروت ١٩٨٤، ص ١٠٢.

(٢) النجم: ٣٩.

(٣) ينظر : المنهج المدرسي في القرن الحادي والعشرين، جودت أحمد سعادة وآخرون مكتبة الفلاح للنشر

والتوزيع ، الكويت ، ط ٣، ١٩٩٧ م. ص ٣٢١.

لقد قسم الغزالي كذلك العلوم إلى فرض عين وفرض كفاية، أما علوم فرض العين فقد اختلف حولها، وكل طائفة ترى أن علمها هو فرض عين؛ فالمتكلمون يرون أنه علم الكلام، والفقهاء يرون أنه علم الفقه، والمفسرون يرون أنه علم الكتاب والسنة، وبعض المتصوفة يرى أنه علم العبد بحاله ومقامه، وبعضهم يرى أنه علم الباطن. أما الغزالي فيرى أنه علم المعاملة، والمكلف بها العاقل ثلاثة، الاعتقاد والفعل، والترك^(٢)

أما فرض الكفاية فهو العلم الذي إذا قام بها البعض كان كافيًا ويقول: "أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغني عنه قوامه من أمور الدنيا كالطب، إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسم الوصايا والمواريث وغيرها، وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد ممن يقوم بها حرج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى وسقط عن الآخرين. فلا يتعجب من أن الطب والحساب من فروض الكفاية، فإن أصول الصناعات أيضًا من فروض الكفاية كالزراعة والحياسة والسياسة، بل الحياطة والخياطة^(٣).... (

إن الغزالي هنا يقرر دراسة العلوم المرتبطة بشؤون الحياة، ومعرفة المهن والحرف والصناعات والفنون، ومع ذلك فهو يؤكد أن العناية الجوهرية للتربية والتعليم، ينبغي أن تكون خلقية ودينية. ويتضح هذا في قوله: (...). أن يكون قصد المتعلم في حال تجلية باطنه وتجميله بالفضيلة، والقرب من الله ﷻ والترقي إلى جوار الملأ الأعلى من الملائكة والمقربين ولا يقصد به الرياسة والمال والجاه وممارسة السفهاء ومباهاة الأقران^(٤)

يقسم الغزالي هذه العلوم المحمودة تقسيمًا آخر، باعتبارها هي ضمن العلوم الشرعية، والمقصود منها علوم الأنبياء المأخوذة عن طريق التقليد، وذلك

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): دار المعرفة - بيروت،

.٣٩/١

(٢) المصدر السابق، ١٥/١.

(٣) المصدر السابق، ٣٩/١.

(٤) المصدر السابق، ٥٣/٣.

يحصل بتعلم الكتاب والسنة، وبه كمال صفة القلب وسلامته عن الأدواء والأمراض. فالعلوم العقلية غير كافية لسلامة القلب، وإن كان محتاجاً إليها، والعقل يهدي بعد الاستماع فلا غنى للعقل عن السماع، ولا غنى للسمع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن مغرور، لذلك لا بد من الجمع بين العلمين العلوم الشرعية والعقلية (١)

وتنقسم العلوم عند الغزالي إلى قسمين دنيوية وأخروية. فالدنيوية كالطب والحساب والفلك. والأخروية تهتم بمعرفة الله والعلم بأحوال القلوب وميز الغزالي بين نوعين من العلماء. فهناك علماء الدنيا أو علماء الرسوم - كما يسميهم الغزالي - وهم الذين يجعلون قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمناصب، وهم الذين يتخذون من العلم وسيلة للمتعة في الحياة الدنيا دون الآخرة، غير أن الإسلام أعطى قيمة لعلوم الدنيا والآخرة بشرط سلامة النية والقصد، أما علماء الآخرة فهم العاملون بما يعلمون، الزاهدون في الدنيا المباشرون لليقين (فهم أهل السكينة والتواضع وحسن الخلق وإيثار الآخرة، ويتعلمون القرآن للعمل لا الرياسة) (٢) إن حديث الغزالي عن علماء الدنيا، لا يعني بألوية حال من الأحوال رفضه للعلوم الدنيوية النافعة. وإنما يؤكد أن الغرض أو الباعث من وراء تعلمه العلوم الدنيوية والدنيوية ينبغي أن يكون بنية التقرب إلى الله ﷻ..

وربط الغزالي ما قاله عن الدوافع بتجربته الشخصية في التدريس فقال: (لاحظت حالي فإذا أنا منغمس في العلائق ولاحظت أعمالتي - أحسنها التدريس - فإذا أنا مقبل فيها على علوم غير مهمة. ولا نافعة في طريق الآخرة - وأن نيتي في التدريس - غير صالحة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه

(١) ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، ١٧/٣

(٢) المصدر السابق، ١/٧٥.

.وانتشار الصيت فتيقنت أني على شفا جرف هار ، وأنني قد أشفيت على النار، إن لم
أشتغل بتلافي الأحوال) (١)

ويمكن أن نخلص مما سبق بأن الغزالي اهتم بالعلوم الدينية والعلوم والدينيوية. وكان
منهجه شاملا وأسس فكرة الشمول هذه على أساسين:
الأساس الديني الصوفي الذي يجعل العلوم الدينية بما تشمله من عبادات
ومكارم الأخلاق في المرتبة الأولى ، والأساس العملي النفعي الذي يهتم بعلوم الدنيا
وشئون الحياة . (٢)

المبحث الثاني

فلسفته

المطلب الأول

فلسفة التربية عند الإمام الغزالي

أثرت اتجاهات الغزالي الفلسفية الصوفية على آرائه التربوية تأثيرا واضحا، كان الغزالي
ينزع إلى الواقعية في تفكيره ملقيا أهمية إلى سعادة الدنيا سعادة الآخرة مع الحرص
الشديد على التطهر من الرذائل التحلي بالفضائل لم ينس الغزالي في غمرة اهتمامه
بالدين عنايته بالعلوم الدنيوية كالترب ، الحساب وبعض الصناعات (٣)
وقد كان دائم السعي لتربية الأفراد تربية صحيحة فبالأفراد تصلح المجتمعات و كان
يرى أن التربية للإنسان قادرة على تكميل ما به من نقص فالطريق إلى تربية الخلق فيما
يرى الغزالي هو التخلق أي حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٥٠٥هـ)، تحقيق عبد

الحليم محمود، دار المعارف، مصر ، ط٢، ١٩٧٥، ص١٧٣.

(٢) مذهب التربية عند الغزالي، فتحية حسن سليمان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٦٤، ص ٢٩.

(٣) تطور الفكر التربوي، أحمد، سعد مرسي، الم الكتب- القاهرة ط١٠، ١٩٨٦، ص ١٢.

فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود فعليه ان يتكلف فعل الجود هو بذل المال حتى يصير ذلك طبعاً له فالغزالي يهتم بمسألة رياضة النفس على ما يرغب المرء فيه من مكارم الأخلاق ، و كان الغزالي شديد الاهتمام بالعلم التعليم فهو يرى أن التعليم الصحيح هو السبيل إلى التقرب من الله من ثم إلى سعادة الدنيا الآخرة فههدف التعليم التهذيب عند الغزالي هو الكمال الإنساني يبلغ الإنسان كماله باكتسابه الفضيلة عن طريق العلم هذه الفضيلة تسعده في دنياه تقربه من الله فيسعد في آخرته أيضاً^(١).

المطلب الثاني

التربية الأخلاقية :

يعرف الغزالي الخلق تعريفاً دقيقاً حيث يقول : (الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة ، تصدر عنها الافعال بسهولة...من غير حاجة إلى فكر ورؤية فإن كانت البيئة بحيث تصدر عنها الافعال القبيحة سمية البيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً)^(٢) فالخلق في نظر الغزالي ليس الفعل انما هو هيئة النفس وصورتها الباطنة ، والخلق الحسن في نظره يقوم على اعتدال ثلاث قوى هي قوة العصبية والقوة العقلية والقوة الشهوانية على قاعدة(أن المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع)^(٣) إن إيمان الغزالي بإمكان تغيير الأخلاق وإصلاحها يقودنا إلى فكرة جديدة هي التربية أو التنشئة الأخلاقية، وقد رسم لنا الفيلسوف منهجاً تربوياً واضحاً لتربية الإنسان

(١) ينظر : الأخلاق عند الغزالي ، زكي مبارك دار الجليل ، بيروت ، ط/١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ،

ص ٢٥٤ ، ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/١، ١٩٦٤ ، ص ٨ .

(٢) مجموعة رسائل الامام الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: ابراهيم امين، المكتبة التوفيقية، مصر، د-ت، ص ٦٣ .

(٣) معيار العلم في فن المنطق ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م ، ص ٩٢ .

أخلاقياً، ولم يقتصر في رسم هذا المنهج على المراحل المبكرة من حياة الإنسان وحدها. وإنما تعدها إلى كل مراحل حياته، وما سبق وتحدثنا عنه من تغيير الأخلاق وإصلاحها وتهذيبها يمكن أن نعدّه تربية أخلاقية للإنسان اليافع والراشد، الذي بإمكانه أن يسلك أكثر من سبيل لمعرفة العيوب وتقويمها، وليس هذا فحسب بل إنه وضع لكل فضيلة أخلاقية طرقها الخاصة التي تساعد على تتميتها وتعزيزها، كما بين كيفية التخلص من الرذائل كل على حدة.

إن تتبع الخطوات التي أثارها الإمام الغزالي لتحديد منهجه في التربية الأخلاقية وضبطه يُنبأ عن مبلغ عنايته واهتمامه بالجانب الأخلاقي ودرايته بفعاليتها في حياة الإنسان، كما يكشف بوضوح عن أصالة الغزالي في هذا الجانب والمتمثلة خصوصاً بالربط بين التصوف والفعالية الأخلاقية، أو توجيه الأخلاق لتتحو من صوفياً، متشحة بوشاح روحي يضفي عليها طابعاً جديداً بحيث تغدو الممارسة الأخلاقية جزءاً صميمياً من الحياة الروحية للإنسان.

يتكون هذا المنهج التربوي من مجموعة من الدعائم والخطوات يمكننا القول إنها تبدأ بالواجبات الأخلاقية التي ينبغي الالتزام بها أوامر ونواهي.

١. الواجبات الأخلاقية:

ينبغي في أن يراعى في تربية الأطفال توجيههم إلى تقمص القيم الأخلاقية الإيجابية، أو الفضائل، وإلى النفور من القيم الأخلاقية السلبية، أو الرذائل على اختلاف أنواعها وتباين تسمياتها، فيحذر من الجشع والطمع والكبر والكذب والنفاق واللعن والسب والسرقة والفحش والخيانة... وما جرى في مجرى هذه الرذائل. ويحبب إليه الصدق والأمانة والإخلاص والتواضع والوفاء والتأدب في معاملة الآخرين... وهلمّ جراً من هذه الفضائل (فإذا كان النشوء صالحاً كان هذا الكلام عند البلوغ واقعاً مؤثراً ناجعاً يثبت في قلبه كما يثبت النقش في الحجر. وإن وقع النشوء بخلاف ذلك حتى آلف الصبي اللعب

والفحش والوقاحة وشره الطعام واللباس.... نبا قلبه عن قبول الحق نبوة الحائض عن التراب اليابس) (١) .

٢. نقاء النفس:

يرى الإمام الغزالي أن النفس البشرية صفحة نقية بيضاء تقبل كل نقش وصورة تعرض عليها. ويصف القلب الطاهر للطفل بأنه (جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال إليه - أي أن الإنسان يخلق قابلاً للخير والشر - فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة، وإن عود الشر وأهمل شقي وهلك) (٢)

الأمر الذي يعطي للتربية أهم دور في تكوين الإنسان وبناء شخصيته وتحديد معالمها وأبعادها، وكثيراً ما ألحف (الغزالي) على ضرورة العناية بالأطفال وحسن توجيههم لما أدركه من أهمية التربية ودورها الحاسم في بناء شخصية الطفل.

وكذلك يرى الإمام الغزالي من جهة ثانية أن الإنسان مفطور على الميل إلى القيم الأخلاقية الإيجابية، وإلى الخير عموماً، ميلاً غريزياً، وليس من تناقض البتة هنا كما يلوح به ظاهر القول "فإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى المقابح فكيف لا تستلذ الحق لو ردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه؟ بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع. يضاهي الميل إلى أكل الطين فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة، فأما ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب" ٣٥.

ويبدو من خلال هذا النص أن الغزالي ظل مخلصاً لما ذهب إليه من نقاء النفس، تأكيداً منه على الحرية والاختيار، ولذلك نجد من يستلذ بالباطل كما نجد من يستلذ بالحق، وإنما هذا الميل الفطري إلى الحق بمثابة برهان على وجود الخالق الذي خلق مع الإنسان ما يقوده إليه.

(١) ميزان العمل، الغزالي، ص ٧٢ وما بعدها ،

(٢) المصدر السابق، ص ٧٣ وما بعدها

ومن ذلك نرى أن التربية بقدر ما هي مهمة وضرورية، ومعقدة أيضاً، فإنها سهلة يسيرة إن كانت تسير في الطريق الصحيح لأن المربي لن يجد صعوبة بالغة في إيصال الصواب إلى النفس لأنها تميل إليه بطبيعتها.

المبحث الثالث

الغزوة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي

لعل الإمام الغزالي بشهادة معظم النقاد والمفكرين - الوحيد من بين فلاسفة المسلمين، الذي أنتهج أسلوباً فلسفياً مميزاً مستقلاً عن أسلوب المدرسة اليونانية، مفتتحاً بذلك أسلوباً فلسفياً جديداً، لأنه لم يقلد غيره ممن سبقوه سواء في الفلسفة أو الكلام، فقد عمل على بناء نفسه وفكره، على أساس هدم كل الأبنية السابقة التي أنشئت من طرف فلاسفة الإسلام، وكان ذلك بسبب أنّ هؤلاء وضعوا أسس فلسفتهم اعتماداً على الفلسفة الإغريقية، وكان دور الغزالي في ذلك أن درس جميع نظرياتهم وانتقدها، مبيهاً الخلل فيها، (١)

ويبحث هذا المطلب في فلسفة أبو حامد الغزالي النقدية وأثرها على الفكر الإسلامي والعالمي، ويعد كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالي من أبرز مناهج العقلانية النقدية في الإسلام في مجال نقد المنهج والفكر الفلسفي. وقد تميز الكتاب بالعمق والتوغل في مضامين المنهج الفلسفي إلى أعماقها السحيقة، وترك أثراً بالغ الأهمية في مجال (النقد الفلسفي الإسلامي) في الفكر الإسلامي والتاريخ والحضارة الإسلامية.

المطلب الأول: تعريف النقد

أولاً : النقد لغة:

(١) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الاندلس، بيروت، ط/ ١٠، ١٩٨١، المقدمة.

إن ما يلاحظ عند العودة إلى المعاجم هو أن لفظة "النقد" تتضمن معاني متعددة تتنوع بحسب السياق الذي أنتجها. وما يلاحظ أيضاً أن مفهوم النقد هو مفهوم ملتبس وغامض، ويتجلى هذا الغموض خاصة في الاختلاف بين الأصل الاشتقاقي العربي لهذا المفهوم وأصله الغربي (اللاتيني، اليوناني) بصفة عامة. فما ورد في "لسان العرب" لابن منظور مثلاً يشي بمعاني تختلف بصورة جلية عن ما يمكن أن يفهم بالنقد، ذلك أن المعنى الاشتقاقي الوارد في "لسان العرب" يحيل إلى مجال اقتصادي: (تمييزُ الدراهم وإخراجُ الزئيفِ مِنْهَا) ^(١) فنقد الدراهم أي ميز الذهبية منها، بمعنى اكتشاف الزائفة. أما لفظة نقد فإنها تحيل في اللسان الفرنسي إلى حقول دلالية أخرى مختلفة ترتبط بما هو قضائي وبما هو طبي ^(٢) والنقد لغة هو التقييم أي النظر في قيمة الشيء، وبيان أوجه الحسن وأوجه العيب فيه بعد فحصه ودراسته. ويشير مفهوم النقد في اللسان العربي إلى معنى الانتقاد عندما يحيل إلى التجريح أو إظهار عيوب الشيء دون محاسنه.

ثانياً: النقد في الاصطلاح العام

معناه امتحان شيء من جهة قيمته. ونقد العقل الخالص امتحان لقيمة العقل نفسه.. والنقد هو التعبير المكتوب أو المنطوق من متخصص، يطلق على سلبيات وإيجابيات أفعال أو إبداعات أو قرارات يتخذها الإنسان أو مجموعة من البشر في مختلف المجالات من وجهة نظر الناقد. كما يذكر مكان القوة ومكان الضعف فيها، وقد يقترح أحياناً الحلول ^(٣). (والنقد بهذه المثابة مهارة مهمة من مهارات التفكير، وهو ذو جدوى كبيرة في الوصول إلى الصواب، أو تطوير فكرة أو مشروع ما. وهو وسيلة لإثارة العقل وتحريك الأفكار عبر مواجهتها بالأسئلة والإشكالات، وهذا ما يجعل النقد إيجابي فالأفكار تمر دائماً باختبارين كفيلان يكشف أوجه الضعف والقوة فيها: الأول وهو الاختبار النظري المتمثل بالنقد، والثاني وهو الاختبار العملي والذي يتم

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٤٢٥/٣.

(٢) (١٩٩٦): موسوعة لاند الفلسفية، لاند. أندريه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦، ص ١٩٦ وما بعدها.

(٣) المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية: ، ص ٢٠٥.

فيه تطبيق الفكرة على أرض الواقع . والفكرة القوية والناضجة هي الفكرة القادرة على تجاوز هذين الاختبارين. وهذا يشير الى ان النقد: هو فعالية فكرية لعملية تفكير ذاتي للعقل^(١)

ثالثاً : التعريف الفلسفي للنقد:

جاءت كلمة نقد لأول مرة في اللغة الإغريقية بمعنى الاختبار أو الحكم، الذي يعتبر أهم المقدرات عند الإنسان التي تحفظه من الخطأ أو الخديعة .وفي ذات الوقت دلت كلمة"نقد" على نوع من الجدل العقلي أو النشاط المتميز للعقل من أجل الوصول إلى معرفة أخرى . وجاء مفهوم النقد عند أفلاطون بمعنى فلسفي وهو الحكم، أما عند سقراط فجاءت فجاءت كلمة"نقد"بمعنى التمييز بين ما هو حقيقي وبين ما هو غير ذلك . وخلال القرن الثالث عشر ازدادت التركة العقلية (النقدية)

على أثر اتصال الاوربيين بالعرب والمسلمين ، فجاء محملاً بريح التغيير، وتزعزعت الأبنية الفكرية القديمة، وظهرت بدايات الفصل بين الدين والفلسفة . وبقي النقد في تلك الفترة لا يخرج عن كونه عملية إصدار أحكام صحيحة تستند على معلومات حقيقية تتعلق بدراسة وتفسير النصوص القديمة سواء كانت دينية أو دنيوية^(٢). أما الفلسفة النقدية، فهي تلك التي تهتم بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها العقل . يقول كانط : لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب، بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة^(٣) فقد يسمح العقل

(١) مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، علاء طاهر: مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ١٦٨.

(٢) الأصول الاجتماعية والثقافية والفلسفية لمفهوم النقد . إبراهيم الحيدري ، دار الساقى ،

بيروت، ٢٠١٢م ، ص ٢٧.

(٣) نقد العقل المحض ، عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم : د. موسى وهبة، مركز

الانماء القومي ، بيروت ، ط/٢، "د.ت" ص ٣١..الفلسفة الحديثة د .أمل مبروك -

القاهرة-الدار المصرية ، ٢٠٠٦ - ص ١٩٧.

لنفسه بالخوض في مسألة ميتافيزيقية، لا قبل لها، ولا يقدم عنها جواباً شافياً، مثل الحديث عن الله، (ﷻ) وحرية الإرادة والنفس وخلودها . وقد تقدمت العلوم، وتأخرت الميتافيزيقا، لأن العقل في العلوم لا يناقش ما يفوق حدود تفكيره مع أنه في الميتافيزيقا يظهر عقلاً مدعياً إلا ما أرشده إليه الدين السماوي . وهنا لابد من وضع حدود للعقل في مجال المعرفة، وتلك هي مهمة الفلسفة النقدية، وقد أراد كانط بذلك أن ينتقد أهل التقليد من الميتافيزيقيين، الذين يخوضون في مسائل فوق طاقة العقل البشري^(١) .

كما قام كانط بتحويل النقد من عمل مهمته تفحص صحة المعارف إلى عمل يهتم أولاً وبالذات بتفحص الأداة التي هي أساس أو شرط إمكان كل علم وعمل، ومن كونه منهجاً لدراسة النصوص إلى نقد الذات وهي الآلة التي تجعل كل الإنتاجات ممكنة من فن وعلم وفلسفة . وبذلك تحول مجال ممارسة النقد إلى الميتافيزيقا التي بقيت ساحة خصام بين المذاهب ولم ينتصر فيها أي مذهب إلى حد عصر كانط^(٢) .

المطلب الثاني

خصائص التفكير النقدي عند الخراي

أصبحت فكرة النقد تعني " الجدل العقلي " ثم النشاط المتميز للعقل باعتبارها أداة تحكيم عقلانية . ثم تطور مفهوم النقد ليصبح عملاً من أعمال الفكر في شروط المعرفة الممكنة، أي القدرات التي تمكن الإنسان من المعرفة والنظر في الامور بحرية . لأن هدف النقد هو أن لا يضيع الإنسان في واقع مزيف أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يتوهم بأنها أبدية ولا يمكن مسها بالنقد والتجريح . كما أن هدف النقد هو إيقاظ الوعي الإنساني عن طريق القدرة على الرفض، الذي لا يلغي الحق في التفكير الحر، ورفع القدرة على الإبداع . ومن هنا تأتي أهمية النقد باعتباره عملية رفض وتحد وليس خضوعاً واستسلاماً.

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحلیم محمود، ١٧٣ / ٢ .

(٢) الفلسفة الحديثة د . أمل مبروك - القاهرة - الدار المصرية ، ٢٠٠٦ - ص ١٩٧ .

لقد تجسدت خصائص التفكير النقدي عند الغزالي بما يلي :

١ . الموضوعية:

لعل أهم ما يلاحظه الباحث في فكر الغزالي، هي تلك الموضوعية التي تعد من أخص خصائص الروح العلمي للمفكر عامة، ولذوي الاتجاه النقدي على وجه الخصوص . ذلك أن هذه الموضوعية هي التي تضي على انتقاداته ما يمكن أن يقدر لها من قيمة وأهمية، فضلاً عن أنها تدعم مشروعية النقد وتضمن له أن يحظى لدى الآخرين بدرجة من التقدير . وموضوعية الغزالي، حقيقة لم يختلف عليها الباحثون.

وتتبدى هذه الموضوعية في مظاهر عديدة، سواء في مواقفه مع بعض أصحابه من الأشاعرة وأهل السنة، أو في مواقفه النقدية مع خصومه والمخالفين لمذهبه . والغزالي في نقده للمذاهب التي نقدها أول ما يفعل هو أن يورد الرأي الذي يكافحه.

فقد درس وقرأ الفلسفة بروح بالغة الحرية لم يعرها أي اعتبار مفرط . فجاء كتابه :

مقاصد الفلاسفة يعرض فيه آرائهم وأفكارهم ونظرياتهم المنطقية والإلهية والطبيعية فيمنحها صلابة وصفاء مما جعل أتباعه يعترضون عليه، ولكن الغزالي المنصف أراد أن تكون هذه الدراسة مقدمة لكتابه تهافت الفلاسفة، فمن أراد نقد الفلسفة فعليه أن يتفهمها ويتفحصها بعين ثاقبة وبديهية حاضرة ، حتى يستطيع الرد عليها ودحضها وبيان تهافتها^(١) وبذلك كانت دراسته للفلسفة قائمة على منهجه في النقد وهو أن الرد على المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمائة^(٢) كما أن موضوعية الغزالي تتجلى في موقفه من علوم الأوائل حيث يقول:

لقد اعترض على بعض الكلمات المثبتة في تصنيفنا في أسرار علوم الدين، وزعمت أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل، مع أن بعضها من مولدات خاطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة - محمد عقيل المهدي ، دار

الحديث، القاهرة، ص ١٥٥ - ١٦٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤ .

نفسه مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر ويترك (١) مما يعني أن هدف الباحث ينبغي أن يكون طلب الحق، والوصول إلى الحقيقة بكل موضوعية (٢).

٢. رفض للتقليد:

إن التقليد في الآراء والمذاهب الفكرية لا يتسق مع الاتجاه النقدي بحال من الأحوال، لأن المقلد إذا كان قد ارتضى لنفسه التبعية دونما أعمال للعقل، فكيف يسوغ لنفسه نقد آراء الآخرين؟ . وأبو حامد رغم أخذه من الموروث الثقافي القديم، فقد قطع معه مجموعة من النقاط، فمثلاً فهو وإن تتلمذ على يد إمام الحرمين، فإنه لم يقلده فيما أخذ منه، وخالفه في طريقه الرد على الفلاسفة ومهاجمتهم . كما أنه على الرغم من نهمة من الفقه الشافعي فقد خالف أستاذه في مجموعة من القضايا، فقد رجح مذهب مالك في أقسام المياه على مذهب الشافعي وأيده بثمانية أدلة . كما أنه رجح جواز بيع المعاطاة خلافاً للشافعي (٣) وهكذا لم يكن الغزالي متبعاً للشافعي بدون دليل فهو أحياناً يختار رأياً يخالف فيه ظاهر المذهب، وهذا يدل على أنه كان إذا ظهر له الدليل فهو معه سواء أكان مخالفاً للشافعي أو موافقاً له (٤) ولذا يمكن القول بأن الغزالي قد ضمن لنفسه بنبذة التقليد طلاقة الفكر وحرية فيما يذهب إليه، وفيما يميل إليه من آراء . ومن ثم لم يخل فكره النقدي من لمحات تجديد وإبداع . وإذ كان الإبداع يقوم على الذاتية والتفكير الحر المستقل، وكان التقليد على النقيض إذ يلغي عند المقلد ذاتيته العاقلة

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية - مقارنة) د . عبدالله محمد علي الفلاحي،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط/ ١، ٢٠٠٣ ، ص ٦٨

(٢) ميزان العمل للإمام الغزالي ، ص ٢٨ .

(٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٢ / ٦٦ وما بعدها.

(٤) المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)

حقيقه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر

دمشق - سورية ، ط/ ٣ ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ، ص ٦٠٠ وما بعدها.

الخلاقة من حيث تنازل عنها بتقليده^(١) ، فإن الغزالي كان بحق مبدعاً مجدداً بوجه ما من الوجوه . فرغم اطلاعه على كتب القشيري والمحاسبي فقد خالفهما . ورغم اتفاه مع الفارابي في مسألة تبنية المنطق في الثقافة العربية الإسلامية فقد خالفه في مسألة نسبة المنطق إلى الفلسفة . ولم يمنعه تبنيه لآراء الأشاعرة في علم الكلام من أن يخرج على بعض آرائهم وفي أن يستبعد منها المناقشات غير المجدية ، ويظهر الشعور الديني ببساطة ووضوح، وانسراح صدر، وعطف شديد إلى روح الشعب.

وهذا يدلّ على أن الرجل - وإن عاش ودرس في بيئة أشعرية، لم يلتزم بالمذهب الأشعري، ولذلك لا يصح أن نعتبره من متكلمي الأشاعرة، فله مدرسته الكلامية الخاصة .

٣. تعدد المواقف النقدية:

تفاعل الغزالي بعقل مفتوح مع جميع المواقف والآراء المتباينة من العلم والمعرفة بقسميها العقلي والنقلي، هذا التفاعل، ألزمه الحيادية وعدم التعصب لمذهب معين، مما أتاح له البقاء كتاباً مفتوحاً يضم كل هذه المتباينات، وطبع منهجه وفلسفته بطابع يصعب معه تمييز موقف الغزالي الحقيقي منهجاً وموضوعاً^(٢) .

٤. الهدم والبناء:

إذا كان النقد الذي يكتفي بنفي الواقع القائم وتعرية أخطائه هو أدنى درجات النقد، فإن النقد الحقيقي هو النقد الذي يضع "الضد" في مواجهة السائد ويحاول التوفيق بينهما في شكل جدلي جديد . إنّ هذا الضرب من النقد الذي يضع "الضد" في مواجهة السائد إضافة إلى أنه يؤدي إلى التغيير الإيجابي للواقع السائد ، لا يقتصر على تعرية هذا الواقع نظرياً وتقييمه فكرياً فحسب، لأنه يتحول إلى فعل ثوري واع يستبدل بناء اجتماعياً ومعرفياً وقيماً متداعياً ببناء آخر أصلح وأقرب للواقع الحقيقي الحي،

(١) دثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي، دار المعارف، ط/٦، ١٩٩٣، ص ١٥.

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط، د . عبد الله محمد علي الفلاحي ، ص ٧٧ وما بعدها .

ويضع تصوراً للمستقبل ينفي الواقع السائد الذي دبت فيه حركة الفساد ويحطّم ثوابته. وهو إن لم يفعل ذلك لا يكون نقداً بالمعنى الدقيق للكلمة بل شيئاً من قبيل الأوهام الزائفة التي لا يلبث الواقع العيني أن يكذبها.

فمن المعلوم أنه في ثنايا الموقف السلبي لمفكر ما من فكرة ما، يتولد موقف إيجابي جديد وتاريخ الفلسفة حافل بهذه المواقف . ولعل هذا هو السر في إطراد الفكر ونموه لأنه من غير المعقول أن يكون فكر اللاحقين صوراً من أفكار السابقين لأن لكل وجهة نظره، والأنظار تختلف حتى في المسألة الواحدة باختلاف الناظرين، لذا نرى أن عمل الغزالي إنما هو صميم العمل الفلسفي، وليس بداية لا نحداره ولكنه فلسفة تقف من آراء السابقين موقف الناظر المعتبر لا موقف التابع المقلد (١) ومنهج الغزالي النقدي لم يقتصر على اقتباس بعض الآراء ونقضها، بل قام بهدم الفلسفة التي أنشأها الإسلاميون على أساس مشائي، ثم شرح غاياتهم وأضعف براهينهم، وبين فساد نتائجهم، مستنداً إلى نظرة خاصة له في المنهج والمعرفة تدل على دقة المشاهدة وعمق النظر وقوة التفكير، ولم يقتصر على هذا الجانب السلبي الذي يشابه فيه ديفيدهيوم، بل أقام بناءً فلسفياً إشراقياً فيضياً وصرحاً دينياً أخلاقياً شامخاً لا تتكرر مكانته في الحضارة العربية الإسلامي (٢)

فعملية البناء الفلسفي التي أرساها الغزالي لم تكن إلا بعد أن سبقتها عملية هدم، تمثلت بنقد المعرفة ووسائلها التقليدية . وعملية البناء هذه قامت على وفق منهج تحليلي - نقدي - علمي تميز بنظرة منطقية متكاملة تشكل مؤلفاته (المعيار - المحك - القسطاس

(١) ينظر: المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة - محمد عقيل

المهدي، ص ١٥٦.

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط، د. عبدالله محمد علي الفلاحي، ص ٧٩.

(نموذجاً لهذا البناء، ويشكل مؤلفه التهافت نموذجاً للمنهج النقدي السلبي^(١)). ويكفي تأمل أعماله، حيث أنه بعد كتاب التهافت وعد بتأليف كتاب يوضح فيه الحقيقة سماه قواعد القواعد، وأيضاً بعد هدمه للتصوف المغالي أقام بناء التصوف السني، وفعل نفس الشيء مع وسائل المعرفة. أي أنه لم يبق بفعل نقدي سلبي إلا وتلاه بتأليف إيجابي يوضح الحقيقة التي توصل إليها. وفي كتابه التهافت "الذي ينقد فيه الفلسفة يقول (ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعنى التهافت - إلا تكذيب مذهبهم، وأما إثبات المذهب الحق فنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسمة" قواعد العقائد " ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم^(٢)". وقد وفى الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور "قواعد العقائد" في علم الكلام

٥. البعد عن المذهبية والحزبية:

حارب الغزالي المذهبية أياً كان نوعها، وإذا كان بالإمكان الحديث عن مذهبية فهي مذهبية البحث عن الحقيقة والاستقلال الفكري، فعندما حل مفهوم المذهب وصراعات المذاهب، التي شبهها ب"تناحر القبائل". ومن هنا مطالبته مجانية الالتفات إلى المذاهب، وطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب. "لقد دعا الغزالي إلى تعددية المذاهب في سعيها نحو الحقيقة، أو بصورة أدق إلى مذهب الحقيقة المستقل^(٣) وقرر الغزالي بأن أهمية الفكرة تتبع من الفكرة ذاتها، فالحقيقة تبقى حقيقة بغض النظر

(١) محاضرات في التصوف الإسلامي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٦، ص ١٢٤.

(٢) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق:

الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط/٦، (د.ت)، ص ٦٣
(٣) الغزالي - التألف اللاهوتي الفلسفي الصوفي، ميثم الجنابي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٨٨، ص ٤٩ وما بعدها.

عن هوية قائلها . وان المهمة الملقاة على عاتق المذاهب ورجالها هي البحث عن الحقيقة، بمعنى أنهم لا يعتبرون بذواتهم معياراً للحقيقة^(١)

ويوضح الغزالي نموذج التعصب المذهبي فيقول : فورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له أنه مذهب الأشعري، لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بعين ما صدق به، إذ كان قُبِح ذلك في نفسه منذ الصبا.

وكذلك العكس، أي تعرض على الأشعري مذهب المعتزلي ... ولست أقول هذا عن العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً^(٢) ، ثم يبين الغزالي هنا أن رفض الشيء الحسن من أجل وعائه وظرفه - ومثله رفض الحق من أجل قائله - وهم باطل، وهو غالب على أكثر الخلق، فمهما نسبت الكلام، وأسندته إلى قائل حسن في اعتقادهم، قبلوه، وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم، ردوه، وإن كان حقاً^(٣)

فرغم إشادته بالأشاعرة، لم يستثنهم من حملته عند نقده المذاهب والمدارس الفكرية^(٤).

فانتقد المتعصبين منهم الذين يعتبرون الخروج عن مذهب الأشعري كفراً أو زندقة وطالبهم بالدليل على ذلك . وكانت مخالفته للأشعري مما أثار المعارضين حتى أتهم بالزيف، بل بالكفر، حيث واجه هذه الحملة العنيفة بتصنيف كتابه (فيصل التفرقة بين

(١) المرجع السابق ص ٤٠-٤٣،

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،

وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٩٣.

(٣) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه، يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ط/٤، ١٩٩٤، ص ٦٦.

(٤) منهج الشرح عند الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت ، د . عبدالله محمد الفلاحي ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ٢٠٠٨ م، ص ٨٧.

الإسلام والزندقة ."^(١) يقول الغزالي : (اني رأيتك أيها الأخ المشفق، والصديق المتعصب، موغر الصدر، منقسم الفكر، لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسد ، على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين وأن العدول عن مذهب الأشعري، ولو في قيد شعرة كفر، ومباينته ولو في نزر، ضلال وخسر . ثم قال " : خاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر، فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي، أو مذهب الحنبلي، أو غيره، فاعلم أنه غرٌّ بليد، قد قيده التقليد فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان)^(٢) . وهكذا لم يمنع الغزالي تذهبه بالمذهب الشافعي من أن يخالف الشافعية في بعض ما يقولون به، ويسير على طريق الاجتهاد في عدد من آرائه^(٣) . وكان هذا هو الموقف الذي اتخذته مع الفلاسفة ومع اليهود ومع المسيحيين ومع التعليميين ومع الدهريين وغيرهم^(٤)

٦. العقلانية:

أن الطابع الغالب على فكر الغزالي ومنهجه النقدي هو الطابع العقلي الذي يعلي من شأن العقل وينتصر له دون مساس بجوهر العقيدة الدينية وأصولها. ومنهج هذا شأنه لا بد أن يدفع صاحبه إلى النظر العقلي الدقيق والعميق في الآراء والأفكار المطروحة من جانب غيره من السابقين عليه أو المعاصرين له، بخصوص كل مسألة من المسائل التي يعرض لها على أساس هذا المنهج. ولهذا رفض الغزالي التقليد بمختلف صورته،

^(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه، يوسف القرضاوي ، ص ٦٧ وما بعدها.

^(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمود بيجو، دار البيروتية، ط/١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ص ١٩ وما بعدها.

^(٣) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، عبد الكريم العثمان ، دار الفكر - دمشق ص

وأفسح المجال للعقل، مؤكداً دوره في كل شؤون الفكر، بما في ذلك الفكر الديني، وذهب إلي القول بأن النصوص الدينية إذا تعارضت مع العقل فإنه يتحتم تأويلها حتى تتفق مع العقل، ولم يخرج الغزالي في كل جولاته النقدية مع المتكلمين والفلاسفة عن هذا الإطار، بل كان على وعي كامل بما يقبله وما يرفضه من آراء، مدعماً موقفه في كلتا الحالتين بالحجة والبرهان. ولقد أدى به رفضه للتقليد إلى الإيمان بإمكانات العقل وضرورة إعماله في مجال الفقه والاجتهاد وفي الأحكام قياساً واستنباطاً.

ان الاعتداد بالعقل في مواجهة التقليد ومواجهة التسليم المطلق بالنص الديني عند الحشوية والظاهرية، كان سمة عامة لفكر الغزالي. ومن هنا يمكن القول بأن مذهب الأشاعرة الذي أراد له مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل، أصبح يستند معظم متكلميهم إلى العقل، وأدلته، وما يفضي إليه من آراء^(١) ومن هنا يمكن القول فيما يتعلق بموقف الغزالي من التقليد ورفضه، واعتزازه بالعقل في مواجهته، أنه مكن له استقلالاً في شخصيته العلمية، انعكست آثاره على مواقفه النقدية وأبعادها المختلفة^(٢)

٧. الأمانة العلمية:

ان الصلة بين الأمانة العلمية والعمل النقدي مما لا ينكر وثاققتها أحد، ذلك أن المفكر الناقد إذا كان يلقي إلى الساحة بأرائه النقدية آملاً في أن تحظى بالقبول والتقدير، فلا بد لهذه الآراء من أن تكون مبنية في الأساس على أصول المذهب المنتقد. وبقدر ما يكون الناقد أميناً في عرض المذهب أو الرأي الذي يتناوله تفصيلاً ونقداً، وأميناً في سوق مبررات أصحابه وأدلتهم عليه، بقدر ما يلقي نقده هذا قبولاً واقتناعاً من جانب الآخرين، وبقدر ما ينظر إليه تاريخياً على أنه عمل ذو قيمة. والغزالي كان أميناً إلى أقصى درجة

(١) في علم الكلام -دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، د. أحمد صبحي، دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ٤٣٨/١ وما بعدها.

(٢) **النزعة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي** ... أبعادها وخصائصها وأثرها على الفكر الإسلامي والعالمي، يوصف العاصي الطويل، مكتبة حسن العصرية، بيروت - لبنان، ١/٤٣٦-٥١٤٣٦-٢٠١٦م، ص ١٦٧.

ممكنة، فيما عرض له من مذاهب وآراء. وتظهر أمانة الغزالي العلمية في كتابه النقدي (فضائح الباطنية) حيث كشف عن المصادر التي استقى منها الباطنية أقوالهم ، ولعل أبرز الدلالات على أمانته العلمية ذلك النهج الذي سار عليه في نقد آراء فلاسفة الإسلام في مسائل عديدة. فهو قبل أن يصدر كتابه الشهير تهافت الفلاسفة كان قد نشر سابقاً كتابه مقاصد الفلاسفة. وفيه يستعرض بكل موضوعية نظريات الفلاسفة وأقوالهم، ولخص فيه زبدة ما توصلت إليه الفلسفة في عصره من آراء ونظريات. وقد أصبح كتابه هذا مرجعاً مهماً من مراجع الفلسفة في الشرق والغرب لعدة قرون. وبهذا لم يكن الغزالي ناقداً للفلسفة عن جهل، بل عن علم متين واطلاع، وكان عرضه لمسائل الفلسفة أحسن من عرض الفلاسفة أنفسهم لهذه المسائل، وكان منهجه أوضح وأدق (١) كما أنه لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح، بل أنه - على العكس من هذا - قد أضفى عليها إشراقاً وصفاءً لا يجدهما المرء عندهم. فمثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم، اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالي، وتبين - بعد ذلك - أي العرضين أوضح وأنضر، وأقوى وأرصن (٢)

٨. الشك المنهجي :

رغم حالة الشك الحقيقي التي اعترت الغزالي، فإنه قد استطاع أن يحول هذا الشك من فعل لا إرادي متحكم في سلوكه وطريقة تفكيره وربما في معتقدات ومذاهب عصره، إلى فعل قصدي منظم أراد منه الوصول إلى اليقين الذي ينشده والحقيقة التي يبتغيها كل مفكر أو فيلسوف. وبذا تحول شكه من شك مطلق إلى شك منهجي، كان أداة الغزالي في رفع متناقضات المذاهب والمدارس الفكرية بين مدعي بأخذ العقيدة من الإمام بعيداً عن العقل، وبين مبرهن عليها بالعقل، وبين من يميل إلى رفع التكاليف بالكلية بحجة الوصول إلى الحقيقة بالعقل الفلسفي أو الذوق الصوفي. وبعد خروجه من الشك، ظهر بمنهج صارم وبراعة في مخاطبة

(١) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص ٢٣ - ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

الخصوم ومقارعة الحجة بالحجة، وامتلك القدرة الحوارية العقلية، والرؤية الواضحة في الهدف والغاية التي يرجوها من كل حالات النقد التي استهدفها دون أن يناقض نفسه، حين حدد مستويات الخطاب وجمهور المخاطبين الذي يزيل حالة التناقض التي قد تبدو في ظاهر الأمر بين أفكاره.

وقد ترتب على هذا الشك المنهجي عند الغزالي وضوح الاتجاه النقدي عنده، من حيث نقده لوسائل المعرفة، ونقده للمذاهب والطوائف والأفكار والفرق، وسيؤثر الاتجاه النقدي عند الغزالي تأثيراً مباشراً على مناهج التصنيف عنده، مما يجعله يضع كتباً بأسرها من خلال اتجاهه النقدي، كأعماله في نقد الفلاسفة والباطنية وغير ذلك^(١) ولا يقف الاتجاه النقدي عنده على نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية وحسب، بل سنجد عنده نقداً واضحاً وعميقاً للصوفية أيضاً^(٢) فبعد أن يوضح الغزالي - في كتابه ميزان العمل وهو من آخر ما ألف - منهج الصوفية كما يراه ويقارنه بمنهج النظار، يقرر أنه لا يطلق الترجيح بأحدهما، بل يختلف ذلك بحسب الحال^(٣) ومن ثم فليس من الصواب إطلاق القول بميل الغزالي المطلق إلى التصوف، بل الأصح أن نقول أننا إمام فكر منهجي يشك بكل شيء ويحاكم الأشياء بكثرة السؤال،

(١) ينظر بخصوص القسامات العامة لفلسفة الغزالي النقدية: نقد العقل بين الغزالي وكانط، د. عبد الله محمد الفلاحى، ص ٦٠- ٨٥، نقد العقل (متزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي). سافي، نور الدين، مكتبة علاء الدين، تونس: ٢٠٠٣. ص ٤٤ - ٣٦ .

(٢) ينظر بخصوص ذلك: الفيلسوف الغزالي: "إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي"، د.

عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس - بيروت، لبنان، ط/ ٣، ١٩٨١، ص ٩٢ - ١٠٥.

(٣) ص ٢٢٣ - ٢٢٦.

ليصل إلى جواب يستهض سؤالاً آخر. فلقد كان ما بين القبول والرفض باحثاً، عن مستقر متى اتفق ومقاصده، فهو اليقين بالنسبة لما أضناه. ولعل عزلته التي زادت على السنوات العشر، وقد أوشك عمره على الخمسين إشارة لطبيعة تلك المعاناة في نفسه وفكره. وبهذا يمكن القول بأن الشك كان أحد أركان المنهج الفلسفي النقدي عند الغزالي ومعبراً عن حالة من التحرر من الالتزام الصارم بما سبقه من مناهج تقليدية^(١).

٩. الموسوعية :

إن ثقافة الغزالي الواسعة، أهله ليكون باحثاً ناجحاً عن الحقيقة، فقد كان دائرة معارف عصره ورجلاً متعطشاً إلى معرفة كل شيء ونهما إلى جميع فروع المعرفة، وكان متميزاً بتحليل نفسي دقيق وبيان فلسفي عميق ينذر أن يوجد في أي أدب من آداب العالم قديمة وحديثه، ما يقاربه في اللطافة والدقة والغزارة. فمثل هذه الشخصية العظيمة التي قد مارست التفكير على مستوى رفيع وتعمقت في القضايا الفكرية الرئيسية، لا بد أن تبحث عن الحقائق وسط الأفكار المتناقضة وأن تضع لنفسها مناهج وقواعد يقينية توصلها إلى الحقيقة واليقين^(٢) وقد جمع الإمام الغزالي بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والترعة الصوفية الروحية، واتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصر، مع شجاعة الرأي وحضور الذهن، كل ذلك أهله ليكون رائداً في العلوم والفنون المختلفة. فكان فيلسوفاً وفقهياً وصوفياً وأصولياً، يحكمه في

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط، د. عبدالله محمد علي الفلاحي - ص ٧٨.

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة، محمد عقيل المهدي، ص

كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر والعقل الناضج والبصيرة الواعية والفكر الراشد. وكان ذا ثقافة واسعة، أحاط بثقافات عصره على اختلافها، واستطاع أن يتمثلها، ويتبين ذلك بوضوح من مطالعة مصنّفاته^(١) حيث شمل نقاش الرجل كلّ علوم عصره، ولم يبلغ أياً منها، كما أنه كان تجلياً من التجليات الموسوعية في تلك المرحلة حيث له في كلّ فن قدم، وكأنه فارس من فوارسه. وقد انتقد الغزالي المتكلمين الذين ردوا على الفلاسفة بدون علم أو معرفه عميقة. وما كان يسوغ لنفسه أن يصوب سهام نقده إلى أي من المذاهب والفرق التي استهدفها بهذا النقد ما لم يكن على بصيرة بمضامينها. فالعمل النقدي فوق أنه يتطلب فهماً دقيقاً وتمثلاً واعياً من جانب الناقد، لمذهبه هو أولاً، فإنه يستوجب فهماً واستيعاباً بنفس الدرجة لآراء ومذاهب الآخرين ممن يزعم توجيه انتقاداته إليهم. وعندما نستنتج نصوص الغزالي ونحيط بفكره من كل جانب نستنتج منذ الوهلة الأولى وجود فكر موسوعي ونظرة شمولية^(٢)

١٠ . الواقعية:

جل فكر الغزالي واقعي، فلم نجد فيه من العقائد الغريبة التي قال بها فلاسفة الإسلام، فلا تقديس للإعداد، ولا انتظار للمخلص، ولا قول بنبوة مستمرة غير منقطعة. ومن هنا تعود قيمة الغزالي كمفكر ومصلح ومجدد إلى حيوية أفكاره وواقعيتها، ومدى قابليتها للتحقق الفعلي، وهو قادر دائماً على نقد الواقع

(١) محاضرات في التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي النقتازاني - معهد

الدراسات الإسلامية، ١٩٨٦، ص ١٢٦ .

(٢) إحياء العقل في مدونة الغزالي العلمية - زهير الخويلدي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨، ص

١٢٣ .

وتقييمه، وأعماله عامة كانت جدلاً مباشراً مع الواقع الفكري والاجتماعي في عصره. (١)

وبالرغم من التربة الصوفية التي سيطرت عليه طوال حياته، فإنه لم ينعزل عن قضايا مجتمعه ومشكلات أمته، وإنما اهتم برصد ما يدور حوله من تيارات فكرية ومذاهب دينية واتجاهات فلسفية، وتصدى لها بالنقد والتحليل، فجمع بين روحانية الصوفية في صفاء العبادة وشفافية الوجدان وعمق الإيمان والزهد في الدنيا، وبين التربة العقلية العلمية في النظر إلى أمور الدنيا والدين على حد سواء، وحرية الفكر وشجاعة الرأي. وهذا ما يمكن أن نلاحظه أيضاً في نظريته التربوية عن التعليم، عندما أشار إلى أهمية علاقتهما المتبادلة، رغم أنه نظر إلى هذه العلاقة بمستويات ومن زوايا متباينة، فهو في الوقت الذي يرفض فيه تقليدية الوعي العوامي (الجماعي) في مجال التقليد، فإنه أقر به كواقع من الصعب تجاوزه، ولهذا رأى ضرورة التعامل مع الجماهير بالقدر الذي تحتمله عقولهم (٢) وتظهر واقعية الغزالي جليلة في تقديمه للطب على طبيعيات الفلاسفة، حيث يقول: (أنَّ الطبيب ينظر في بدنِ الإنسان على الخصوص، من حيثُ يمرض ويصح، وهم ينظرون في جميع الأجسام من حيثُ تتغير وتتحرك، ولكن للطِّب فضلٌ عليه وهو أنه محتاج إليه) (٣). وهو تقديم يفهم من سياقه، ما دام أنَّ المجتمع حينها لا يستفيد كثيراً من العلوم الطبيعية، لأنها موعلة في التنظير، إذ المخابر الكيماوية حينها لم تتطور،

(١) الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، صالح الشامي، دار القلم، دمشق، ط/٢، ٢٠٠٢، ص ٩٧-١٤٢.

(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثير الجنابي، ٧٦/١

(٣) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ٢٢/١.

حيث يعالج العلوم انطلاقاً مما تحققه من فوائد في الواقع الذي كان يعيش فيه، والبيئة التي يسكنها .

١١ . المنهجية:

إن أزمة المنهج هي الجزء المهم من أزمة الغزالي، واهتمامه بالناحية المنهجية هو من أهم مشكلات الفلاسفة في أبحاثهم عن الحقائق، لأن أول ما يلزم من الأدوات في التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ثم إيجاده بالفعل ثم تطبيقه على النظر والعمل^(١) وقد عرف الإمام الغزالي بمقارنته للفرق والمذاهب المختلفة، إذ رد عليها في كتب عديدة، كانت جزءاً من مشروع نقدي منهجي كبير أخذ على عاتقه مهمة إنجاز من أجل إشباع ما لديه من طموح نحو معرفة حقائق الأشياء معرفة لا تسلم بالتقليد الأعمى لما هو موروث وسائد على علاقته وعواهنه. ومن هنا فقد كانت "قوة الغزالي ليست في موسوعية معارفه وسعة اطلاعه، بقدر ما هي في تأسيس منهجه ومطالبته بتطبيقه في البحث وفي التمييز بين الحق والباطل. وهو منهج لا يقف عند عهد دون عهد بل هو منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجد^(٢) ويقوم منهج الغزالي البحثي على خطوات واضحة ومحددة منها: رفض التقليد وإيثار الاستبصار، الفطرة الأصلية، نقد العقائد والمذاهب ومناقشة مواقف الفرق طلباً للحق،

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة - محمد عقيل المهدي، ص ٤٨.

(٢) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. محمود زقروق، مكتبة الأنجلو القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩.

والبحث عن اليقين عن طريق النور الإلهي، والشك المنهجي، والجمع بين الفلسفة والدين، وتعدد الموقف العلمي متكلاً وفيلسوفاً وصوفياً وفقهياً وأصولياً^(١) ولهذا قال في شأنه أرنتست رينان أنه الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي أنتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي^(٢) واستخلص لنفسه منهاجاً في التفكير استمده من دراسته لأساليب الفقهاء ومن آراء الفلاسفة ومن أقوال المتكلمين ومن طرق الصوفية. وعماد هذا المنهاج قوة الحجة، وسداد البرهان، والقدرة الفائقة على الجدل، والدقة في تمحيص الأقوال .

كما عرف الغزالي أن طلاب العلم بحاجة إلى المنهج لأنه ليس كل طالب يهتدى إلى طريق المطلب...، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب، أمن من الانخداع بلامع السراب. وعلى هذا النظر كتب الغزالي منهاج لطلاب العلم والحقيقة فكتب معيار العلم ليكون معياراً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والتفكير، يفرق بين فاسد الدليل وقويمة وصحيحة وسقيمة. فكل نظر لا يتزن به ولا يعاير بمعياره فهو فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار. ووضع أيضاً محك النظر والقسطاس المستقيم وغيرها من كتب أصول الفقه. ووضع كتباً في منهاج العمل فكتب ميزان العمل ومنهاج العابدين ومنهاج العارفين

(١) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية،

١٩٧٣، ص ٤٢٣ - ٤٣٨ - ٤٢٣، نقد العقل بين الغزالي وكانط، و عبدالله محمد

الفلاحي، ص ٧٧ - ٨١

(٢) اللامعقول وفلسفة الغزالي - محي الدين عزوز - الدار العربية للكتاب - ليبيا، تونس

- ١٩٨٣ ص ٦٦.

وقانون التأويل، كل هذه المؤلفات في حقيقتها ليست إلا مناهج يحتاج إليها الباحث للوصول إلى هدفه. "فالمناهج ينبغي أن تتباين تباين الموضوع بحيث لا يستخدم المنهج الرياضي للبحث عن الألوهية ولا يستخدم العقل في إحساس المحسوس ولا يسعى إلى تعقل الشيء بالحس. وحديث الغزالي في هذا المجال يعني، أنه يجب استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده^(١) ويرى عدد من مؤرخي الفلسفة أن الغزالي بمنهجه هذا مثل مرحلة نقدية تقسم إلى ما قبل الغزالي، وما بعده، مثلما هو حال سقراط وديكارت منادياً بالفصل بين الدين والفلسفة مفضلاً التحرر من الموروث الثقافي، جملة وتفصيلاً. وأن عملية الفصل المنهجية تتصل اتصالاً مباشراً بتعدد الخطاب حين تناول قضايا الدين وقضايا الفلسفة وتحديد منهج كل مجال، فأرجع الماورائيات في الإلهيات خاصة إلى الوحي والإلهام أو الحدس، وجعل للعقل وقياس المنطق وتأكيد التجربة بقية الآلات الأخرى^(٢).

المبحث الرابع

دوافع ومصادر الاتجاه النقدي عند الغزالي

المطلب الأول

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق: فيصل بدير عون ، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢ ، ص ٤٠٠.

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية - مقارنة) د. عبدالله محمد علي الفلاحي،

دوافع الاتجاه النقدي عند الغزالي

أولاً: الدافع الذاتي:

يتبدى الدافع الذاتي فيما صارت اليه عقلية الغزالي من حيث طبيعة تكوينها وما توفرت عليه من قدرات خاصة من ذكاء، وحدة ذهن وقوة حدس، وسرعة فهم، ومن حيث العوامل والظروف التي يأت له، وكان لها أثرها البالغ في تشكيل هذه العقلية على صورة تسمح لها بأن تتجاوز حد استيعاب ما يعرض لها وما تسعى هي إليه من علوم ومعارف مختلفة، إلى حيث تحلل وتقارن فتقبل وترفض، وتفند وتتقد. إن شخصية علمية كشخصية الغزالي كان لها كل هذه الخصائص، وخصوصاً ما يتصل منها، بالحس النقدي والموضوعية ونبذ التقليد، ما كان لها أن تخالف ما هو أشبه بأن يكون طبيعتها الذاتية لا مجرد أمر عارض تظهر تبادياته حيناً وتختفي حيناً آخر. يقول الغزالي (وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبتي لا باختياري وحيثي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا)^(١) ولقد تكاملت هذه العوامل وتلك القدرات الخاصة وتفاعلت في شخصية الغزالي بحيث صارت فيما بعد شخصية علمية فذة، ترى أن المفكر الحق هو ذلك الذي لا يسلم تسليماً أعمى بما توصل إليه السابقون عليه من آراء وأفكار في المسائل التي يتناولها بالبحث والدراسة، وإنما يستشعر من ذاته أنه ينبغي أن يضرب صفحاً عن مثل هذا التسليم، ويتخطاه إلى حيث يحلل هذه الأفكار والآراء ليرى إلى أي حد أصاب أصحابها فيما ذهبوا إليه، وإلى أي حد أخطأوا، وهذا يمثل عاملاً فارقاً بين المفكر الحق، ذي الفكر الرأسي الذي يسهم

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: د. عبد

الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، ص ١١٠

في تطور الفكر وتجديده، وبين المفكر التابع ذي الفكر الأفقي الذي يقتصر على رواية المقالات والمذاهب وترديدها^(١).

لقد توصل الغزالي من خلال تحليله لعصره إلى أن هذا العصر قد وصل إلى حالة من الانحدار العقلي والخلقي إلى الحد الذي لم يعد في الإمكان السيطرة عليه^(٢)، عندها شمر الغزالي عن ساعد الجد، وبدأ رحلته الطويلة في البحث عن الحقيقة التي كانت مطلبه، هذا بالرغم من مترلته العالية في عصره، ولكنه لم يقنع بهذه المترلة المرموقة التي وصل إليها، لأن همه لم يكن الشهرة وبعد الصيت، بل كان الوصول إلى العلم الحق اليقيني، الذي لا يلابسه ريب، ولهذا كان يعرض عن المنصب وأبهته والدنيا وزينتها، ويترك بغداد إلى البلاد الإسلامية يطوف فيها، ويقبل على العزلة متذوقاً لها، وكل هذا رجاء الوصول إلى الحق الذي أفنى حياته في طلبه^(٣). فطبيعة الغزالي الفطرية، كانت طبيعة نفسية قوية دفعته إلى الرغبة والحب في الاطلاع والبحث، وقد جعلته منطلقاً ونشيطاً، يرفض التقليد والتقييد بتيارات المذاهب الفكرية في عصره واختار البحث الحر لنفسه، وحث غيره من الباحثين للسير معه بمنهجه وطلب منهم عدم الالتفات إلى المذاهب وأن يكون طلب الحقيقة بطريق النظر^(٤).

ثانياً : الدافع المنهجي:

لم يرض الغزالي لنفسه أن يكون مجرد مؤرخ للفرق والمذاهب، ولا أن يكون مجرد تابع

(١) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، د. عاطف العراقي، القاهرة، ط/٤، ١٩٧٩م، ص ٦٦ وما بعدها.

(٢) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. محمود زقزوق، ص ٤٩.

(٣) الغزالي بين الفلسفة والتصوف، د. محمد يوسف موسى، دار القلم، بيروت لبنان، ط/٢، ١٩٨١، ص ٥٥.

(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة - السيد محمد عقيل المهدي، ص ١٢٥.

في فكره ومذهبه لمن سبقوه أو عاصروه، وإنما سلك منهج الشك وهو منهج في التفكير النقدي يهدف الوصول إلى حقيقة الأشياء، وهو أسلوب بحث رافق الغزالي منذ بداية بحثه حتى نهاية حياته، وليس مجرد أزمة عابرة عصفت به في فترة محددة. فقد حاول الغزالي إعادة التفكير بالموروث المعرفي والعلوم المكتسبة بواسطة التقليد والحس والعقل. فهو يقوم بعملية مراجعة نقدية من شأنها أن تكشف الأخطاء في هذه العلوم وتأسيسها على علم يقيني، وهي عملية حفر في طبقات المعرفة المتراكمة، كي يصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية وهي البداية اليقينية التي يؤسس عليها علومه ومعارفه. ويمكن القول بأن مشكلة المنهج عند الغزالي من أهم القضايا التي أفضت بالغزالي إلى الشك لعدم توفر معيار اليقين في مصادر المعرفة التقليدية،^(١) ولهذا اتخذ الشك منهجاً وطريقاً لبلوغ اليقين. فكان منهجه يستند إلى الشك العلمي، فيبدأ في دراسته لأي علم بعدة تساؤلات، ثم يدخل في غمار هذا العلم ويتعمق فيه تعمق الخبير المتبصر، ثم يؤلف فيه ذكراً ماله وما عليه، ويخرج لنا بنظرة مستقلة عن هذا العلم^(٢) وتشير رحلته بين الشك واليقين إلى أهمية السؤال الناضج والمُعبر عن فكرٍ يجادل الأشياء من حوله. وقد كان "الشك الذي اعترى الغزالي له تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية"^(٣).

ثالثاً : الدافع الديني:

يعد أظهر الدوافع جميعاً وإن لم يكن أولها، فقد كان الغزالي في حياته كلها معتاداً بذاته، يعرف لنفسه مكانتها، وملاحظة ذلك في أخباره قبل تصوفه سهل ميسور.

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط، عبد الله محمد الفلاحى، ص ٧٥.

(٢) الإمام الغزالي ذو فكر منهجي فذّ واختصاصات علمية شتى، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة - كانون الثاني - ١٩٨٦ جمادى الأولى ١٤٠٦، ص ٨٧.

(٣) الحقيقة في نظر الغزالي - سليمان سيد أحمد دنيا، دار القلم، بيروت لبنان، ط/٢، ١٩٨٩،

فقد كان يتطلع في آخر حياته أن يكون المجدد للمئة الخامسة^(١) وقد جاء هذا التطلع خلال حديثه عن عودته إلى التدريس، بعد عزلته التي استمرت عشر سنوات، حيث قال: (فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة)^(٢)، بل أنه في كتابه الضخم وموسوعته الكبرى "إحياء علوم الدين" يستشعر هدفاً أسمى ودوراً أعظم، ويضع نصب عينيه غاية أبعد بأنه مجدد الدين في القرن الخامس الهجري، ويتجلى ذلك بوضوح في العنوان الذي اختاره لدرته الرائعة وكتابه الفريد "الإحياء"، لأنه كان معنياً بأمر الدين، مهتماً بالذب عن العقيدة الخالصة والإسلام الصحيح، وقد تجلى ذلك في العديد من مؤلفاته مثل: المنقذ من الضلال،

^(١) روى أبو داود و الطبراني والحاكم قوله ﷺ : (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ

مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)، سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الملاحم، باب مَا يُذَكَّرُ فِي قَرْنِ الْمِائَةِ بِرَقْمٍ " ٤٢٩١ " / ٤ ، المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة ، برقم " ٦٥٢٧ " ٦ / ٣٣٣ ، المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ) ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١ ، ١٤١١ - ١٩٩٠ ، كِتَابُ الْفِتَنِ وَالْمَلَا حِمِ ، برقم " ٨٥٩٢ " ٤ / ٥٦٧ .

^(٢) المنقذ من الضلال، الغزالي ، تحقيق : د. عبد الحلیم محمود، ص ١٩٦ .

وفضائح الباطنية، وتهافت الفلاسفة.

"لقد تعامل الغزالي مع معضلات وانحطاط أمته بقدر عال من المسؤولية والاندماج الوجداني، فهو يتحسس عدم اغناء الخلوة والعزلة وقد "عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك"^(١)

المطلب الثاني

مصادر الفكر النقدي عند الغزالي

من الممكن القول بأن الغزالي لم يصدر في اتجاهه أو فكره النقدي عن فراغ، وإنما كان بين يديه تراث إسلامي خصب، ومثله أجنبي أيضاً. فقد ازدهرت الحياة الفكرية الأدبية والفلسفية ابتداء من العصر العباسي بصفة خاصة، واهتم خلفاء بني العباس بحركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، واطلع العرب على مجموعة من العلوم الجديدة. وقد صاحب هذا الاطلاع - من جانبهم - حركة نقدية نجدها عند العلماء والأدباء والفلاسفة^(٢) ولسنا بحاجة إلى القول بأن هذا التراث بخصبه وثرائه في محتواه ومضمونه الإيجابي كان معيناً لا ينضب لكل من شاء أن يغترف منه، تأصيلاً لمذهبه وإثراء لفكره. ولقد تمثل الغزالي هذا التراث بوعي تام، فكانت لديه مصادر عديدة للفكر النقدي، يمكن أن نوجزها في ثلاثة مصادر رئيسية هي: المصدر الديني، والمصدر الكلامي، ثم المصدر الفلسفي.

١. المصدر الديني:

استفاد الغزالي في نقده لآراء الفلاسفة والمتكلمين ممن يخالفون مذهبهم، من القرآن في بعض حججه وأدلته التي ساقها ليبطل بها مذاهبهم ويكشف عما بها

(١) الغزالي - التآلف اللاهوتي الفلسفي، مثير الجنابي، ١/ ٩٥.

(٢) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي، دار

الرشاد، مصر ، ط/٦، ٢٠٠٩، ص ١٤.

من خلل وتهافت، سواء فيما يتصل بالتوحيد أو الصفات أو البعث أو النبوات، ولم يعوزه أن يجد في القرآن أصول أدلة وبراهين تثبت بها أصول الدين وعقائده الأساسية. فلقد أشار القرآن إلى ما اصطلح عليه من دليل التمانع، رداً على الثنوية والقائلين بتعدد الآلهة ودحضاً لمذهبهم، وتثبيتاً لعقيدة التوحيد. وكذلك أشار القرآن إلى عدة أنواع من القياس وهو بصدد الرد على منكري البعث واليوم الآخر، وفي الرد على منكري العلم الإلهي وعلى دعاوى منكري النبوة والرسالة، وكذلك ما احتواه من دلائل على العناية الإلهية والجزاء الآخروي ثواباً وعقاباً مما لا يمارى فيه.

كما أن دعوة القرآن إلى النظر العقلي والتأمل في الكون وموجوداته صعوداً منها إلى معرفة الخالق، أمر لا شك فيه، وكثير من الآيات تمثل هذه الدعوة، مما دفع ابن رشد للقول: (إن القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر، وتنبية على طرق النظر)^(١) وإذا كان القرآن قد حث العقول على تدبر ما في الكون من آيات، ودعا إلى استخدام العقل صراحة من أجل الوصول إلى الإيمان^(٢) فإنه في الوقت نفسه لم يحرم الحوار والمناظرة مع المخالفين له، بل دعا المسلمين إلى مثل هذا الحوار وشجع عليه ووضع له أصولاً ومبادئ تتبدى لنا في آيات كثيرة. كما احتوى على الحجج التي تدحض عقائد مخالفه فكان ذلك من العوامل الهامة التي أنضجت عقول المسلمين إلى البحث في العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة لها^(٣) وإلى جانب القرآن والسنة، فقد كان هناك الجدل والمناظرات التي قامت بين

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٤٣٤-٤٣٨.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص ١٥٣.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص ٧.

أئمة الفقه وأصوله. لهذا فقد وجد الغزالي في القرآن ما يحفزه إلى سلوك سبيل الحوار والمناظرة والنقد، في مواجهة خصوم الإسلام وأعدائه. وقد كان هذا التراث الديني بين يدي الغزالي، وقد تمثله بوعي مكنه على أن يحاور ويناضر. كما أن النقد يأخذ مشروعيته من أنه لا يخلو من أمور ثلاثة: فهو إما أن يكون نصيحة: والنصيحة مأمورا، وقد ورد الحث على إبدائها في أكثر من حديث كما ورد عن جرير بن عبد الله قال: ب ايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم". أو يكون النقد أمراً بالمعروف ونهي عن المنكر قال ﷺ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (١)

وقد يكون النقد داخلاً في محاسبة النفس: وهذا نوع من أنواع النقد وهو ما يسمى بالنقد الذاتي، في مثل قوله ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنظُرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٢) وفي قول الرسول ﷺ (الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله) (٣).

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) الحشر: ١٨.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى:

٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن

التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، برقم (١٧١٢٣)، ٢٨ / ٣٥٠، سنن

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)

تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض

المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط/٢،

٢. المصدر الكلامي:

إذا كان الغزالي قد وجد في التراث الديني ما يدعم اتجاهه النقدي ويثريه، فإنه قد وجد في تراث المتكلمين على اختلاف مذاهبهم، ما هو أكثر غنى وثراء فيما يتصل بالفكر النقدي بوجه خاص. ذلك أن المتكلمين قد وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم، ودحض حجج خصومهم، باعتبار أن علم الكلام في حقيقته إنما هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية^(١) ومن ثم فوظيفته لم تكن لتتحقق إلا: بالرد على خصوم الإسلام وأعدائه، والحجاج عن العقائد ودعمها بالأدلة العقلية^(٢) وقد كان كثير من الأشاعرة فيما قبل عصر الغزالي ذوي نزعات نقدية واضحة، وظفوها لدعم مذهبهم بالأدلة العقلية والنقلية من جهة، والرد على مذاهب خصومهم ونقدها. ويشهد على ذلك ما خلقوه من مؤلفات حوت من الأبعاد النقدية ما مثل تراثاً نقدياً أشعرياً أغترف منه الغزالي ومن جاء بعده. ولعل أبرز هؤلاء الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري فيما وصلنا من مؤلفاته النقدية "الإبانة" و"اللمع"،

١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، برقم (٢٤٥٩)، ٤ / ٦٣٨.

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨ هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٥٨٠.

(٢) ينظر: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، غرديه

وقنواتي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧، ٣ / ٢٥.

وإمام الحرمين في "الشامل" و"الإرشاد" وغيرهما. وتجدر الإشارة إلي أن
الترعة النقدية لم تكن وفقاً على الأشاعرة فحسب، وإنما كانت روحاً
سائدة لدى رجال المعتزلة جميعاً خصوصاً وأنهم كانوا أكثر انتصاراً
للعقل من الأشاعرة^(١) فهناك اتجاهاً نقدياً بارزاً عند أكثر رجالها أمثال
أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ والقاضي عبد الجبار، حيث
نادوا بأهمية الشك وذهبوا إلى القول بأن الشك يعد ضرورياً^(٢)
وهذه النظرة النقدية الشكية عند المعتزلة قد أثرت على كثير من
المفكرين. فالغزالي الذي يعد أشعري الاتجاه، قد ذهب إلى القول
بأن من لم يشك لم ينظر، كما تأثر الغزالي بالترعة العقلية
للمعتزلة بوجه عام رغم ما بين مذهبيهما من فوارق. وكأنه لم
يجد غضاضة في أن يستعين ببعض آرائهم واستدلالاتهم العقلية
عندما يواجه خصماً مشتركاً. كما أفاد الغزالي كثيراً مما كان بين
خصومه، من مناظرات وانتقادات متبادلة.

(١) ينظر: في علم الكلام (دراسة نقدية لآراء الفرق الإسلامية غي
أصول الدين)، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية،
بيروت، ط/٥، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ١/٢٣٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية
نقدية، محمد عاطف العراقي - دار الرشاد، مصر، ط/٦، ٢٠٠٩،

٣. المصدر الفلسفي:

لم يكن الغزالي في فكره النقدي بمنأى عن تأثير التراث الفلسفي، فعقليته وثقافته الفلسفية، جعلته يلم إماماً دقيقاً واعياً بكثير من آراء الفلاسفة، عرضها في المقاصد أفضل عرض لينقذها في التهافت. وليس لأحد أن ينكر ما تضمنته فلسفة ابن سينا الطبيعية من أفكار وآراء نقدية، كان لها أثر لا ينكر على مفكري المتكلمين معتزلة وأشاعرة. فالغزالي رغم معارضته لمذهب ابن سينا بوجه عام ولكثير من آرائه في الإلهيات، فإنه تأثر ببعض آرائه الإيجابية والنقدية أيضاً. بيد أن هذا، لم يمنع الغزالي من أن يخالف ابن سينا في مسائل كثيرة اعتبر آراءه فيها مخالفة لأصول الدين، مثل قوله بقدوم العالم وصدوره عن الله تعالى وجوباً ونفي علم الله تعالى بالجزئيات^(١)، ونفيه المعاد الجسماني وما يتصل به من ثواب وعقاب جسمانيين. وهناك كثير من البراهين والأقيسة والاستدلالات المنطقية التي أخذها الغزالي عن ابن سينا، واستخدمها في تقرير مذهبه وفي نقد مذاهب المخالفين له^(٢)

(١) ينظر: مذاهب فلاسفة المشرق، محمد عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة،

ط١، ١٩٩٨، ص ٢٥٦ - ٢٦٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص ١٠٣.

٤. المصدر الصوفي:

كان التراث الصوفي بجانبه الإيجابي والنقدي أحد روافد المصدر الديني الذي استقى منه الغزالي بعضاً من فكره النقدي. ذلك أن القرنين الثالث والرابع للهجرة مثلاً العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه، وكان الربط بين التصوف وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، أحد اتجاهين واضحين للتصوف إبان هذين القرنين^(١) ثم شهد القرن الخامس اثنين من أبرز رجال التصوف هما القشيري والهروي^(٢) وقد شدد هؤلاء المتصوفة النكير على الفرق المخالفة وأوسعوها تفنيدياً ونقدياً، وكان القشيري من أكبر المدافعين عن عقيدة أهل السنة... حتى إذا جاء الغزالي وجدناه يصوب انتقاداته إلى معظم فرق المتكلمين والفلاسفة انتصاراً للتصوف الإسلامي الذي سكنت نفسه إليه فارتمى بكليته في أحضانه حتى أودع مثواه الأخير.

المبحث الخامس

(١) ينظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت، ١٩٩٨، ص ٩٢.

(٢) ينظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، د. أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/٣، ١٩٨٣، ص ٤٥ وما بعدها

الجانب العقدي عند الغزالي

إن المفكر ابن بيئته خاصة الاجتماعية، هذه الأخيرة تشمل جملة من المعطيات أهمها العقيدة التي تلعب دورا هاما وخطيرا في حياة الأفراد والمجتمعات، فحياة الأمة تبنى كلها على عقيدتها التي تؤمن بها، فالبودي يبني عقيدته على الاعتقاد بتناسخ الأرواح، واليهودي يبني حياته على اعتقاده بأنه شعب الله المختار، والمسيحي على الإيمان بالتثليث، والمسلم على الإيمان بوحداية الله ﷻ. كل ذلك يجعل تفكير الفيلسوف أو المفكر انعكاسا لعقيدته التي يدين بها.

المطلب الأول : العقيدة مفهومها، وموضوعها

أولاً : مفهوم العقيدة لغة واصلاحاً

١. تعريف العقيدة لغة : العقيدة: مشتقة من مادة عقد. قال ابن

فارس: " والعقد العين والقاف والدا ل أصل واحد، هو ربط الشيء

بالشيء، والإبرام، والإحكام، والتوثق، والشد بقوة، والتماسك،

والمراسة، والإثباتُ والإثبات" (١) ، ومنه اليقين والجزم. والعقد

(١) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ. ١٩٩١م، ٨٦/٤، القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٢٠٠.

نقيض الحل، ويقال: عقده يعقده عقداً، ومنه عقدة اليمين والنكاح، وعلى هذا فالعقيدة في اللغة مدارها على ثلاثة معانٍ؛ اللزوم، والتأكد، والاستيثاق^(١)، قال ﷺ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾^(٢) فتعقيد الإيمان يكون بعزم القلب عليه، والعقود^(٣) هي أوثق العهود، ومنها قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤)، وجمعها عقد وعقائد. لأنها تمسكه وتوثقه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ أَلْتَفَثْتِ فِي الْعُقَدِ﴾^(٥) قال أهل التأويل يعني الساحرات المؤاخذات المهيجات اللواتي ينفثن في العقد^(٦)، أي السواحر

(١) العقيدة الإسلامية، عطية محمد عطية، وفا أحمد سوافطة، محمود حمودة، نصر علي نصر، دار الفكر، الأردن، ط/١، ١٩٩٠، ص ١١.

(٢) المائدة: من الآية: ٨٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ٣٢/٦.

(٤) المائدة: من الآية: ١.

(٥) الفلق: ٤.

(٦) بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، ٦١٠/٣، تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ٣٧٣/٦، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن

اللاتي يعقدن الخيوط وينفتن فيها^(١) والعقيدة على وزن فعيلة
بمعنى مفعولة ، أي : معقودة، ومنها اخذ مصطلح العقيدة في
الإسلام ؛ لأنها في الحقيقة ما عقد عليها القلب وجزم به ، حتى
أصبحت عقيدة ، فهي إيمان القلب بالشيء وتصديقه والجزم به^(٢)
، وقيل البصيرة : عقيدة القلب وهي اسم لما اعتقد في القلب من
الدين وتحقيق الأمور^(٣) وتعقيد الإيمان إنما يكون بقصد القلب
وعزمه، وإنما يقصد من العقائد هو الاعتقاد نفسه دون العمل ،
وسمي هذا العلم بالعقيدة ، والمقصود منها العمل بالجوارح
كالصلاة والصيام وغيرها^(٤).

أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/٣٠١٤٠٧هـ، ٤/ ٨٣١، روح المعاني
في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي التثاء الألويسي
(المتوفى: ١٣٤٢هـ) ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٣٠/ ٢٨٢.

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٤/ ٨٧، لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن
منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤ هـ، ٢/ ١٩٦.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس، السيد أبو الفيض محمد مرتضى بن محمد الحسيني الزبيدي الحنفي (المتوفى:
١٢٠٥هـ)، وزارة الأعلام ، الكويت، ١٩٦٥م، ٢/ ٤٢٦، وينظر : عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد أحمد محمد عبد
القادر خليل ملكاوي، مكتبة دار الزمان، ط/١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ١٧.

(٣) لسان العرب ٤/ ٦٥.

(٤) ينظر: كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه
جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ١٥٢

و من هذه المعاني اللغوية يستخلص أنها : تؤدي إلى مفهوم خاص، هذا المفهوم الخاص منه اشتقت العقيدة، وهو مفهوم الشد والربط، ثم مفهوم التأكيد والتوثيق والتصديق الذي لا يقبل الشك
٢. تعريف العقيدة اصطلاحاً :

عُرِّفَت العقيدة وفق المفهوم العام بأنها: ما يعقد عليه الإنسان قلبه، عقداً جازماً ومحكماً لا يتطرق إليه شك^(١) وهي ما يدين به الإنسان ربه وجمعها عقائد، والعقيدة الإسلامية مجموعة الأمور الدينية التي تجب على المسلم أن يصدق بها قلبه، وتطمئن إليها نفسه، وتكون يقيناً عنده لا يمازجه شك ولا يخالطه ريب، فإن كان فيها ريب أو شك كانت ظناً لا عقيدة، قال تعالى: ﴿ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾^(٤)، أي: الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده، ويجب أن يكون مطابقاً للواقع، لا يقبل شكاً ولا ظناً؛ فإن لم يصل العلم إلى درجة

(١) مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، د. اصبر بن عبد الكريم

العقل، دار الوطن للنشر، ط/١، ١٤١٢هـ، ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٢.

(٣) آل عمران: من الآية: ٩.

(٤) الحجرات: من الآية: ١٥.

اليقين الجازم لا يسمى عقيدة ، وسمي عقيدة؛ لأن الإنسان يعقد عليه قلبه (١).

والعقيدة الإسلامية: هي الإيمان الجازم بربوبية الله تعالى، وما يجب له في إلهيته وأسمائه وصفاته، والإيمان بملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وسائر ما ثبت من أمور الغيب، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين، وما أجمع عليه السلف الصالح، والتسليم التام لله تعالى في الأمر، والحكم، والطاعة، والإتباع لرسوله ﷺ (٢). فالعقيدة : حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو الذي تحصل به السعادة ، وإن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية ، ويفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها ، وهو بهذه المثابة ذو المراتب : أولها : التصديق القلبي الموافق للسان ، وأعلىها : حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيتتبع الجوارح ، وتتدرج في طاعته جميع التصرفات حتى تتخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني ، وهذا أرفع مراتب الإيمان. والعقيدة إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت فإنها تحصل بمثابة الجبله والقطرة ، وهذه هي المرتبة

(١) ينظر:المواقف ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي (المتوفى ٧٥٦هـ)، تحقيق : د.عبد الرحمن

عميرة، دار الجليل - بيروت، ط/١، ١٩٩٧، ٣٤/١ و٣٨.

(٢) ينظر:مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص ٩.

العالية من الإيمان ، وهي في المرتبة الثانية من العصمة ، لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم (١) . فالعقيدة الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده ، والعقيدة في الدين ما يقصد به الاعتقاد دون العمل ، كعقيدة وجود الله وبعث الرسل.، العقيدة هي مثل عليا يؤمن بها الإنسان فيضحى من أجلها بالأموال والنفس؛ لأنها عنده أعلى من الأموال والنفس (٢) وخلاصة ما عقد الإنسان عليه قلبه جازماً به ، فهو عقيدة، سواء أكان حقاً، أم باطلاً (٣).

ثانياً :موضوعها: إن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه، وما دام علم العقيدة يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، فان موضوع علم العقيدة يدور حول قضايا العقائد الإيمانية بشكل عام، وعلى هذا فموضوع علم العقيدة هو البحث حول القضايا الإيمانية في العقيدة الإسلامية (٤) وتتمثل هذه المباحث في :-مبحث الإلهيات :وهو معرفة الله تعالى وجوده ووحدانيته، ووحدانيته، وصفاته والإيمان بها، ومسألة القضاء والقدر ، -مبحث

(١) ينظر:أبجد العلوم، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي

(المتوفى: ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، ط/١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م ،ص٤٨٢ وما بعدها

(٢) ينظر: بين العقيدة والقيادة ، اللواء الزكن محمود شيت خطاب دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت ،

ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ص ٣٣، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، ملكاوي، ص ٢٠

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (المتوفى ٧٧٠هـ)، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١ ، ١٤١٤ هـ. ١٩٩٤ م ، ص ٤٢١.

(٤) ينظر : علم العقيدة بين الصالة والمعاصرة، أحمد عبد الرحيم السايح، دار الطباعة المحمدية، ط/١، ١٩٩٠، ص٦٠.

النبوات: وهو الإيمان برسول الله وملائكته وكتبه ، و مبحث السمعيات : وهو معرفة البعث والحساب والجزاء واليوم الآخر والملائكة والإيمان بها .
المطلب الثاني: الأسماء التي تطلق على علم العقيدة : لعلم العقيدة أسماء عديدة أهمها:

١. **علم التوحيد :** و سمي علم التوحيد لأن مبحث الوجدانية أشهر مباحثه، لذلك اشتهر بين الدارسين و العلماء بعلم التوحيد، لأن جميع الأنبياء و الرسل جاءوا بالتوحيد. يقول ﷺ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ

قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

﴿ (١) ، ان أصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، وسمي

هذا العلم بتسمية له بأهم أجزائه و هو إثبات الوحدة لله في الذات و الفعل في خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد و هذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ (٢) .

٢. **علم الفقه الأكبر :** يعتبر الإمام أبو حنيفة أول من أطلق على علم العقيدة علم الفقه الأكبر، و السبب في هذه التسمية يعود إلى أن علم

(١) الأنبياء: ٢٥.

(٢) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده، (المتوفى: ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م) دار الشروق، بيروت، ط/١، ١٩٩٤، ص ١٧.

التوحيد هو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع^(١)، لهذا سمي الإمام أبو حنيفة رحمة الله عليه ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين (الفقه الأكبر)^(٢) وقد رجح بعض الباحثين هذه التسمية أي علم الفقه الأكبر لعدة أسباب من بينها: انها تسمية ذات أسس عريقة قرآنية، كما أنها خالية من المآخذ التي تشير بعض الأسماء إليها هذا العلم مثل علم الكلام ، إضافة إلى أن هذه التسمية ترفع من مكانة هذا العلم فوق علم الفقه الذي يبحث في الأحكام العملية الفرعية، وهذه الأخيرة تبنى على صحة الاعتقاد بأصول الدين، وأخيرا تثبت الارتباط الموجود بين هذا العلم و بقية علوم الشريعة الإسلامية. (٣)

٣. علم أصول الدين :و سمي بعلم أصول الدين، لكون المسائل التي يقوم بإثباتها والدفاع عنها تتعلق بالأصول العقدية التي ينبغي معرفتها «فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع^(٤) وقد أطلقت تسمية علم الأصول على العديد من الأبحاث و الكتب التي قام بها علماء الكلام

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأزرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، تخرّيج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٦٩..

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٣) ينظر العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، فرج الله عبد الباري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط/١، ٢٠٠٤، ص ١٣.

(٤) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز ، ص ٦٩.

في مجال العقيدة، مثلما هو الحال بالنسبة لكتاب (الإبانة عن أصول الديانة) للإمام الأشعري، وكتاب (الشامل في أصول الدين، للجويني، وكتاب (الأربعين في أصول الدين) للغزالي.

٤. علم الكلام: و هو من أشهر الأسماء التي أطلقت على علم العقيدة، رغم الاختلاف حول سبب التسمية، و هو ما أكده الإمام محمد عبده بقوله: (علم الكلام، إما لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم، و إما لأن مبناه الدليل العقلي و أثره يظهر من كل متكلم في كلامه، وقلما يرجع فيه إلى النقل اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها، و إن كان أصلاً لما يأتي بعدها. وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في علوم أهل النظر و أبدل المنطق بالكلام للفرقة بينهما) (١)

المبحث السادس

منهج الاعتقاد في الإسلام: ، وأثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي

الفكرية

المطلب الأول : منهج الاعتقاد في الإسلام

(١) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده، ص ١٧ وما بعدها .

إن البحث في أمور العقيدة تعد ظاهرة عامة ، وجدت منذ وجود الأديان^(١) ان منهج البحث هو الطريق الذي يسلكه صاحب الرأي أو المذهب في توضيح مذهبه وإقناع غيره به^(٢) ولاشك أن الناس يختلفون في طبائعهم ومقدار استعدادهم لتقبل الحق والطرق التي يتبعونها للوصول إليه، وهو ما أدى إلى ظهور مناهج متعددة منها ما هو حسي ، ومنها ما يعتمد على الذوق. غير أن تصفح مسائل العقيدة وما تضمنته من آيات يكشف لنا أن منها ما لا يثبت إلا عن طريق العقل، ومنها ما يثبت عن طريق النقل. ومن هنا يمكن حصر هذه المناهج في منهجين هما:

الأول المنهج العقلي المنطقي : يتجلى هذا المنهج من خلال دعوة القرآن إلى التعقل و التفكير والتدبر، على أساس أن طبيعة الإنسان الجوهرية أنه كائن عاقل مفكر، ومن هنا جاء تأكيد ومخاطبة القرآن للإنسان على مقتضى طبيعته العاقلة، وهو ما أكده العقاد في قوله : (ففي كتب الأديان الأخرى إشارات صريحة أو ضمنية إلى العقل أو إلى التميز ، ولكنها تأتي عرضاً غير مقصودة، وقد يلمح فيها القارئ بعض الأحايين شيئاً من الزرابة بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلة العقائد...ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه ، ولا تأتي الإشارة إليه

(١) العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، سعد الدين السيد الصالح، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط/٢، ١٩٩١، ص٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٢.

عارضة مقتضبة في سياق الآية ، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة (١) ومن هنا جاء القرآن بمنهج جديد لم يكن معروفا لدى أتباع الرسالات السابقة، وتأخى العقل والدين لأول مرة (٢) وقد وضع القرآن للمنهج العقلي أصولا حيث أقامه على جانبين:

أ. **جانب الهدم:** من خلال محاولة القرآن الكريم إفراغ العقل من المقولات والأخطاء السابقة التي وقع فيها، نتيجة ظروف فردية، أو إتباعه للأغلبية دون تمحيص، أو تقليده واعتماده على الظن، كل هذه المؤثرات السابقة لم تعلم على أساس من التعقل فيتم تصديقها أو تكذيبها.

ب. **حالة البناء:** ويمكن حصر قواعد هذا المنهج (الايجابي) فيما يلي:

١. **طلب البرهان:** ويتجلى ذلك من خلال مخاطبة القرآن لأصحاب

العقائد الفاسدة، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ

فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ﴾ (٣) وقوله ﷻ: ﴿ أَمْ نَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ نُعِيدُهُ

وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءَلَّهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا

(١) التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، نهضة مصر للطباعة والنشر، (د ط، دبت)، ص. ٣

(٢) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٩.

(٣) الأنعام: من الآية: ١٤٨.

بُرْهَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾، وقوله ﷺ: ﴿ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ

اللَّهِ إِلَهَاءَ آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ۚ

إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿٢﴾

ومن هنا رفض القرآن الكريم الاعتماد على الظن وطلب تقديم

البرهان أولاً. يقول تعالى: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا

يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٣﴾

٢. الاتساق في التفكير: (عدم التناقض) من خلال تحذير القرآن من

الوقوع في التناقض كقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ

كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٤﴾

والمراد بالاختلاف هو التناقض (٥). وقوله ﷺ في وصف كلام

(١) النمل: ٦٤.

(٢) المؤمنون: ١١٧.

(٣) النجم: من الآية: ٢٨

(٤) النساء: ٨٢ .

(٥) ينظر: دَرْجُ الدُّرِّ فِي تَفْسِيرِ الآيِ وَالسُّورِ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن مُحَمَّدِ الفَارِسِيِّ

الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، محقق القسم الأول: طلعت صلاح الفرحان

الكافرين ﴿ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ ﴾ (١) أي متناقض (٢) .وقد

وصف الله القرآن بالاتساق وعدم التناقض، يقول تعالى: ﴿ اللَّهُ

نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي ﴾ (٣) والمراد

بالتشابه هنا التناسب، والاتئلاف، ووضده الاختلاف الذي هو

التناقض والتعارض (٤) ومن هنا أكد القرآن على ضرورة التمسك

بالتفكير المنطقي لاسيما مبدأ عدم التناقض.

٣. البرهنة والاستدلال: أشتمل القرآن الكريم على العديد من البراهين

المبسطة الواضحة التي تلائم عقول المخاطبين، العامة منهم الذين

محقق القسم الثاني: مُجَّد أديب شكور أمير ، دار الفكر - عمان، الأردن، ط/١، ١٤٣٠ هـ -

٢٠٠٩ م، ١ / ٥١٠، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن مُجَّد

الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: مُجَّد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي -

بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ، ٨٦/٢.

(١) الذاريات: ٨.

(٢) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله مُجَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي

الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٣،

١٤٢٠ هـ، ٢٨ / ١٦٣. فتح القدير، مُجَّد بن علي بن مُجَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى:

١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط/١، ١٤١٤ هـ، ٩٩ / ٥.

(٣) الزمر: من الآية: ٢٣.

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل أبو العباس، تقي الدين، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن

عبد الله، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، شيخ الإسلام (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مطبعة دار الكتب،

١٩٧١، ١ / ٢٧٤.

لا يعرفون قواعد المنطق فيقتنعون بها، والخاصة أصحاب العقول المنطقية، فيكتشفون ما فيها من أصول المنطق العقلي. ومن هنا سلك القرآن في عرض أهم قضاياها طريقة البرهان المنطقي، ففي

قضية الوجدانية يقول تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا

كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾^(١) يلاحظ

أن الآية بدأت بالنتيجة، وهي أن الله واحد لا شريك له، ثم برهنت عليه. فلو كان هناك إلهان لحدث التنازع والاختلاف، وما دامت قضية التنازع مستحيلة لما يترتب عنها من تفكك الكون وفساده فالإله واحد لا شريك له.^(٢)

الثاني المنهج النقلی: وهو المنهج الذي يعتمد على وحي السماء، المتمثل في كتاب الله أو حديث الرسول ﷺ، ودليل هذا المنهج قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

(١) المؤمنون: ٩١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٨٧، الحق المر، محمد الغزالي، نضضة مصر، ط/٧، ٢٠٠٥م، ٨٧/٢.

﴿١﴾، فالدليل النقلى هو ما كانت جميع مقدماته نقلية، أى أنها مأخوذة من الكتاب والسنة أو الإجماع والربط بينهما .وهناك مسائل عقديّة لا دخل للعقل فى إثباتها، وهى مسائل السمعيات كالإيمان بالملائكة والبعث والحشر والجنة والنار والصراط وعذاب القبر، والواجبات الضرورية المعلومة من الدين بالضرورة كالصلاة وعدد ركعاتها، والزكاة ومقدارها والحج وكيفيته، والصوم وتحديدته، فتلك أمور ليس لها إلا طريق النقل أو السمع لعجز العقل عن إدراكها بنفسه .فكل هذه المسائل من الواجب التصديق بها لأنها أمور سمعية وردت بالشرع عن طريق التواتر، فطريق إثباتها الدليل النقلى لا العقلى. (٢)

ومن هنا فمنهج العقيدة يجمع بين العقل والنقل، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر (٣).

(١) الحشر: من الآية: ٧ .

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مُجَّد الطاهر بن مُجَّد بن مُجَّد الطاهر بن عاشور التونسى (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: مُجَّد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ١ / ١٢٥، النور والظلمات فى ضوء الكتاب والسنة، د. سعيد بن على بن وهف القحطاني، مطبعة سفير، الرياض، ص ٢٨ .

(٣) ينظر: ، الحكم الشرعى بين العقل والنقل، د. الصادق الغريانى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٨٩ م، ص ٣٢٥ .

والعلاقة بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية تتحدد في ثلاثة

اتجاهات لكل منها رأيها:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل، وأخضعوا النصوص النقلية لفهم العقل البشري، وقاموا بتأويل آيات القرآن الكريم بالاعتماد على العقل^(١)، وأن كثيرا من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على القرآن^(٢).

الاتجاه الثاني: وتمثله الحشوية والظاهرية والجسمة والمشبهة الذين أخذوا وآمنوا بظاهر الآيات دون تدخل العقل، ومن تم نفوا أن يكون للعقل دخل في عملية الاجتهاد ورفضوا القياس.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه أهل السنة والجماعة، الذين جمعوا بين العقل والنقل. ورغم تقديمهم الشرع على العقل إلا أنهم جعلوا للعقل مدخلا في فهم الشرع. وبذلك يتوسط أهل السنة والجماعة بين الحشوية والمعتزلة، بحيث لا يعزلون العقل عن الشرع كما فعلت الحشوية، ولا يقدمون العقل على الشرع كما فعلت المعتزلة، وإنما يجمعون بينهما. وتعد الأشاعرة من أبرز ممثلي هذا الاتجاه الثالث، وهو ما عبر عنه الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) قائلا: (وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ،

(١) ينظر: التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: ١٣٩٨هـ) مكتبة وهبة، القاهرة، ط/٢٠٠٠م، ٣٧٢/١ وما بعدها

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ت.ج.دي بور، ترجمة: د. محمد عبدالهادي أبو رييدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط/٣، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م، ص. ١٥.

وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من أفتى محض العقل وأقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا أستبصر، فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرو^(١)

المطلب الثاني : أثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية

إذا كان للعقيدة أثرها الكبير على تفكير الفيلسوف أو المفكر كما أشرنا سابقاً، وكان الغزالي من أبرز المدافعين عن العقيدة الإسلامية،

لقد بحث الغزالي عن الحقيقة، فقال: (ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة)،^(٢) قمقصود علم الكلام هو حفظ عقائد أهل السنة على أهلها، وذب تشويش أهل البدعة عنها فقد ألقى الله تعالى، إلى عباده على لسان رسوله ﷺ عقيدة هي الحق. على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى، طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثه، على خلاف السنة

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ٩ وما بعدها .

(٢) ينظر : المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر (د.ط، د.ت) ص ١١٨ .

المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله^(١)، غير أن الغزالي أعتبر علم الكلام غير كاف، ومن هنا أراد طريقة لنفسه مخالفة لما أرادها المتكلمون الذين (اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القران والأخبار^(٢)) ومن هنا يرى الغزالي إن اهتمامهم كان منصبا على استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم (وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا)^(٣). وهو ما جعل الغزالي ينصرف عن علم الكلام قائلاً: (لم يكن الكلام في حقي كافيا ،ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا)^(٤) لقد أتجه علماء الكلام مع مرور الوقت إلى البحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض، مبتعدين عن الهدف الذي وجد لأجله علم الكلام وهو الدفاع عن السنة. وهو ما يكشف عن الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية في فكر الغزالي، من خلال تخليه عن طريقة علم الكلام لأسباب عقديّة، متمثلة في عدم قدرة هذا العلم عن الدفاع عن السنة. وقد تسبب ذلك في توجه الغزالي وجهة فكرية مغايرة نحو دراسة الفلسفة بعد الفراغ من علم الكلام فرجع الغزالي إلى علماء الإسلام فلم يجد أحدا من علماء الإسلام صرفت عنايته وهمته إلى ذلك^(٥) وقد أطلع الغزالي على علوم الفلاسفة في أقل من سنتين، وتوصل إلى أن الفلاسفة أصناف، وعلومهم أقساما» وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم صفة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين

(١) ينظر : المصدر السابق، ص ١٢١.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ص ١٢٣.

(٣) المنقذ من الضلال ، الغزالي ، ص ١٢٤.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٤.

(٥) ينظر : المصدر السابق: ، ص ١٢٦.

الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه^(١)، وهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم - ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون. أما الصنف الأول فهم الدهريون، وهم طائفة جحدت الله وأنكرت وجوده، فليس للعالم عندها من صانع مدبر، ويزعمون أن العالم وجد بنفسه. (٢)

الصنف الثاني الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح، وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان، لا سيما بنية الإنسان..! إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم، كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة، والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا إنهماك الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته^(٣)، الصنف الثالث الإلهيون (وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم، ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن

(١) بنظر المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٢) بنظر المصدر السابق، ص ١٢٨ وما بعدها.

(٣) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص ١٣٤ وما بعدها.

فضائحهم ما أغنوا به غيرهم " وكفى الله المؤمنين القتال " بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم، وبدعتهم، بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتللفة الإسلاميين. كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يتم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متللفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط، يتشوش فيه قلب المطالع، حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام:

١. قسم يجب التفكير به.

٢. وقسم يجب التبديع به.

٣ - وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، فلنفضله^(١).

ومن هنا يتبين لنا أن الغزالي لم يجد في الفلسفة التي تعتمد على العقل الطريق الأمثل للوصول إلى الحقيقة، الأمر الذي دفعه إلى التوجه توجهاً جديداً نحو البحث عن الحقيقة في مذهب آخر وهنا يتجلى أثر العقيدة الإسلامية في توجه الغزالي الفكري، وابتعاده عن طريقة مذهب التعليمية، على أساس أن العقيدة الإسلامية أقرت بأن الرسول ﷺ خير معلم يقتدى به، إضافة إلى أن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة^(٢) وهذا دفعه إلى التوجه إلى التصوف وهو ما عبر عنه بقوله: (ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنا تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص ١٣٥-١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٤.

الخبیثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غیر الله تعالى وتحلیته بذكر الله. (١) وقد استمر على هذه الحالة مدة عشر سنين لتتكشف له في نهاية المطاف أموراً عديدة، حيث تبين له أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق... جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به (٢) وهو هذا ما يكشف عن أثر العقيدة الإسلامية في توجه الغزالي نحو التصوف باعتبار المتصوفة يتبعون طريق الله تعالى، ولأن جميع ما يقومون به مأخوذ من الرسول ﷺ ومن هنا نصل إلى أن الغزالي سلك العديد من الطرق من أجل الوصول إلى الحقيقة ليتبين له أخيراً أن طريقة الصوفية المتمثلة في الذوق أو الكشف هي أفضل وأسمى الطرق لبلوغ الحقيقة والسعادة. لكن إذا كان الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال الذي يمثل آخر مراحل تفكيره يفضل الذوق على العقل، فإننا نجده في كتبه السابقة خاصة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد يسعى إلى المزوجة بين النص والعقل، وهو منهج الأشعري. ففي هذا الكتاب يصرح الغزالي بأنه أشعري المعتقد، وأن مذهب الأشعري هو الممثل لمذهب أهل السنة والجماعة الذي يقوم على التوسط بين العقل والنقل (النص) وقد أعتمد الغزالي على هذا المنهج في دراسته لمختلف المسائل العقيدية، والتي سنكتفي بذكر أهم المسائل لأن الهدف من ذكرها يتمثل في الكشف عن أثر العقيدة الأشعرية على تفكير الغزالي ومن تم التعرف على عقيدة الغزالي. وأول هذه المسائل يتعلق بوجود الله ﷻ، حيث قدم الغزالي براهين عدة

(١) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٨.

المسألة الاولى: وجود الله ﷻ شرعية وعقلية.

أولاً: البراهين الشرعية: و هي مستمدة من كتاب الله ﷻ وتتمثل في الآيات القرآنية التي تثبت وجود إله خالق كقوله تعالى: ﴿الْمَرْتَرُوا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ

سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾

﴿١﴾ ، وقوله ﷻ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ءَأَمْ نَحْنُ

الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ (٢) إن التأمل في مضمون هذه الآيات يكشف عن وجود

صانع مدبر مبدع لهذا العالم، و عن عجائب خلقه الدالة على قدرته، يقول الغزالي: (ليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكره مضمون هذه الآيات و أدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض و السماوات و بدائع فطرة الحيوان والنبات، أن هذا الأمر العجيب و الترتيب المحكم، لا يستغني عن صانع يدبره و فاعل يحكمه و يقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير و مصرفة بمقتضى تدبيره) (٣) وهذا التدبير لا يمكن أن يكون مصدره المادة الميتة التي لا شعور فيها ولا إدراك،

(١) نوح: ١٥ - ٢٠ .

(٢) الواقعة: ٥٨ - ٥٩ .

(٣) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٥٠ هـ)، دار المعرفة - بيروت،

(د.ط، د.ت) ١/ ١٠٥ .

فهذا التدبير وهذا التصريف وهذا التسخير لا يصدر إلا عن عالم واسع العلم حكيم بالغ الحكمة قدير تام القدرة وهو الله تعالى (١) .

ثانياً: البراهين العقلية: إذا كان في فطرة الإنسان و شواهد القرآن ما يغني عن إقامة الدليل على وجود الله ﷻ، فإن الغزالي مع ذلك يقدم براهين عقلية تثبت وجود الله ﷻ و أول هذه البراهين:

١. دليل الحدوث: الذي يرتكز على قانون السببية، وهو أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذا لا يستغني في حدوثه عن سبب (٢) ومن تم استخدم الغزالي إثبات حدوث العالم كدليل لإثبات أن العالم مخلوق وله خالق، فإذا ثبت أن الأجسام المحدثة وكل محدث فله محدث، فالأجسام مفتقرة إلى محدث، فكان الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى هو النظر في أفعاله، فإذا عرفت أنك حادث، والحادث لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله وما قرب إلى العقل من هاتين المعرفتين أعني أنك حادث وأن الحادث لا يحدث بنفسه (٣) .

(١) ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/١، ١٩٦٤ هـ، ص ٣٢.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/١٠٦.

(٣) المصنوع الكبير به على غير أهله، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٤٤.

٢. دليل الجواز و الإمكان: يرى الغزالي أن العالم جائز، و الجائز محدث مخلوق، وأن بديهية العقل تقتضي أن يكون له محدث، أي فاعل فيستدل على أن لهذا العالم موجدا، واجب الوجود. ومن هنا لا بد من واجب الوجود لمسايرة هذا العالم ممكن الوجود، إن العالم بجميع ما فيه جائز وممكن أن يكون على مقابل ما هو عليه من حيث الحجم والشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة إلى غير ذلك، إذا لا بد لكل حادث من محدث أحدثه، وهذا المحدث هو الله تعالى خالق هذا العالم بكل ما فيه من حوادث (١).

٣. دليل الغائية: يستدل الغزالي على وجود الله ﷻ بالاستناد إلى فكرة الغائية الذي يستبعد فكرة المصادفة، إن هذا العالم يدل على العناية والغائية والقول بهذا المبدأ يؤدي بالضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى. ويسند هذا الدليل لما نراه في هذا العالم من تناسق و انسجام، ومن تدبير محكم، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة، وترابط بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته، فهذا العالم المادي لا بد من أن يكون مخلوقا محدثا، وهو مند أن خلق يخضع لقوانين و سنن كونية محددة ليس المصادفة فيها مكان (٢) وذلك لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها، ومن تفكر في بدائع

(١) ينظر: أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، رباب عبده سليمان أحمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط/١، ٢٠٠٥، ص.٩٦.

(٢) ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، ص ٣٩.

الآيات السماوية والأرضية وفي نفسه، استدل على قدرة هذا الخالق و على جلاله وقدرته وعلمه ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في بريته (١) إن تأمل الإنسان هذا النظام المحكم والترتيب المنظم ومعادلة بعض القوى لبعض، ويف خلقت اليد للبطش، واللسان للكلام والحدقة للرؤية علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبراً دبره وعليماً أتقنه هو الله تعالى (٢).

المسألة الثانية: تتعلق بالتوحيد: الذي يعتبر من أهم المسائل العقديّة، باعتبار الوجدانية من الصفات الجوهرية المميزة لله، ﷻ و هي القضية الأساسية التي جاءت بها الأديان السماوية و أكدت عليها (٣) وقد دعا الدين الإسلامي إلى الإقرار بوجوده تعالى، و أنه الخالق لكل شيء، وأنه واحد لا شريك له، المالك لكل مخلوق الموجد لكل شيء من العدم (٤) كما احتل هذا المبدأ محور الاهتمام لدى المتكلمين و الفرق الكلامية حيث جعلته المعتزلة الأصل الأول من أصولها الخمسة، كما أن أهل

(١) الحكمة في مخلوقات الله، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط.)، ٢٠٠٠، ص ٤٦.

(٢) معراج السالكين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط.)، ٢٠٠٠، ص ٥٥.

(٣) ينظر: أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، رباب، ص ١٠٩،

(٤) ينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، د. أبو الوفاء الغنيمي التفنزي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط. - د.ت.)، ص ٩٨.

السنة والجماعة أجمعوا على أن صانع وخالق العالم واحد^(١) ومادام الغزالي من أشهر ممثلي أهل السنة والجماعة الأشعرية، فقد اهتم بهذا المبدأ في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد حيث تحدث عن أربعة أقطاب، أولها النظر في ذات الله حيث يقول: (وأما الأقطاب لمقصودة فأربعة وجملتها مقصودة على النظر في الله تعالى فإننا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه... فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى و في صفاته سبحانه و في أفعاله ﷻ وفي رسول الله ﷺ و ما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى، فهي إذن أربعة أقطاب:

القطب الأول: النظر في ذات الله تعالى. فنبين فيه وجوده وانه قديم وأنه باق وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة، وأنه مرئي كما أنه معلوم وأنه واحد؛ فهذه عشرة دعاوى نبينها في هذا القطب.

القطب الثاني: في صفات الله تعالى. ونبين فيه أنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وأن له حياة وعلماً وقدرة وإرادة وسمعاً وبصراً وكلاماً، ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكام، وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثاً.

(١) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/٢، ١٩٧٧، ص ٣٣٣.

القطب الثالث: في أفعال الله تعالى. وفيه سبعة دعاوى وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا استحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الأنبياء عليهم السلام؛ بل يجوز ذلك. وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح.

القطب الرابع: في رسل الله ﷺ وما جاء على لسان رسولنا محمد ﷺ من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط^(١) ،
لقد قام الغزالي بتفسير سورة الإخلاص التي تعدل ثلثا القرآن و التي تشتمل على واحد من ثلاثة و هو معرفة الله وتوحيده وتقديسه^(٢)، فالله تعالى إله واحد فرد (الله الصمد) الصمد أي الغني المحتاج إليه غيره، وهذا دليل على أن الله تعالى، إحدى الذات وواحد لأنه لو كان له شريك في ملكه لما كان صمدا، غنيا، يحتاج إليه غيره، بل كان هو أيضا يحتاج إلى شريكه في المشاركة والتثنية، ولو كان له أجزاء تركيب لما كان صمدا يحتاج إليه غيره، بل هو محتاج في قوامه إلى أجزاء تركيبه وحده.^(٣)
وفي توضيح لمعنى الوجدانية يقول الغزالي (ليس في الوجود إلا الله، و أن كل شيء هالك إلا وجهه، لأنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ١٠ وما بعدها.

(٢) جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط/٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٨٧.

(٣) ينظر: المصنوع الكبير به على غير أهله، أبو حامد الغزالي، ص ٣٣٩.

هالك أزلًا و أبدأ، إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه...^(١) كما اهتم الغزالي بإثبات وحدانية الله حيث يقول: (إن قولك لا إله إلا الله يشعر بالتوحيد الحقيقي، ومعنى الوحدانية في الذات والربية حقيقي في حق الله ﷻ إذ لا شريك له ولا أحد معه في فعله أصلا كما لا شريك للقلم مع الكاتب في استحقاق المحمدة عند حسن الخط فهو تبارك وتعالى المستوجب الحمد وحده)^(٢) و لإثبات وحدانية الله قدم الغزالي العديد من الأدلة العقلية منها:

١. خالق العالم واحد غير متكرر : فرق الغزالي بين الواحد

والأحد، فالواحد عند الغزالي هو الذي يمتنع مفهومه عن وقوع الشركة فيه، و الأحد هو الذي لا تركيب فيه و لا جزء له بوجه من الوجوه ، أي هو الذي لا يتجزأ و لا يتثنى و بذلك فالواحد هو نفي للشرك والمثل والأحد نفي الكثرة في ذاته، وبالتالي فموجد العالم واحد غير متعدد، لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود. كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة

^(١) مشكاة الأنوار، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققها وقدم لها: الدكتور

أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط، د.ت)، ص ٥٦.

^(٢) المصنوع الكبير به على غير أهله، أبو حامد الغزالي ، ص. ٣٣٩.

فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل و يتعلق به الكل،
تعلق الوجود والبقاء^(١).

٢. دليل التمانع أو التغالب: و هو مستمد من الآيات القرآنية مثل

قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ

رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٢) ، يقول الغزالي (وبيانه أنه لو كانا

اثنين وأراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا

الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً وإن كان قادراً على مخالفته

ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً)

^(٣) ، ومن تم لا لا بد من الاعتراف بوجود إله واحد لا شريك له

خلق العالم بإرادته وحكمته ولو كان مع الله آلهة أخرى لحدث

الفساد و اختل النظام «فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد التدبير)

^(١) ينظر: أثر الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي، العالم عبد

الحميد، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم

الفلسفة، (رسالة ماجستير) السنة الجامعية ، ٢٠١١-٢٠١٢ ، ص ٤٤ .

^(٢) الأنبياء: ٢٢ .

^(٣) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/ ١٠٨ .

(١)

المسألة الثالثة: فتخص التحسين و التقبيح (العقل و النقل):التي تعتبر من أقدم المسائل في تاريخ الفكر الإسلامي، تعرض لها علماء الكلام و الفلاسفة، ويمكن حصر وجهات نظر علماء الكلام في ثلاثة اتجاهات رئيسية: الاتجاه الأول: يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع وهو اتجاه المعتزلة أما الاتجاه الثاني: فيرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها و لا يجعلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع و يمثل هذا الاتجاه الحشوية والظاهرية الذين يتمسكون بحرفية النص دون تأويل وإعمال للفكر^(٢) وفي مقابل الاتجاهين السابقين تأتي الأشعرية بموقفها الوسطي، حيث اتخذت طريقا وسطا فجعلت الشرع متقدما على العقل، لكنهم مع ذلك جعلوا للعقل مدخلا في فهم الشرع^(٣) قبل تحديد موقفه، حدد الغزالي مختلف وجهات النظر من هذه المسألة وحصرها في خمس مواقف أو فرق حيث يقول:(بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر والخائضون فيه تحزبوا إلى فرط تجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط تجريد

(١) ينظر: إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣١٤.
(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، كامل حمود، دار الفكر اللبناني، ط/١، ١٩٩٠، ص ١٧٣..
(٣) ينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، د. أبو الوفاء الغنيمي التفنزي، ص ١٥٤، تاريخ الفلسفة العربية، كامل حمود، ص ١٧٤.

النظر إلى المعقول، و إلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق،
والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول
تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول
أصلا والمعقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من
جعل كل واحد أصلا وسعى في التأليف والتوفيق بينهما فهم إذن
خمس فرق) (١) .

ومن خلال هذا النص يتضح لنا أن الغزالي اتخذ موقفا نقديا معارضا لكل من
طريقة الظاهرية التي بالغت في اهتمامها بظاهر النصوص دون إمعان النظر
والتي أوقعتها في التشبيه، وكذلك طريقة المعتزلة الذين أفرطوا في استعمال
العقل وهو ما أوقعهم في معارضة النصوص القطعية الصريحة، وهو ما دفعه
إلى اتخاذ موقفا وسطيا يجمع بين المعقول و المنقول ويجعل كل منهما أصلا،
ويندرج هذا الموقف ضمن الفرقة المحقة التي يعرفها الغزالي بقوله: (هي الفرقة
المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما
أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد
كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولو لا صدق دليل العقل لما عرفنا
الفرق بين النبي و المتتبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما
ثبت الشرع إلا بالعقل) (٢) وبذلك أنكر الغزالي وجود أي تعارض بين العقل

(١) ينظر: قانون التأويل ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،، قرأه وخرج
أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، دمشق، ط/١، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص ١٥ وما بعدها،

(٢): قانون التأويل ، أبو حامد الغزالي، ص ١٩ .

والنقل، بل هناك علاقة تكامل بينهما، على أساس أن كل منهما في حاجة للآخر و لا يمكنه الاستغناء عنه (فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه و بين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور)^(١) كل ذلك يؤكد العلاقة التكاملية بينهما (فالعقل كالسراج و الشرع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت) ^(٢) .

المسألة الرابعة في السببية: حيث كان مبدأ السببية من المقدمات الأولية في الفلسفة الأرسطية^(٣) و من تم اعتبروا الاقتران الذي نشأ بين هذه الظواهر الطبيعية كسقوط المطر ووجود السحب إلخ اقترانا ضروريا، غير أن الغزالي الذي سار على منهج كبار الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري و الباقلاني^(٤) وجه إليه ضربته القاضية و أحل فكرة العادة مكانه^(٥) ، الإرادة، وأنه تعالى مرید لِّلْكَائِنَاتِ مُدَبِّرٌ لِّلْحَادِثَاتِ فَلَا يَجْرِي فِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ قَلِيلٌ أَوْ كَثِيرٌ صَغِيرٌ أَوْ كَبِيرٌ خَيْرٌ أَوْ شَرٌّ نَفْعٌ أَوْ ضَرٌّ إِيْمَانٌ أَوْ كُفْرٌ عِرْفَانٌ أَوْ نَكْرٌ فَوْزٌ أَوْ خَسْرَانٌ زِيَادَةٌ أَوْ نَقْصَانٌ طَاعَةٌ أَوْ عَصِيَانٌ إِلَّا بِقَضَائِهِ وَقَدْرِهِ وَحِكْمَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ فَمَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ لَا يَخْرُجُ عَنْ مَشِيئَتِهِ لَفْتَةٌ نَاطِرٌ وَلَا فِلْتَةٌ خَاطِرٌ بَلْ هُوَ الْمَبْدِيُّ الْمَعْيِدُ الْفَعَالُ لِمَا يَرِيدُ لَا رَادَ لِأَمْرِهِ وَلَا مَعْقَبَ لِقَضَائِهِ وَلَا مَهْرَبَ لِعِبْدِهِ عَنِ مَعْصِيَتِهِ إِلَّا بِتَوْفِيقِهِ وَرَحْمَتِهِ وَلَا قُوَّةَ لَهُ عَلَى

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي ، ص ٩ وما بعدها.

(٢) معارج القدس في مدارج النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٩٨٨ ص ٧٣.

(٣) نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٥.

(٤) تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، محمد عاطف العراقي، دار المعارف، الإسكندرية، ط/٦، ١٩٩٣، ص ١٢٣.

(٥) ينظر: نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسى، ص ٤٥.

طاعته إلا بمشيئته وإرادته فلو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك وأن إرادته قائمة بذاته في جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفاً بها مريداً في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أرادته في أزله من غير تقدم ولا تأخر بل وقعت على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير دبر الأمور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان فلذلك لم يشغله شأن عن شأن (١)، لذلك فإرادة الله مطلقة لا حد ولا قيد لها و هو السبب الأول و الوحيد لكل شيء يحدث العالم بإرادته و يبطله بإرادته (٢)، أما قوة مبدأ السببية فمحدودة و لا تعمل وحدها بل تحتاج إلى عون الله لذلك أنكر الغزالي التلازم الضروري بين الأسباب و المسببات الطبيعية قائلاً: (الاقتران بين ما يعتقد مسببا ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر و لا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر و لا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق و لقاء النار والنور و طلوع الشمس والموت و جز الرقبة والشفاء و شرب الدواء) (٣)

وبذلك أنكر الغزالي الاقتران السببي بين الظواهر وأرجع هذا الاقتران إلى تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، فمثلا الشبع عند الأكل لا يجعل من الأكل سببا للشبع إذ في المقذور خلق الشبع دون الأكل (١)، و كذلك الحال بالنسبة

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/ ٩٠ وما بعدها.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٣/ ١٩٩٥، ص ٣٧٥.

(٣) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:

٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط/٦، (د.ت) ، ص ٢٣٧.

(١) ينظر: المصدر السابق ، ص ٢٣٧..

لاحتراق القطن عند ملاقاته النار حيث يرجعه أنصار السببية من الفلاسفة إلى النار، غير أن الغزالي يرفض هذا قائلاً: (إن فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار و هي جماد فلا فعل لها)^(١) أما عن أدلة هؤلاء فهي بدورها مرفوضة و غير كافية يقول: (ليس له دليل إلا مشاهدة الاحتراق عند ملاقات النار، و المشاهدة تدل على الحصول عنده و لا تدل على الحصول به، و أنه لا علة سواه)^(٢) ولو بحثنا عن الأسباب التي حملت الغزالي على إنكار مبدأ السببية ونزاعه المستمر مع الفلاسفة في هذه المسألة لوجدنا الجواب صريحاً في قول الغزالي: (إنما يلزم التراع في الأول من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، وشق القمر)^(٣). وبالتالي فالسبب الرئيسي في رفضه للسببية يرجع في النهاية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحاً^(٤) كما أنه في سبيل الدفاع عن العقيدة الدينية، لأن القول أن الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نظام ثابت مضاد للقول أن الله قادر على كل شيء وكان رفض الغزالي للسببية وقوله بالعادة في نظر البعض إيغال في مجال اللامعقول^(٥) وتطرق الغزالي إلى بعض المسائل المتعلقة بالسمعيات، منها مسألة علينا التصديق: ذهب الغزالي إلى القول بأنه من الواجب علينا التصديق بكل ما

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

(٢) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص ٢٣٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٤.

(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(٥) ينظر: تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، عاطف العراقي، دار

المعارف، الإسكندرية، ط/٦، ١٩٩٣، ص ١٢٩.

جاء به الشرع فنؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على ما يشاء^(١) وقد استدلل الغزالي على عذاب القبر بما ورد في الشرع من آيات كقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ

السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٢) وقد اشتهر

عن الرسول ﷺ و السلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر^(٣) قال أنس بن مالك كان رسول الله ﷺ يقول: (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، والهزم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات)^(٤)، وعن عبد الله بن عباس: أن رسول الله ﷺ كان يعلمهم الدعاء كما يعلمهم السورة من القرآن، يقول: (قولوا: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات)^(٥)

إلى جانب مسألة نصب الميزان: حيث أعتبر الغزالي الميزان حق لقوله ﷻ:

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾^(٦)

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٧)

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/ ٩٢.

(٢) غافر: ٤٦.

(٣) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/ ١١٤.

(٤) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط/١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ٢/ ٦٤٢.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، ط/١،

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، رقم الحديث (٢١٦٧) ٢/ ٥٥٢.

(٦) الأنبياء: من الآية: ٤٧.

وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ

خَالِدُونَ ﴿١٠٣﴾ (١) ولذلك ينبغي أن نؤمن بالميزان ذي الكفتين الذي

توزن فيه الأعمال بقدره الله تعالى، فيعرف كل واحد مقدار خيره وشره بقول الغزالي: (وتوضح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله) (٢) و هو ما يبين أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنا حسب درجات الأعمال فتصير مقادير أعمال معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو و تضعيف الثواب (٣)

كما أن لصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهدوي بهم إلى النار وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار (٤)، وقد استند الغزالي إلى قوله تعالى:

﴿ أَحْسِرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴾ ﴿٢٢﴾ مِنْ دُونِ اللَّهِ

فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقَفُّهُمْ عَلَيْهِمْ مَسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾ (٥)

وهو ما يستوجب التصديق به على أساس أن القادر على أن يطير الطير في الهواء، قادر على أن يسير الإنسان على الصراط (١).

(١) المؤمنون: ١٠٢ - ١٠٣.:

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ٩٢/١.

(٣) المصدر السابق، ١١٤/١ وما بعدها

(٤) المصدر السابق، ٩٢/١.

(٥) الصافات: ٢٢ - ٢٤.

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١١٥/١.

أما الجنة و النار: فيعتبرهما الغزالي حق و هما مخلوقتان و الدليل على أن الجنة مخلوقة للمؤمن قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ فقوله تعالى (أُعِدَّتْ) دليل على أنها مخلوقة. (١)

وما يمكن أن نستخلصه من خلال ماتقدم، أن للجانب العقدي أثر كبير على حياة الغزالي وتفكيره، وهو ما تجلى من خلال أعمال الغزالي الكثيرة وفي مختلف التخصصات، والتي حاول من خلالها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإعادة إحياء علومها، وتوظيفه لمصطلحاتها في العلوم، كل ذلك مكنه من الحصول على عدة ألقاب تشريفية، أشهرها حجة الإسلام لدفاعه عن العقيدة الإسلامية.

المطلب الثالث الغزالي بين الدين والفلسفة

أولاً : تهافت الفلاسفة

سنعرض في هذا المطلب المسائل التي اشتدَّ من أجلها الخلاف بين الغزالي والفلاسفة المسلمين، أو بعبارة أدق بين الغزالي والفارابي وابن سينا، وكانت سبباً في أن كتب الغزالي كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة)، كما كانت أيضاً سبباً لأن قام ابن رشد يرد على الغزالي بكتابه المعروف (تهافت التهافت).

(١) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٢، ١٤٢٠ هـ، ٣٥٦/٢.

فهما معركتان إذن لا يزال لهما أثرهما العميق في التفكير الفلسفي الإسلامي، فقد هاجم الغزالي الفلاسفة في كتابه العنيف، (تهافت الفلاسفة) ، وكان من قدر الله أن يصير أبو حامد الغزالي حجة الإسلام، وذلك على الأخص بكتابه الخالدين: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، فالأول يشمل ما به يكون المسلم مُسَلِّمًا حقًا أهلاً للسعادة في الدنيا والآخرة، من عِلْمِ الكلام القائم على الكتاب والسنة والسهل الفهم والإقناع، والأمور العملية الأساسية الدينية كالعبادات والعادات الطيبة؛ فيما يتصل بالزواج والاتجار والسفر، وغير ذلك من شؤون الحياة، ومن التصوف والأخلاق القائمين على المعرفة بالنفس الإنسانية معرفة أكيدة حقة، ومن غير هذا وذاك كله مما فيه غذاء صالح لقلب الإنسان وعقله وروحه، ولذلك تقبل المسلمون وما يزالون إلى اليوم هذا العمل الضخم القيم بقبول حسن، والكثير يجد فيه صحيحًا لدينه وغذاء لروحه وطمأنينه لقلبه؛ على أن هذا لم يمنع من أنه لما وصل الكتاب إلى بلاد المغرب رأى بعض الفقهاء المتعصبين أنه يحوي كثيرًا من البدع المخالفة لسنة الرسول ﷺ، فكان من ذلك فتن كثيرة انتهت بالأمر بإحراق نسخ الكتاب، وربما أحرق فعلاً بعضها^(١).

والكتاب الثاني جاء وقد بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها أو كادت على يدي الشيخ الرئيس ابن سينا، ووجد كثير من المسلمين أنها حوت آراء كثيرة لا تتفق وما يعرفون من العقائد الدينية الأساسية، فظهر الغزالي بهذا الكتاب والناس - كما يقول تاج الدين السبكي - إلى ردِّ فِرْيَةِ الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصاييح السماء، وأفقر من الجذباء إلى قطرات الماء^(١).

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلوي، هجر

للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤١٣هـ، ٢٥٨/٦
(١) ينظر المصدر السابق، ١٩٣/٦.

و نفهم من هذا أنّ الغزالي لم يكن هو الذي بدأ الهجوم على الفلاسفة، وذلك بأنّ المتكلمين من أهل السنة، وقد رأوا ضرورة خصومة المعتزلة لإعطائهم العقل حُرِّيَّة أكثر مما ينبغي في فهم بعض العقائد الدينية (صفات الله، والصلاح، والأصلح مثلاً)، رأوا بالأولى ضرورة حرب الفلاسفة منذ بدء تكوُّن المدرسة الفلسفية في الإسلام، ونستطيع أن نذكر من هؤلاء المتكلمين بعد الإمام أبي الحسن الأشعري الأشهر، إمام الحرمين الجويني شيخ الغزالي وبخاصة في علم الكلام والجدل.

ولو إن الغزالي ذكر في كتابه (المنقذ من الضلال) أنه لم يعرف أحدًا من علماء الإسلام صرف همته لتحصيل الفلسفة والرد عليها قبله،^(١) ولكن كان قبل الغزالي من عُنِي في كثير من المسائل الدينية النقدية بالرّدِّ على أصحاب الآراء الضالة في رأيهم، سواء أكانوا عرفوا بأنهم فلاسفة أم ملاحدة. مثل إمام الحرمين يذكر في كلامه على (حدوث العالم): (والأصل الرَّابع يشتمل على إيضاح حوادث لا أوَّل لها، والاعتناء بهذا الركن حتم، فإنَّ إثبات العَرَض منه يُزعزع جملة مذاهب الملحدة، فأصل مذهبهم أنّ العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مُفْتَتَح، فكل ذلك مسبوق بمثله.)^(٢)

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص ١٢٦.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن

عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام

الحرمين (المتوفى: ٤٧٨ هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد

المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر، ط/١، ١٣٦٩

هـ - ١٩٥٠م، ص ٢٨ وما بعدها.

إنَّ الغزالي ولد بعد عشرين عامًا من وفاة ابن سينا، رأى أنَّ هذا قد أعطى للفلسفة قوة ومنزلة بالنسبة لعلم الكلام، لم يكونا لها من قبل، فرأى فرضًا عليه أن ينتدب نفسه للرد على الفلاسفة وأن يُشن عليهم حربًا لا هوادة فيها، وكان على هذا قادرًا.

لقد كان فقيهاً، ومتكلمًا، وصوفيًا، ومتبحرًا في الدراسات الفلسفية، فرأى أن القدر أعده ليكون الرجل الذي يربح المعركة الفاصلة ضد الفلسفة والفلاسفة، وقد كان يحس فعلاً بهذه الرسالة التي يجب أن يضطلع بها دون تريبث، فاندفع إلى أدائها بضمير يقظ وعقل قوي محيط.

لقد هاله أن المتفلسفين المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا، قد تركوا الدين اغترارًا بعقولهم، وتقليدًا للفلاسفة القدماء الذين لهم أسماء مدوية مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس؛ ولهذا فرض على نفسه الرد على هؤلاء الفلاسفة مُبينًا تهافت آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالإلهيات، وذلك ليكف من غلوائه من يظن أنَّ التجمل بالكفر تقليدًا يدلُّ على حُسن رأيه، أو يُشعر بفطنته وذكائه.^(١) وهو حين يرد على الفلاسفة اليونان يعتمد في شأنهم على ما نقله عنهم الفارابي وابن سينا مُعترفين بصحته وراضين به.

على أنَّ لحجة الإسلام بجانب ذلك غرضًا آخر، وهو نزع الثقة من الفلاسفة المسلمين، وتنبيه مَنْ حَسُنَ اعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم تقيه عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا به^(٢).. ولعلَّ هذا هو الغرض الأخير للغزالي والغاية التي أَعَدَّ العدة للوصول إليها، بعد أن رأى شدة أسر الفلسفة وذيوع اسم الفلاسفة وقوة أثرهم، ومن أجل هذا نراه وهو يُجادلهم يصفهم تنفيرًا للناس منهم، بأنَّهم أغبياء زاغوا عن سبيل الله الحق، وبأنَّ بعض

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص ٤-٧.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣..

نظرياتهم ظلمات فوق ظلمات^(١) إلى نحو هذا كله من الصفات التي تُزري بمن اتصف بها، والتي تُنقِر النَّاسَ منه وتصرف عنه حتى من يثق به.

أنَّ الغزالي يتخذ بادئ ذي بدء من اختلاف الفلاسفة اليونان في المسائل الإلهية فيما بينهم، دليلاً على أنَّ آراءهم فيها مُحتملة للشك؛ ولذلك يقول: (ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية والمنطقية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية.)^(٢)

و في مُقدِّمته الثانية لكتابه لا يُنازع الفلاسفة في بعض المصطلحات التي اصطنعوها، مثل تسميتهم (اللهِجَك) جوهرًا ما داموا يُريدون بالجوهر ما يقوم بنفسه، وكذلك لا يُنازعهم في بعض نظرياتهم في الطبيعة التي لا تعارض الدين بحالٍ، مثل تفسيرهم للكسوف، ما دام ذلك مبنياً على أصول رياضية يقينية، بل إنَّ الشك في هذا ونحوه يضُرُّ الدين نفسه ويظهره متعارضاً مع الرياضيات التي لا ريب فيها مُطلقاً، كما لا ينازعهم أيضاً في المنطق؛ إذ لا بد منه لدراسة العلوم الإلهية.

إنما ينازعهم بعنف وشدة فيما يتعلق بأصول الدين، وفيما يرجع إلى الطبيعة وما بعد الطبيعة، إذا ما رأى ما ذهبوا إليه لا يتفق والعقائد الدينية الصحيحة، مثل قولهم في قدم العالم أو حدوثه، وإنكارهم البعث الجسماني.

وهكذا لم يُهاجم الغزالي ما كان موثقاً به من فلسفة اليونان، نعني الرياضيات والطبيعة القائمة عليها والمنطق، وركز حملته بعد هذا

(١) ينظر: المصدر السابق: ص ١٠٠، ١٢٠، ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

فيما بعد الطبيعة ينقدها بشدة؛ ليقوم بدلها ما جاء به الدين الذي نجد فيه ما يعجز العقل عن الوصول إليه من المسائل الإلهية،

والغزالي حين يُنازع الفلاسفة في تلك المسائل ونحوها، لا يتناولها جملة، بل يعرض الرأي الذي لا يرضاه مع الأدلة التي ساقها الفلاسفة لتأييده، ومع ما يراه هو من أدلة أخرى فاتت الفلاسفة، وبعد هذه المرحلة يأخذ في الرد والاعتراض على هذه الأدلة ويتصور لهم إجابات على اعتراضاته، ويأخذ في الرد عليها من جديد.

وبهذا يسير الغزالي سير من يُريد الوصول إلى الحقيقة، مع إنصاف خصمه وتقدير أدلته وبراهينه ثم نقدها، وهذه طريقة نجدها ماثلة في كثير من المؤلفات التي تدرس حتى اليوم بالأزهر، وهي طريقة فيها إنصاف للخصم.

على أنّ هذا أو ذاك ليس كلّ الطابع الذي يسم طريقة الغزالي في كتابه وخصومته، إنه وقد أراد نزع الثقة من الفلاسفة، والحدّ من اعتزازهم بالعقل وقدرته، يُنازعهم أيضًا في بعض مسائل يتفق معهم فيها.

ومن المثل لذلك مسألة رُوحانية النفس وعدم فنائها، هذه المسألة التي قدّم الفلاسفة للاستدلال لها أدلة عقلية قويّة حرية بالإقناع ومن شأنها تقوية العقيدة الدينية، والتي لا ينازع الغزالي في الرأي الذي وصل إليه للفلاسفة فيها، ولكنه يردُّ على هذه الأدلة والبراهين، وذلك ليبيّن للفلاسفة عجز عقولهم عن الاستدلال لما ذهبوا إليه مع أنّه حق، وأنّ الخير الاستدلال بالشرع وحده فيها^(١).

وبعد ما تقدم نعرض المسائل التي دار فيها النزاع بين الغزالي وبين الفلاسفة، سواءً ما كان منها مُتعارضًا مع ما قرره الدين في رأي حجة الإسلام، أو ما كان منها حقًا في نفسه، ولكن عجز الفلاسفة في

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٩٧ وما بعدها.

رأيه عن إقامة الدليل العقلي عليه، ونكتفي هنا بأن نورد بإيجاز ما أراد الغزالي بيانه في كل مسألة من هذه المسائل بكتابه (تهافت الفلاسفة)، وهذه المسائل هي:

١. قدم العالم أو حدوثه.
٢. صدور العالم عن الله أو تعجيز الفلاسفة عن إثبات أنه الصانع له.
٣. علم الله بنفسه وبالعالم، ومدى هذا العلم.
٤. مشكلة الأسباب والمسببات.
٥. البعث والجزاء الأخروي.

في المسألة الأولى: التي استنفدت الجانب الأكبر من جهد الغزالي، أراد أن يبطل قول الفلاسفة بأن العالم يوجد دائماً ما دام هو معلول الله القديم الأزلي، وذلك بالتدليل على استحالة زمن لا ينتهي، وبإدخاله فكرة أن الإرادة الإلهية قدرت في الأزل أن يوجد العالم في الوقت الذي أراده الله، وهكذا وجد العالم مُحدثاً عن الله بعد أن لم يكن، دون المساس بما يُحافظ الفلاسفة عليه من عدم التغيير في إرادة الله تعالى^(١)

وفي الثانية: حاول أن يُدلل على أن الفلاسفة لا يرون أن الله صانع العالم، وأنهم يعجزون عن إثبات ذلك حسب ما ذهبوا إليه: من أن العالم قديم؛ فلا يمكن أن يكون مخلوقاً، وأن الله ليس مريداً حتى يكون فاعلاً، ومن أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والعالم مركب من مُختلفات؛ فلا يُمكن صدوره عن الله الواحد^(٢).

وفي الثالثة: حاول إلزام الفلاسفة القول بأن الله لا يعرف ذاته ولا غيره، ما دام العالم صدر عنه بلا إرادة بل بالضرورة كصدور الحرارة عن النار والنور عن الشمس^(٣)

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ٨٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣٤..

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣٥ وما بعدها.

كما عُني بإبطال قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات^(١)
وفي المسألة الرابعة: عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما
يُسَمَّى سبباً وما يُسَمَّى مُسَبَّباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى
الفلاسفة، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة، وذلك ببيان أن
احتراق القطن - مثلاً - إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو
من النار وبها حقيقة، بل لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند
الملامسة، أما السبب فهو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة،
والذي يجوز أن يخلق ما يُسَمَّى مسبباً بدون ما يسمى سبباً.^(٢)

في المسألة الخامسة: وهي المسألة العشرون التي ختم بها الغزالي
كتابه تهافت الفلاسفة، نجده يُعنى بإبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من
إنكار البعث الجسماني الثواب والعقاب الجسمانيين، مُستنداً في هذا
بحق إلى ما جاء عن ذلك في الشريعة من نصوص لا تحتمل التأويل
تثبت البعث والجزاء الجسمي والروحي معاً، كما نراه يُعنى بعد هذا
بإبطال المحالات التي رأى الفلاسفة أنها تمنع من بعث الأجساد^(٣)

وهكذا حدد حجة الإسلام أغراضه وغاياته من كتابه، وسلك في سبيل
تحقيق ما أراد الطريق التي ارتضاها ورأى أنها تحقق غاياته، وحدد
ميدان المعركة بينه وبين الفلاسفة.

ثانياً : مسائل النزاع

١. قدم العالم

ليس من المبالغة في شيء أن نقول بأن هذه المسألة أهم المسائل التي
كانت وما تزال سبب الخصومة العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين،
هؤلاء يرون أن القول بقدوم العالم على أي نحو كان

(١) ينظر : المصدر السابق، ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٢) ينظر : المصدر السابق، ص ٢٢٦ .

(٣) ينظر : المصدر السابق، ص ٢٩٤ وما بعدها

وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة، ومساوقته له تعالى في الزمن يُعتبر إنكارًا للخلق وتعريضًا لوجود الله للجحود!

ذلك بأنهم يرون أنّ الخلق والإحداث هما الكون عن عدم فلا يُتصور كون العالم مخلوقًا لله إلا إذا أوجده بعد مُدَّة كان معدومًا فيها، بل كان الله هو الموجود وحده^(١).

لكنّ الفلاسفة لا يرون في القول بالقدم إنكارًا للخلق، ولا تعريضًا لوجود الله للجحود، فإنهم يرون أن من العسير حقًا تصور (الخلق والحداث) للعالم دون أن يسبقه (العدم) أو بعبارة أخرى، دون أن يسبق وجود العالم (زمان) كان معدومًا فيه.

إلا أنّهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلاً أنّ العالم ما كان يمكن أن يُوجد من نفسه لو لم يوجد الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته^(٢). وكذلك رفع الزّمان بين وجود الله ووجود العالم عنه، لا يرفع أنّ هذا حادث عن ذاك، وكل ما في الأمر أنه يجعل من العسير تصور أسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك، وأمّا مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل

^(١) ينظر: المعترف في الحكمة - أبو البركات هبة الله ابن علي بن ملكا البغدادي (المتوفى : ٥٤٧هـ) ، حيدر آباد بالهند، ط/١، ١٣٥٧هـ، ٢٨ /٣ و ٤١.

^(٢) ينظر : المصدر السابق : ٢٩/٣.

عن الله، فيكفي في هذا أن يُقال بحقِّ بأنَّ المخلوق هو
المعلول عن الخالق، وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان (١)

يرى الفلاسفة أنه يستحيل صدور حادث عن قديم، وذلك
أننا لو فرضنا زمانًا كان العالم ممكن الوجود فيه لكنه لم
يوجد؛ لأنه لم يكن لوجوده مرجح على عدمه، كان لنا أن
نتساءل: هل جدُّ مرجح اقتضى وجوده حين وجد، أم لا؟
فإن كان الثاني، كان الواجب أن يظل العالم مُمكنًا غير
موجود؛ إذ لا يوجد شيء بلا مُرَجِّح، وإن كان الأول سألنا
عن السبب الذي جعل المرجح يحدُّ الآن لا قبل، ومع هذا
فيكون الله تعالى محلاً للتغير بسبب هذا المرجح الذي جد
وبسببه وجد العالم بعد ما كان معدومًا (٢).

على أنَّ الغزالي يعترض على هذا الدليل؛ فيقول: ما الذي
يمنعنا من أن نعتقد أنَّ الله أراد أزلاً أن يستمر العالم
معدومًا طول مدة عدمه، وأن يوجد بعد هذا الزمن في
الوقت الذي وُجد فيه، وحينئذ لم يكن وجوده قبلُ مرادًا فلم
يحدث، ثم حدث بعدُ في الوقت الذي عيَّنه الله بإرادته
القديمة لوجوده، وظل الله منزهًا عن كل تغير (١).

أمَّا صانع العالم، أي: الله، فقد سبق أن عبَّر الغزالي عن
رأي المُتكلِّمين حين ذهب إلى أنَّ الله أراد أزلاً أن يوجد
العالم في وقت كذا، وفي هذا الوقت وجد بسبب الإرادة

(١) ينظر: المصدر السابق: ٤١/٣.

(٢) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٠٧ وما بعدها.

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ٩٨ وما بعدها.

القديمة دون أن تتغير حالة الفاعل - أي: الله عَزَّ وَجَلَّ - في الحالتين: حالة عدم الفعل وحالة الفعل. (١)

يقول البغدادي عن القائلين بقدم العالم؛ إذ يُقررون أنّ الله إذا كان لم يزل موجودًا عالمًا مريدًا قادرًا، كان لا بد أن يكون العالم موجودًا أزلاً أيضًا، ولا يُعقل أن تكون مدة قبل العالم يكون الله فيها عاطلاً غير خالق ولا موجد (٢).

على أنّ الغزالي أراد بعد هذا إلزام الفلاسفة بأن يقرروا بما جعلوه محالًا من صدور حادث عن قديم، إنّه يقول بأنه من المعروف والمتفق عليه؛ لأنّه مُشاهد أنّ في العالم أمورًا حادثة تجدد أنا فأنّا، وهذه الأمور لها بلا ريب أسباب تصدر عنها، وإذن هذه الأسباب إن كانت آخر الأمر حادثة كان معناه الاستغناء عن الخالق القديم، وإن انتهت إلى هذا الخالق كان معنى صدور الحادث عن القديم، فلم لا يكون الأمر هكذا بالنسبة للعالم (١).

يُوضّح البغدادي مذهب أنصار قدم العالم في كيفية صدور الحادث عن القديم. فإنّه يقول في هذا الصدد بأنّ القديم بذاته يوجد أزلاً حركة مستمرة، وباستمرار هذه الحركة تكون الحوادث التي يجيء بعضها بعد بعض عن أسباب قديمة، حادثة السببية بحركاتها التي تتجدد منها كلّ آن

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٢) ينظر: المعبر في الحكمة، البغدادي، ٢٨٣.

(٣) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ٤٦ وما بعدها، المعبر، البغدادي

حالةً تصير سبباً لحادث، وذلك مثل الشمس التي بذاتها القديمة لا يجب عنها النهار والليل والفصول الأربعة، بل إنَّ ذلك يحدث عنها بسبب حركتها الطولية والعرضية^(١).

وفي رأينا أنَّ هذا وذاك يرجع إلى ما هو معروف من أنَّ الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم أرادوا قدم بعضه، أي: أرادوا فقط قدم العقول السماوية، والنفوس الفلكية، والأفلاك بذواتها دون حركاتها، والعنصریات بمادتها لا بالصور التي تطرأ عليها، وبهذا يكون لا مانع في رأيهم أن يصدر حادث عن قديم من هذه الأشياء، لا عن قديم هو الله سبحانه وتعالى.

وبعد هذا الدليل الذي ذكره الغزالي في تهافته للفلاسفة، للاستدلال به على ما يرون من قدم العالم، وبعد ما عرفنا ما ثار عليه من اعتراضات وإجابات على هذه الاعتراضات، ذكر كذلك دليلاً ثانياً ثم أخذ في الرد عليه. وهذا الدليل يتلخص في أنَّ تقدم الله تعالى عن العالم إما أن يكون بالعلية فقط، فيكون العالم قديماً مثله لتلازم العلة والمعلول في الزمان، أو يكون تقدم الله عن العالم بالزمان، فيكون إذن قبل العالم زمان قديم كان الله فيه دون العالم،

(١) ينظر: المعتبر، البغدادي ٤٦ / ٣.

وإذا كان الزمان قديمًا وجب قدم الحركة التي لا يفهم إلا بها، ومن ثم وجب قدم المتحرك بها أيضًا^(١).

٢. وجود الله وصدور العالم عنه

لقد أراد الغزالي إثباته في هذه المسألة: أن الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون إن الله صانع العالم، بل إن هذا القول مجاز عندهم وتلبيس منهم، ومعنى ذلك أن الفلاسفة لا يرون أن الله هو خالق العالم حسب مذهبهم.

وان العالم لا يتصور أن يكون من صنع الله في رأيهم وحسب أصلهم الذي ذهبوا إليه، وذلك من ثلاثة أوجه: الفاعل لا بد أن يكون مُريدًا مُختارًا، والله ليس كذلك في مذهبهم، والعالم قديم، والمصنوع هو الحادث، والله واحد من كل وجه؛ فلا يصدر عنه إلا واحد كذلك عندهم، والعالم فيه كثير من المُختلقات فلا يكون واحدًا من كل وجه^(١).

وهذا البيان من الغزالي يجعل من اليسير حصر الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة على هذا النحو: ما هو الفاعل؟ وما هو الفعل؟ وما المراد بما ذهب إليه الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟

^(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١١٠.

^(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٣٤ وما بعدها.

أ- يرى الغزالي كما عرفنا أنّ الفاعل ليكون فاعلاً يجب أن يكون عالمًا بما يفعل، ومُريدًا له عن اختيار، ويفرق بين مجرد السبب لشيء، كالشخص للظل والشمس للضوء والحرارة، وبين ما يكون سببًا على نحو خاص هو الإرادة، فالأول ليس فاعلاً ولا صانعًا، والثاني هو الفاعل حقًا ما دام يعلم ما يفعل ويريده. أي إنّ الأول إن سُمِّي فاعلاً كان بطريق المجاز لا الحقيقة، ومثاله من ألقى شخصًا في النار فمات كان هو القاتل دون النار التي ليست إلا سببًا لا فاعلاً حقًا^(١).

ويُريد الغزالي بهذا كله أن يُقرر ضرورة عنصر الإرادة والاختيار في الفعل حتى يكون من صدر عنه فاعلاً حقًا، وما دام العالم صدر عن الله بالضرورة عند الفلاسفة، يكون الله غير مرید، وإذن فلا يكون فاعلاً ولا خالقًا للعالم، ويكون إطلاق وصف (الفاعل أو الصانع) عليه إطلاقًا غير حقيقي يُراد به موافقة ما جاء به الإسلام^(١).

ب- وفيما يختص بالفعل، يرى الغزالي أنّ معناه هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه، وإذا كان العالم موجودًا في القدم فلا يُتصور إحداثه لأنّ

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٣٤ وما بعدها.

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣٥.

الموجود لا يمكن إيجاده، وإذن لهذا لا يُمكن أن يكون العالم فعلاً لله تعالى^(١).

وهنا نلاحظ أنّ حجة الإسلام كما اشترط في الفاعل الحقيقي أن يكون مريدًا، اشترط كذلك في الفعل أن يكون إخراجًا من العدم إلى الوجود.

ت- وفيما يتعلق بمبدأ أنّ الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، وهي النقطة الأخيرة من النقط التي تركز الخلاف فيها في هذه المشكلة، يُقرّر الغزالي استحالة أن يكون العالم صادرًا عن الله تعالى بناء على هذا الأصل بسبب مشترك بين الفاعل والفعل، وذلك بأنّ الله واحد من كل وجه، والعالم مُركب من أشياء كثيرة مُختلفة، فلا يتصور إذن أن يكون فعلاً لله بناء على أصل الفلاسفة هذا^(٢).

٣. العلم الإلهي

رأى الغزالي أن يكون الكلام في هذه المسألة على مراحل ثلاث: مناقشة ابن سينا في أن الله يعلم ذاته وغيره، تعجيز الفلاسفة عن إثبات أنّ الله يعرف ذاته حسب مذهبهم في كيفية صدور العالم عنه، إبطال قولهم بأنّ الله لا يعلم الجزئيات.

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٤٤.

أ- يبدأ حجة الإسلام ببيان أنّ المسلمين، ما عدا الفلاسفة، مجمعون على أنّ الله يعلم كل شيء؛ إذ يرون أنّ كل الموجودات حادثة بإرادته، وأن كل ما يكون في العالم يحصل بإرادته كذلك، فمن الطبيعي أن يكون الكل معلومًا له؛ لأنّ المراد لا بدّ أن يكون معلومًا للمريد.

أمّا الفلاسفة؛ وقد نفوا الفعل الإرادي لله بما ذهبوا إليه من قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته، فلا يمكنهم إثبات العلم لله تعالى^(١). وأمّا ادعاء ابن سينا أنّ الله عقلٌ محض فمن الضروري والبديهي أن يعقل غيره؛ لأنّ المادة هي التي تمنع من إدراك الأشياء فليس بديهياً، وإلا لما خالفه الفارابي قبله فيه، ثم بعد هذا لا دليل عليه^(٢).

ب- وفي هذه الثانية نجد الخطب يسيراً حقاً، إنّ الغزالي يعود إلى ما سبق له قوله من أنّ الفلاسفة لا يرون أنّ الله فاعل بالاختيار بل بالطبع، فأبي بُعِدِ إذن أن يكون الله ذاتاً من شأنها أن يصدر عنها المعلول الأول، وهذا يصدر عنه وهكذا، دون أن تشعر بنفسها، كما لا نشعر بالنار التي تكون عنها الحرارة بذاتها، ولا الشمس بما يصدر عنها من حرارة وضياء!

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٧٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص ١٩٨.

وهنا كما كرر الغزالي ما سبق أن اعترض به، لم يجد ابن رشد إلا أن يُعيد ما سبق له أن قرره، أي: من بيان أن فعل الله هو على نحو آخر غير الطبع، وغير ما نعرف من الإرادة في الإنسان، وإذن لا معنى أن نُطيل نحن القول في ذلك.

ت- يُقرر الغزالي أنه حتى ما ذهب إليه ابن سينا من أن الله يعلم ذاته وغيره أيضاً ولكن بنوع كلي، فيه استئصال للشرائع بالكلية، فإنَّ هذا يؤول إلى أنه تعالى يعلم الأسباب التي تكون عنها أشياء هذا العالم وأحواله، ولكنَّه لا يعلم الأمور الجزئية مثل طاعة هذا الإنسان أو عصيانه وإيمانه أو كفره^(١). ولم ينسَ الغزالي أن يُبين بوضوح السبب الذي من أجله ذهب ابن سينا وأمثاله إلى هذا الرأي، إنَّهم يرون كما يذكر حجة الإسلام أنَّ اختلاف العلم يُوجب التغير في العالم، وهذا ما لا يصح في حق الله.

ولنضرب لهذا مثلاً، إذا كُنَّا لا نكتفي فيما يتعلق بكسوف الشمس أن نعتقد أنَّ الله يعلمه على نحو كلي؛ إذ يعلم بوجود الشمس والقمر وأنهما يتحركان، وبأنه لأسباب معروفة يحصل حتماً أن يتوسط جرم القمر بين الشمس والأرض؛ فيكون من هذا كسوف الشمس كلياً أو جزئياً مدة كذا من الزمن، إلا أن علمه بهذا كله قبل الكسوف

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٧٧.

وفي أثنائه وبعد زواله، يكون هو هو لا يختلف ولا يُوجب
تغيرًا في ذاته؛ لأنَّه علم بالأسباب فقط لا بالأحوال التي
تحدث وتتجدد من أن إلى آخر.

نقول: إذا كُنَّا لا نكتفي بعلم الله على هذا النحو، بل نذهب
إلى أنه تعالى يعلم قبل كسوف الشمس فعلًا أنَّها ستتكسف
يوم كذا، ويعلم في هذا اليوم أنه حاصلٌ فعلًا، ويعلم بعده
أنَّه قد كان ومضى، فقد أثبتنا لله علمًا مُتجددًا مُختلفًا،
وينتج من ذلك اختلاف في ذات الله نفسه وتغيرٌ فيها؛ إذ لا
معنى للتغير إلا اختلاف العلم، وهذا ما لا يصحُّ أن ينسب
إلى الله تعالى^(١)

ويأخذ الغزالي بعد هذا البيان في الاعتراض على الفلاسفة
فيما ذهبوا إليه فيقول: (بم تنكرون على من يقول إن الله
تعالى له علم واحد، بوجود الكسوف مثلًا في وقت معين،
وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند
الوجود علم بالكون، وهو بعينه بعد الانجلاء علم
بالانقضاء، وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات له لا
توجب تبدلًا في ذات العلم، فلا توجب تغيرًا في ذات
العالم)^(١).

٤. مشكلة السببية

يُلخص الغزالي هذه المُشكلة، بالرَّأي في إنكار أن يكون
هناك علاقة ضرورية بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وبين

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٦ وما بعدها.

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ٢١٣.

ما يعتقد في العادة مسبباً عنه، والآن نُشير إلى أنّ اهتمام حجة الإسلام بهذه المسألة يَرِجِعُ إلى أنّه يترتب على القول بالسببية إنكار المعجزات التي لا بدّ منها لإثبات النبوات، هذه المعجزات التي تقوم على إلغاء ما يقال من الرّابطة الضرورية بين المسبب والسبب، مثل (قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر).^(١)

٥. البعث والحياة الأخرى

الغزالي أنكر إنكاراً شديداً على الفلاسفة أن يكون البعث وما يتبعه من جزاء روحانياً فقط:

أ- إنّ الغزالي لا يُخالف الفلاسفة في أنّ الروح لا تفنى بفناء البدن، ولها في الحياة الأخرى لذائذ أو آلام روحانية وعقلية تفوق كثيراً اللذائذ والآلام الحسيّة، ولكنه يرى أولاً معرفة هذا من الشرع لعجز العقل وحده عن معرفته، كما يرى ثانياً أنّ إنكار الجزاء الجسدي لا يتفق بحالٍ مع الشرع، كما تدلُّ عليه آيات كثيرة من القرآن، وهذه الآيات لا يُمكن تأويلها كلها من ناحية، وليس يجب هذا التأويل من ناحية أخرى كما يجب تأويل الآيات التي توهم الجسمية والتشبيه لله تعالى^(١).

^(١) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص ٢٣٨.

^(٢) ينظر في هذه المسألة من كل نواحيها: المصدر السابق،

ص ٣٥٤ وما بعدها.

أمَّا ما يعترض به الفلاسفة على تجويز البعث الجسدي بأنَّه من المُحال أن تعود روح كل امرئ إلى بدنه الذي كان له في الحياة الأولى، هذا البدن الذي تحلل إلى عناصر مختلفة، ربما صار بعضها جزءًا من بدن إنسان آخر؛ فيكون مُتعدِّدًا أن يُعاد بدن كلِّ منهما كاملًا، فإن الغزالي يجيبُ عنه بأنَّ روح المرء تُعاد إلى بدن أي بدن كان، سواء أكان مواد بدنه الأول أم غيرها، أم مواد استؤنفت خلقها، فإنَّ الإنسان بنفسه لا بجسمه^(١).

وهذا ما نؤمن به نحن، ويتضح هذا إذا لاحظنا أنَّ الواحد منا هو هو مع أن جسمه يتغيَّر دائمًا بسبب تبدُّل الغذاء وبالسمنة والهزال مثلاً، وإذن يكون الغزالي على حق في قوله بأنَّ البعث الجسدي ليس محالاً من تلك الجهة، ويكون في القول به تصديق للقرآن الذي ورد كثير من آياته بالجزاء الروحي والجسمي معاً بوضوح لا يحتمل التأويل.
ب- الغزالي كفر الفلاسفة بهذه المسائل الثلاث:

١. المعاد الروحاني لا الجسدي، مع أنَّهم لم يُنكروا المعاد الجسماني، ومع أنَّ مُنكره لا يُكفر لأنه غير مجمع عليه بدليل تردد الغزالي نفسه فيه.
٢. علم الله بالكليات دون الجزئيات.
٣. قَدَم العالم،

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي ص ٣٦٣ وما بعدها.

الفصل السابع

ابن رشد

(٥٢٠ - ٥٩٥ هـ | ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي، أبو الوليد: يُعدُّ من أعظم فلاسفة المسلمين في الأندلس، تولَّى منصب القضاء في أشبيلية، ويُعتَبَرُ من أعظم شُرَّاحِ فلسفة أرسطو، حتى إنه عُرفَ باسم (الشارح)، فهو الذي ميَّز بين تعاليم أرسطو وأفلاطون، كما تميَّز بالتمحيص الكبير، حتى إنه لم يرتضِ كثيراً من آراء أرسطو التي لا تتفق مع الدين، وقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها، ففتحت أمام الفكر الفلسفي الأوربي الوسيط بابَ البحث والمناقشة، فنشأ بينهم مذهب (الرشدية) للأخذ بالعقل عند البحث، وصنف نحو خمسين كتاباً، منها " فلسفة ابن رشد - ط " وتسميته حديثة وهو مشتمل بعض مصنفاته، و " التحصيل " في اختلاف مذاهب العلماء، و " الحيوان " و " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ط " و " الضروري " في المنطق، و " منهاج الأدلة " في الأصول، و " المسائل - خ " في

الحكمة، " وتهافت التهافت - ط " في الرد على الغزالي، و " بداية
المجتهد ونهاية المقتصد - ط " في الفقه، و " جوامع كتب
أرسطاطاليس - خ " في الطبيعيات والإلهيات، و " تلخيص كتب
أرسطو - خ " و " علم ما بعد الطبيعة - ط " و " الكليات - ط "
بالتصوير الشمسي، في الطب، ترجم إلى اللاتينية والإسبانية والعبرية،
و " شرح أرجوزة ابن سينا - خ " في الطب، في خزانة القرويين (الرقم
٢٧٨٦) بفاس، و " تلخيص كتاب النفس - ط " ورسالة في " حركة
الفلك ". وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي. عرف المنصور (المؤمني)
قدره فأجله وقدمه. واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا
عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي
عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ونقلت جثته
إلى قرطبة، قال ابن الأبار: كان يفرع إلى فتواه في الطب كما يفرع
إلى فتواه في الفقه. ويلقب بابن رشد " الحفيد " تمييزاً له عن جدّه أبي
الوليد محمد بن أحمد (المتوفى سنة ٥٢٠) ومما كتب فيه: " ابن رشد
وفلسفته - ط " لفرح أنطون، و " ابن رشد - ط " ليوحنا قمير، و "
ابن رشد الفيلسوف - ط " لمحمد بن يوسف موسى، و " ابن رشد -
ط " لعباس محمود العقاد^(١).

(١) ينظر: تاريخ قضاة الأندلس (المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، أبو
الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي

المبحث الأول

(المتوفى: نحو ٧٩٢هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة - بيروت/لبنان، ط/٥، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١١١، الحلة السيراء، ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (المتوفى: ٦٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور حسين مؤنس، دار المعارف - القاهرة، ط/٢، ١٩٨٥م. دار الفكر، (د.ط.د.ت) ١ / ٢٦٩، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، محيي الدين (المتوفى: ٦٤٧هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م. ص ٢٤٢ و ٣٠٥ وفيه: وفاته في آخر سنة ٥٩٤ وقد ناهز الثمانين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، : أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت،، ٧٥ / ٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٤ / ٢٠٠، الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢م، ٥ / ٣١٨.

منطلقات الفلسفة الرُّشدية

المطلب الأول: فصل المقال الفلسفي عن المقال الشرعي.

لقد سعى فلاسفة العرب من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم ان الدين والفلسفة يسأند كل منهما الآخر في كل المسائل الجولرية وأن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقياً وإنما نشأ لسوء فهم لعلماء الدين أو الفلاسفة في فهم الدين وفهم الفلسفة (١).

ان أهم مواقف ابن رَّشد وأكثرها أصالةً في مجال النظر الفلسفي محاولته التَّوفيق بين الحكمة والشرعية أي: بين الفلسفة والدين إذ أفاد من محاولات فلاسفة المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا وأذ تعرضت دلالة الحق والعقل في زمانه لعوامل التَّعدد والاختلاف وتَّشعبت صور الحق إلى صورة الشريعة من جهة وصورة الفلسفة من جهة أخرى كما تَّشعبت صورة العقل إلى عقلٍ كلامي وعقلٍ فلسفي هذا التشعب أو الانشقاق الدلالي شخصه ابن رَّشد على أنه حالة مرضية تتطلب العلاج فكان علاجه على مرحلتين: الأولى: تقوم على الفصل بين الحكمة والشرعية كون ان الحق لا يصاد الحق أي: كلاهما حق لأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع

(١) ينظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رَّشد، د.محمد عاطف العراقي ، دار المعارف ،

القاهرة ، ط/٤ ، ١٩٨٤، ص٢٩٣.

فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له^(١) والثانية: تقوم على الفصل بين علم الكلام والحكمة والشريعة^(٢). أي: أن الحق الذي ينتجه العقل لا يتعارض مع الحق الذي تقول به الشريعة وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدق بالأقويل الخطابية كتصدق صاحب البرهان بالأقويل البرهانية.

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل أنسان، إلا من جردها كناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، اعني لتضمن

(١) ينظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط/٢، (د.ت)، ص ٣١ وما بعدها.

(٢) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ا. د محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧، ص ٦ وما بعدها.

شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾^(١) ، (وإذا كانت هذه الشريعة، حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يصاد الحق، بل يوافق ويشهد له..

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستتبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وأن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وأن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله.

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من

(١) النحل: من الآية: ١٢٥.

تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه " أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت، في تعريف أصناف الكلام المجازي) (١) .

ومما تقدم ونخلص إلى رؤية ابن رّشد: أن ما جاء في الكتاب حق وأن الايمان به واجب وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه والعلم موافق للدين والدين موافق للعلم (٢)

وان للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ولكن التأويل يجب أن يُحصَر في أهل البرهان ، أي الفلاسفة ، فهم وحدهم أهل البرهان أي: الفلاسفة، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه في ضوء العقل، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل وهو الذي يكشف عن الحقائق العيا (٣) . وبهذا يثبت ابن رشد ان الشريعة تتفق مع الحكمة فالعلاقة بين الشريعة والحكمة بين كالعلاقة بين النظرية والتطبيق فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق والذي هو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس وذلك عن طريق أخذهم بالطاعة والاعمال حتى تتحقق سعادتهم في المجتمع . وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة

(١) فصل المقال ، ابن رشد ، ص ٣١ وما بعدها.

(٢) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، أبو ريان، ص ٥٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه.

عن طريق التأويل ، الا أنه لا يستهدف اعطاء الناس علماً ، بل يوجههم الى ما فيه خيرهم في الدنيا والاخرة (١).

المطلب الثاني : : ابن رَّشد مع المتكلمين

ذهب ابن رَّشد إلى ان المشكَّلات التي فرقت بين أبناء الأمة هي مشكلات مزعومة بل هي مشكلات لفظية ،م وان المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد ما يوجب الخلاف بين ابناء الامة ، ولذلك يشن حملته على العلماء والفلاسفة الذين لم يتمسكوا بمنهجية العالم الفاضل ، ولم يتخلقوا باخلاق الحكماء ، وكانوا لذلك ظلمة وفاسقين لانهم افشوا الفرقة والتباغض بين افراد الأمة ، وأضلوا العامة واساءوا إلى الملة معاً (٢) ، فكان ابن رشد ينتقد المدارس الكلامية ، التي اسهمت في تأويل الشرع وتخريجه مخرجاً يصعب على العامة فهمه وقبوله، ومن ثم أشاعت بينهم الفوضى الفكرية (٣) فالمتكلمون رأوا أن التصديق بوجود الله ﷻ لا يكون إلا بالعقل ، لكنهم سلكوا طرقاً ليست هي الطرائق الشرعية ، التي نبه الله تبارك وتعالى عليها ، والذي دعا الله ﷻ بها الناس إلى

(١) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، أبو ريان ، ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: أشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي، ابن رَّشد نموذجاً، د.

فوزي حامد الهيتي ، دارالهادي- بيروت ، ٢٠٠٥ م ، ص ١٦٥.

(٣) ينظر المرجع السابق نفسه.

الايمان به من قبلها ، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم خادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والاجسام محدثة بحدوثه ، وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد، طريقة عويصة ، فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري ﷻ (١) .

ففي هذا شك ليس باليسير ، وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ، ليس معروفاً بنفسه ، أي : ليس من الامور المسلمة بديهياً، وفي وجوده أقاويل شديدة التعاند (٢)

ومما تقدم يظهر اختلال كلام ابن رشد من خلال ما اثبته أهل الحق (٣) من وجود الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، وليمكنهم إثبات

(١) ينظر: مناهج الادلة في عقائد الملة ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد

بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، تقديم وتحقيق : د.

محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط/٢ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٩ .

(٢) ا ينظر: لمصدر السابق ، ص ٣١ .

(٣) أهل الحق: القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم، وبالحجج

والبراهين، يعني أهل السنة والجماعة، ينظر: كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي

الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، تحقيق: : جماعة من العلماء بإشراف

الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٤٠ .

مبدأ للعالم تتألف منه الاجسام المتألف منها العلم ، أي: أنه بالامكان تجزؤ هذه الاجسام حتى تنتهي إلى جزء لايقبل الانقسام ، فينقطع التسلسل المحذور منه ، وهذا الجزء حادث ، حيث ثبت تحيزه ، وكل متحيز حادث ، والحادث مستند إلى محدث وفاعل بالاختيار^(١) وهو

• الله ﷻ .

المبحث الثاني : مفهوم الحكمة لغة واصطلاحاً ،ومفهومها عند ابن رشد

المطلب الأول : مفهوم الحكمة في اللغة والاصطلاح:

١. الحكمة في اللغة: الحكمة في اللغة كما يبين الرازي من العلم،
و(الحكيم) العالم وصاحب الحكمة. والحكيم أيضاً المتقن للأمور^(١)

ينظر: شرح العقائد النسفية في العقيدة الإسلامية، (العقائد النسفية ، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (المتوفى: ٥٣٧هـ) والشرح لمسعود بن عمر بن عبد الله ، سعد الدين التفتازاني (المتوفى : ٧٩١ هـ)، تحقيق د أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ، ط/١٤٠٨، ١٠٨٠ - ١٩٨٨ م ، ص ٣٤.

^(١) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي

الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار

النموذجية، بيروت - صيدا، ط/٥،

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص ٧٨.

ويذكر أن الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويُقال لمن يُحسنُ

دقائق الصناعات ويُتقنها حكيم^(١). والحكمة هي انواع المعارف من المواهب^(١)،

والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علماً وعملاً^(٢)

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن

محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق:

طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي،

المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ١ / ٤١٩، لسان العرب، محمد بن

مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي

(المتوفى: ٧١١هـ دار صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤هـ، ١٢ / ١٤٠، مجمع بحار

الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، المؤلف جمال الدين، محمد طاهر بن علي

الصدريقي الهندي الفَنِّي الكجراتي (المتوفى: ٩٨٦هـ)، الناشر مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية، ط/٣، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، ١ / ٥٥١.

(١) روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى

أبو الفداء (المتوفى: ١١٢٧هـ)، دار الفكر - بيروت (د.ط.د.ت) ٨ / ١٥٠، تاج

العروس من جواهر القاموس،

محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي

(المتوفى: ١٢٠٥هـ)،

تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٣١ / ٥٢١،

(٢) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن

الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار

إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٣،

ويبين الجوهرى أن الحكيم معناه: المتقن للأمر، وأيضاً من معاني

الحكيم: العالم، وصاحب الحكمة. (١)

٢. الحكمة في الاصطلاح الشرعي:

يبين الطبري أن من معاني "الحكمة" هي: القرآن والفقهاء به (١). ويذكر

القرطبي أن أصل الحكمة ما يُمتنع به من السفه، فقيل للعلم حكمة، لأنه يُمتنع

به، وبه يُعلم الإمتناع من السفه وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم وفي

الحديث الصحيح: (من يُرد الله به خيراً يُفقهه في الدين) (٢)، وقال في القرآن:

١٤٢٠ هـ، ٢٦ / ٣٧٨، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا

الحكيم الخبير،

شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧ هـ)، مطبعة

بولاق (الأميرية) - القاهرة، ١٢٨٥ هـ، ٣ / ٤٠٨.

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري

الفارابي (المتوفى: ٣٩٣ هـ)،

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط/٤، ١٤٠٧ هـ -

١٩٨٧ م، ٥ / ١٩٠١.

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي،

أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة،

ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ٥ / ٥٧٦.

(٢) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسننه وأيامه = صحيح البخاري

قال عجل ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ

خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١﴾ وَكَرَّرَ ذِكْرَ الْحِكْمَةِ

وَلَمْ يُضْمِرْهَا اعْتِنَاءً بِهَا، وَتَنْبِيْهَا عَلَى شَرَفِهَا وَفَضْلِهَا ، وَيُقَالُ: إِنَّ مَنْ أُعْطِيَ الْحِكْمَةَ

وَالْقُرْآنَ فَقَدْ أُعْطِيَ أَفْضَلَ مَا أُعْطِيَ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ كُتُبِ الْأَوَّلِينَ. وَقَوْلُهُ عجل: ﴿يُؤْتِي

الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ أَي يُعْطِيهَا لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي

الْحِكْمَةِ هُنَا، فَقَالَ السُّدِّيُّ: هِيَ النُّبُوَّةُ. ابْنُ عَبَّاسٍ: هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِالْقُرْآنِ فَفَهْمُهُ وَنَسْخُهُ

وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ وَغَرِيْبِهِ وَمُقَدَّمِهِ وَمُؤَخَّرِهِ. وَقَالَ قَتَادَةُ وَمُجَاهِدٌ: الْحِكْمَةُ هِيَ الْفِقْهُ فِي

الْقُرْآنِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: الْإِصَابَةُ فِي الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ. وَقَالَ ابْنُ زَيْدٍ: الْحِكْمَةُ الْعَقْلُ فِي الدِّينِ.

وَقَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: الْحِكْمَةُ الْمَعْرِفَةُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْفِقْهُ فِيهِ وَالِاتِّبَاعُ لَهُ. وَرَوَى عَنْهُ ابْنُ

الْقَاسِمِ أَنَّهُ قَالَ: الْحِكْمَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ وَالِاتِّبَاعُ لَهُ. وَقَالَ أَيُّضًا: الْحِكْمَةُ طَاعَةُ اللَّهِ

المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ) ، تحقيق:

محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم

ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/١، ، ١٤٢٢هـ، كِتَابُ الْعِلْمِ، بَابُ: الْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ

وَالْعَمَلِ، ١/ ٢٤، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى:

٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كِتَابُ

الرِّكَاتِ، بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ ، ٢ / ٧١٨.

(١) البقرة: ٢٦٩ .

وَالنَّفْعُ فِي الدِّينِ وَالْعَمَلِ بِهِ. وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ: الْحِكْمَةُ الْخَشْيَةُ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ:
الْحِكْمَةُ الْفَهْمُ فِي الْقُرْآنِ، وَقَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ. وَقَالَ الْحَسَنُ: الْحِكْمَةُ الْوَرَعُ. قُلْتُ: وَهَذِهِ
الْأَقْوَالُ كُلُّهَا مَا عَدَا قَوْلَ السُّدِّيِّ وَالرَّبِيعِ وَالْحَسَنِ قَرِيبٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، لِأَنَّ الْحِكْمَةَ
مَصْدَرٌ مِنَ الْإِحْكَامِ وَهُوَ الْإِتْقَانُ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، فَكُلُّ مَا ذُكِرَ فَهُوَ نَوْعٌ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي
هِيَ الْجِنْسُ، فَكِتَابُ اللَّهِ حِكْمَةٌ، وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ حِكْمَةٌ، وَكُلُّ مَا ذُكِرَ مِنَ التَّفْضِيلِ فَهُوَ حِكْمَةٌ^(١)

وفي الآونة الأخيرة ظهرت محاولة جديدة لتحديد مفهوم الحكمة
الإسلامية، انطلاقاً من المعنى الدقيق في كتاب الله، وفي سنة النبي
ﷺ، واستناداً إلى الرؤية العامة للفكر الإسلامي، تمت محاولة
صياغتها بطريقة علمية، ووضعت الأسس والضوابط المنهجية لها.
وعلى هذا الأساس تم تحديد مفهوم (علم الحكمة الإسلامية) بأن هذا
العلم يدعو إلى عبودية الله سبحانه، وتوحيده، والاخلاص له جل
شأنه، وترك عبادة ما سواه. ويدعو هذا العلم إلى الايمان بالله سبحانه،
والحذر والبعد من الطاغوت (الشیطان المرید) ومن هو في منضو

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن
أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)،
تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،
دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، ٣ / ٣٣٠.

جماعته وحزبه. ويعد هذا العلم القران الكريم بالفرقان بسنة رسول الله ﷺ المصادر الأساس له، كما يدعو إلى الايمان بالأنبياء واتباعهم صلوات الله وسلامه عليهم، وفي مقدمتهم رسول الله ﷺ ، ويؤكد هذا العلم أن هذا هو المفهوم الحق للصرات المستقيم، وهو الذي يهدي الانسان إلى الحق والخير والقيم والجمال والعدل في هذه الحياة الدنيا، وينجيه في الآخرة، إذا بعث الناس ليوم عظيم ومن ثم فهو يعيد تهيئة الانسان ويدفعه باتجاه الاستعداد ليوم المعاد، ليوم العرض على الله سبحانه وتعالى (١).

ولعل من أهداف هذا العلم أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل الانساني غير المتبع للكتاب ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أجل ينضم إلى باقي العلوم الاسلامية الأخرى من

(١) ينظر: العروة الوثقى، مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية، رواء محمود حسين: دار

ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، ط١، ، ١٤٣٤ - ٢٠١٣ م، ص ٦. على الرابط

الاتي : <http://www.nashiri.net/ebooks.html>

التفسير والحديث والفقہ والاصول واللغة والتاريخ وغيرها. وأن يقيم

الحجة على العقل الانساني، محتجاً بحجية الكتاب والسنة^(١).

المطلب الثاني : مفهوم الحكمة عند ابن رشد:

أن مراد ابن رشد بالحكمة هو الفلسفة، فبيّن، وهو يتحدث عن منع النظر في كتب الفلسفة بحجة أنها تشمل على ضرر من الممكن أن يصيب الإنسان في عقله، قائلاً (أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، ن أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري)^(١).

وهذا يعني أن مفهوم الحكمة والفلسفة عند ابن رشد.

المبحث الثالث : العلاقة بين الدين والفلسفة

المطلب الأول. العلاقة بين القرآن الكريم والفلسفة

(١) المرجع السابق ص ٦ وما بعدها ، ولمزيد من التوسع في مجال توضيح ماهية ومفهوم ومنهج (علم الحكمة الإسلامية)، ينظر لها: شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، ٢٠١٤م، على الرابط الاتي <http://www.nashiri.net/ebooks.html> :

(١) فصل المقال، ابن رشد ، ص ٢٩ وما بعدها.

أن أسلوب القرآن الكريم لا يتسم في الغالب بطابع جدلي أو عقلي
 بحت بل هو أسلوب يحرك العقل والوجدان للتفكير والتأمل في مظاهر
 الطبيعة من انها تدلل على عظمة الخالق وقدرته، وسلك في هذا
 السبيل مسلكاً يثير العقل الى الترقى في مدارج المعرفة الكونية ، قال
 ﷻ : ﴿ أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (١) قال الله
 تعالى: ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ
 وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (١) وقال ﷻ ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾
 (٢)، قال الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى
 يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (٣) ..

كما ان إجابات القرآن الكريم على الاسئلة الموجهة للاستفسار عن
 حقائق الأشياء، اجابات ليس لها الطابع أو التوجه الفلسفي ، مثل قوله

(١) الأعراف: من الآية: ١٨٥ .

(١) يس: ٤٠ .

(٢) الطارق: ٥ .

(٣) فصلت: من الآية: ٥٣ .

تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ

مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (١) ، وقد تشير الآيات الكريمة إلى الناحية العلمية ،

كقوله ﷺ : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ ﴾ (٢)

وقد يتحاشى القرآن الكريم أن يمعن في طريق الجدل الفلسفي ، والسبب

في ذلك أن القرآن الكريم هو كلام الله سبحانه وتعالى وموجه للناس

عامة لاجل فلاحهم في الدنيا والآخرة ، وهو مقدس ومنزه عن الخطأ

والنقصان ، وكان الصحابة (رضى الله عنهم) يتحاشون شرح الآيات

القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص (١) ، وعندما سأل الإمام مالك

(رحمه الله) عن الكيفية التي استوى الله تعالى بها على العرش، فقال

: (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ،

والسؤال عنه بدعة) (٢).

وذهب ابن رشد إلى أن الفلسفة تقودنا إلى معرفة الله تعالى، وهذه

المعرفة واجبة بالشرع ، لذلك أباح الدين الاسلامي النظر الفلسفي

(١) الإسراء: ٨٥ .

(٢) البقرة: من الآية: ١٨٩ .

(١) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، أبو ريان، ص ٥٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ وما بعدها.

ودعا الانسان إلى التفكير في مخلوقات الله من أجل معرفة الخالق ﷻ،

يقول الله ﷻ: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١) ، وهذا نص على

وجوب استعمال القياس العقلي فحسب ، أو القياس العقلي والشرعي معاً ،
فوجب إذاً ان ننظر في الموجودات بحب القياس العقلي ، ومن ثم يصبح فعل
الفلسفة حاجة تفرها الشريعة.^(٢) ، فهل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس
القرآن الكريم مع الالتجاء إلى التأويل الرمزي للنصوص الدينية، وجعل تلك
النصوص لها ظاهراً وباطناً ؟ هناك انجاهين لهذا : الاول : استعمل
المتكلمون واصحاب الفرق لاسيما الباطنية وكذلك الفلاسفة والصوفية منهج
التأويل ، والثاني: لم يستند المسلمون إلى القرآن الكريم في إقامة فلسفتهم ،
ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، وعاشوا على قدر الامكان في
جوهم الفلسفي ، الذي يستند إلى تقديرهم الدين ، وعدم التعارض مع الآيات
القرآنية ، أو مع المسلمات العقدية للاسلام^(١) .

المطلب الثاني : نظرية وجوب الفلسفة

(١) الحشر: من الآية: ٢.

(٢) ينظر: فصل المقال ، ابن رشد ، ص ٦٥ وما بعدها

(١) ينظر: التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ، د. مصطفى ذياب عبد، مجلة

الآداب ، ملحق العدد/١٢٢ ، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م، ص ٥٣١ وما بعدها.

تراوحت المواقف الإسلامية من الفلسفة بين القبول والرفض، وكانت الفلسفة اليونانية التي دخلت الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر من أكثر منتجات الحضارة الإنسانية التي كثر الجدل حولها داخل الحضارة الإسلامية بشكل عام، وفي أوساط العلماء والنخبة الإسلامية المثقفة بشكل خاص. (١) .

يتساءل ابن رشد، من وجهة النظر الشرعية، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (١) وهذا نص بالحث على النظر

(١) ينظر: الفلسفة العربية عبر التاريخ، رمزي نجار، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/ ١، ١٩٧٧م، ص ٢٧٩-٢٨١، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، حربي عباس عطيتو، فوزه محمد عبيدان، بيروت - لبنان، ط/ ١، ٢٠٠٣م، ص ١٣٩ وما بعدها. (١) الأعراف: ١٨٥ .

في جميع الموجودات، ومثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

﴿^(١)﴾، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي

والشرعي معاً. وممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به، إبراهيم

عليه السلام. فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ ^(٢) فإن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً

أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على

الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل

على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم

كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار

الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم أما

واجب بالشرع، وأما مندوب اليه. ^(١)

(١) الحشر: من الآية: ٢.

(٢) الأنعام: ٧٥.

(١) ينظر فصل المقال، ابن رشد، ص ٢٢ وما بعدها.

أخذت الطبيعة حيزاً كبيراً في نقاشات الفلاسفة، ومثلت الفلسفة الطبيعية أحد أبرز علوم الفلسفة. ومن جملة ذلك رد أبو بكر الرازي على من زعم أن أرسطو طاليس ومن قسّر كتبه في المقالة الثانية من السماع الطبيعي أنّ الطبيعة لا تحتاج دليل لظهورها. فقد زعم عدد من الفلاسفة أنّ الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثّة في العالم الموجبة للأفعال. كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه، فيعلم أنه لولا قوَى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها توجد فيها. وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النموّ فأما قولهم انهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصحّ لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه. ولو كان حقّاً لإقرار من أقرّ به لكان فاسداً باطلاً لامتناع من امتنع منه، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حالٍ وباطلاً حقاً في حال وهذا محالٌ. ويقال لهم لمّ زعمتم أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء وما رأيتم إن قال خصماؤكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما

لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل (١).

وبالنسبة لماهية الموجودات، يرى ابن رشد أن تلازم الحركة والزمان صحيح. وأن الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان. لأنه لا يمتنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة. ولا بد أن يقترن الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عند العدم، كما هو الحال في سائر الأضداد (٢).

لكن رأي ابن رشد في أن الفلسفة واجبة بالشرع لا ينسجم مع الاتجاه العام عند الفقهاء المسلمين في نقد المنهج الفلسفي، لا بل وتحريم الاشتغال بالفلسفة.

فقد ذهب ابن الصلاح أن الفلسفة مادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه

(١) ينظر : رسائل فلسفية، محمد بن زكريا أبو بكر، الرازي (المتوفى: ٥٣١٣هـ): ، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/٥، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ١١٦.

(٢) ينظر : تهافت التهافت ، ابن رشد، ص ١٥٠ وما بعدها.

الخدلان والحرمان، واستحوذ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ، وَأَيُّ فَنٍ أَخْزَى مِنْ فَنٍ
يَعْمِي صَاحِبَهُ أَظْلَمَ قَلْبُهُ عَن نَّبْوَةِ نَبِيِّنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَعَ
انتشار آيَاتِهِ الْمُسْتَبِينَةِ وَمُعْجَزَاتِهِ. أَمَّا الْمُنْطِقُ فَهُوَ مَدْخَلُ الْفَلْسَفَةِ
وَمَدْخَلُ الشَّرِّ شَرٌّ وَلَيْسَ الْإِسْتِغَالُ بِتَعْلِيمِهِ وَتَعْلَمُهُ مِمَّا أَبَاحَهُ الشَّارِعُ وَلَا
اسْتَبَاحَهُ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَالْأَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالسَّلَفِ
الصَّالِحِينَ وَسَائِرٍ مِنْ يَقْتَدِي بِهِ مِنْ أَعْلَامِ الْمُسْلِمِينَ (١).
وذهب ابن الصلاح أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث
الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشرة والأمور المستحدثة وليس
بالأحكام الشرعية، فالافتقار إلى المنطق أصلاً وما يزعمه المنطقي
للمنطق من أمر الحد والبرهان قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم
والسبيل الأسلم، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق
والدقائق علماءها حيث لا منطلق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه
يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان

(١) ينظر: فتاوى ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين
المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر،
مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط/١، ١٤٠٧ هـ، ص ص ٢٠٩ وما
بعدها.

ومكر به، فالواجب على السلطان أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لتخدم نارهم وتنمحي آثارها وآثارهم يسر الله ذلك وعجله ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه وإلزامه^(١). وهذا يعني أنه لا يوجد اتفاق بين العلماء المسلمين على ما ذهب إليه ابن رشد في أن الفلسفة واجبة شرعاً، ويبقى رأيه في هذا الخصوص رأياً اجتهادياً. على أن لا ننسى أيضاً أن ابن رشد فقيه كبير، وله إنجازات كبيرة في مجال الفقه الإسلامي، وهذا ما يفسح المجال لتقييم ابن رشد في وجوب الفلسفة بالشرع على أنه يصدر من عالم كبير في الفقه وله اجتهاداته في هذا الباب^(١).

(١) ينظر: المصدر السابق ، ص ٢١٠ وما بعدها.

(١) الاجتهاد الفقهي لابن رشد إذ يقول في مقدمة كتابه: (فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبية على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي

لذلك يرى ابن رشد أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ، كان المغزى الذي أرادوه في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، ولذلك فإن من نهى الناس عن النظر في كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى

وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَيْهَا، أَوْ اِسْتَهَرَ الْخِلَافُ فِيهَا بَيْنَ الْفُقَهَاءِ الْإِسْلَامِيِّينَ مِنْ لَدُنِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - إِلَى أَنْ فَشَا التَّقْلِيدُ، ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)،: دار الحديث - القاهرة، (د.ط) : ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م، ٩ / ١، وقد دافع الدكتور محمود قاسم عن ابن رشد في كتابه: "ابن رشد: الفيلسوف المفترى عليه"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط، د.ت) وينظر: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/٢، ٢٠٠٠ م، ص ١٢١ وما بعدها، وللتوسع في علاقة ابن رشد بالعلوم الإسلامية، ينظر: ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، د. حمادي العبيدي، دار الفكر العربي، بيروت، ط/١، ١٩٩١ م.

معرفة الله، وباب النظر، المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى (١).

والسؤال المهم هنا: هل البحث في كتب الفلاسفة القدماء (أي اليونان) كما ذهب ابن رشد يؤدي إلى معرفة الله؟ أي إذا أراد إنسان أن يعرف الله سبحانه فما الذي ستقدم له كتب الفلاسفة اليونان القدماء من المعرفة بالله؟

الجواب على هذا السؤال يقضي بأن نسأل السؤال الأهم: هل كان اليونان يعرفون الله سبحانه وتعالى أصلاً؟ أي بمعنى هل كانوا يعبدون الله سبحانه ويوحدونه على طريقة المسلمين لكي يتسنى لمن يريد معرفة الله سبحانه وتعالى أن ينظر في كتبهم؟

وفقاً لابن تيمية فقد كانت اليونان والروم مشركين، يعبدون الشمس والقمر والكواكب ويبنون لها هياكل في الأرض ويصرون لها أصناماً يجعلون لها طلاس من جنس شرك النمرود بن كنعان وقومه الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل صلوات الله عليه. وبقي هذا الشرك في بلاد الشرق، فكانوا يصنعون الأصنام على صورة النمرود ويكون الصنم كبيراً جداً ويعلقون السبح في أعناقهم ويسبحون باسم النمرود ويشتمون

(١) ينظر فصل المقال ، ابن رشد ، ص ٢٨ وما بعدها

إبراهيم الخليل عليه السلام. ويؤكد ابن تيمية أن أرسطو وأصحابه كانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب، وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح عليه السلام فيهم، وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تؤرخ له اليهود والنصارى التاريخ الرومي وكان قد ذهب إلى ارض الفرس واستولى عليها. وطائفة من الناس تظن أنه كان وزير الاسكندر ذي القرنين المذكور في القران وهذا جهل فان ذا القرنين كان مقدما على أرسطو بمدة عظيمة وكان مسلما يعبد الله وحده لم يكن مشركاً بخلاف المقدوني، وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب وبنى سد يأجوج ومأجوج، كما ذكر الله في كتابه الكريم، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا ولا وصل إلى السد. وآخر ملوكهم كان بطليموس صاحب المجسطي وبعده صاروا نصارى^(١).

(١) الرد على المنطقيين، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ):
، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص ٢٨٣ وما بعدها.

ولذلك، يبين ابن تيمية، أن مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان، بل الحكمة: وهو الاسم الذي يجمع بين العلم والعمل، وسئل مالك عن الحكمة؟ فقال: (هي معرفة الدين والعمل به)، قال ابن قتيبة وغيره: (الحكمة عند العرب العلم والعمل به).

المطلب الثالث: ضرورة التأويل وأهم قواعده

إن الجهود الفلسفية التي قدمها ابن رشد للتوفيق بين النص الديني والعمل الفلسفي، تعد من أهم ما أنجزه هذا الفيلسوف الإسلامي، فمنذ انطلاق أفكاره الفلسفية مثلت معالم بارزة في تطور الفكر الإسلامي، خاصة ما أشادت به نظريته التوفيقية الملحة على جواز التأويل.

أولاً: مفهوم التأويل عند ابن رشد

قال: التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية^(١)،

وما نستشفه من هذا التعريف هو مدى إلحاح الفيلسوف الأندلسي على

^(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مقدمة تحليلية وشروح الدكتور

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٨م، ص ٦

وما بعدها.

جواز التأويل في الشريعة وذلك لكونها أي الشريعة لها ظاهر و باطن، فالظاهر هو ما يبدو لنا واضح بذاته دون أن نلجأ إلى تفسير أو شرح لآيات الكتاب الحكيم أي قراءة ظاهر الآيات قراءة سطحية توحى لنا بالفهم، أما الباطن فهو ما يحتاج للشرح أكثر و الغور في أعماق الألفاظ لتفادي الوقوع في المتشابهات من الآيات لقوله تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (١) ،

فلا تؤخذ هذه الآية على ظاهرها، وإنما على باطنها وهذا ما يؤدي إلى جواز التأويل فيها فيد الله "المقصود بها عظمة الله ﷻ ورفعته وعلو مكانته فوق جميع خلقه. وبما أن للشرع آيات في الكتاب الحكيم تحتاج للاجتهاد فيها بالتأويل، فإن دل ذلك فإنما يدل على ضرورة إعمال العقل والذي هو من عمل الفلسفة أيضا، وعليه يرى ابن رشد أنه إذا كانت هذه الشريعة تدعو حقا إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق عن طريق العقل كقوله تعالى: ﴿ فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ (١) فهذه

(١) الفتح: من الآية: ١٠ .

(١) الحشر: ٢ .

الآية تدعو إلى النظر بالقياس العقلي الذي قسمه ابن رشد إلى ثلاث أنواع من الأقيسة :

١. القياس البرهاني: فهو الذي يقوم على مقدمات يقينية ويرتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل، وهو الذي يكون ذا نتيجة يقينية وهو القياس الفلسفي الحقيقي.

القياس الجدلي: فهو الذي يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأغلبية، أو جميع الحكماء وتكون نتيجته محتملة وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني ولا يصلح إلا أن يكون آلة للتحري أو الجدل أو المناظرة.

القياس الخطابي: وهو الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية فهو قياس عاطفي أكثر مما هو قياس عقلي يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإقناع، وهذه التقسيمات تقابلها ثلاث فئات من البشر صنفها

ابن رشد :

١. لبرهانيون: وهم الخاصة أي هم الفلاسفة ذوي الأدلة الصحيحة.
٢. الجدليون: وهم المتكلمون.

٣. الخطابيون: وهم الجمهور أو العامة ذوي العقول المحدودة والفطر
الناقصة (١).

وبهذا يكون الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات، وهو
الطريق نفسه الذي اتخذته الفلسفة للبرهنة على وجود الله ﷻ

فالشرع إذا قد أوجب النظر في الفلسفة (٢) ، لقوله تعالى: ﴿

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ

أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١﴾ ، وهذا دليل على الشريعة الكاملة التي

لم تقتصر على صنف معين من الناس بل شملت الإنسانية

جمعاء ، فغاية الشريعة حسب ابن رشد هي تدبير الناس بما هم

ناس بمعنى أنها تصبو لسعادة كل الناس، والحكمة غايتها إسعاد

(١) ينظر: ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، حسام محي الدين الألويسي، دار الخلود

للتراث ، القاهرة، ط/١ ، ، ٢٠٠ ، ص. ١١٢.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، كامل محمود، دار الفكر اللبناني بيروت ، ط/١،

١٩٩٠، ص. ٢٤٥.

(١) النحل: ١٢٥ .

بعض الناس لكونها تعتمد طريقا برهانيا يختص به أهل البرهان دون غيرهم، وبما أن الناس مختلفون في فطرتهم ومتفاوتون في طرق فهمهم للأمورهم على ثلاث أصناف كما أشرنا أعلاه_أهل البرهان وأهل الجدل وأهل الخطاب_ فمن الضروري أن تعتمد الشريعة طرقا متعددة تتناسب مع مستوى عقولهم فمن كان من أهل البرهان فان التصديق لا يحصل له إلا بالبرهان، ومن كان من أهل الموعظة فان التصديق لا يحصل له إلا بها، ومن كان من أهل الجدل فيحصل له ذلك إلا بالجدل، وما يتضح لنا أيضا أن الشريعة تستند إلى التأويل لتوضيح مقاصدها لجميع الفئات البشرية ذوي العقول المتفاوتة في الفهم، كما تدعو إلى النظر البرهاني العقلي لمعرفة الحق حيث تتم به سعادة بعض الناس، وهذا بالذات هو طريق الحكمة وغايتها، لذلك أقر ابن رشد بأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له^(١)، وعليه فإن الدين هو الحق لكونه ذا مصدر سماوي إلهي والفلسفة هي البحث عن الحق أي

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، كامل محمود، ص ٢٤٨.

البحث في العلل البعيدة العلة الاولى للعالم وهي المحرك الذي لايتحرك وهو الله ﷻ.

وبناء على ذلك فإن الفلسفة والدين ليسا متضادان بل متوافقان ومتصلان ، ووسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازي ، والتأويل هو وسيلة يلجأ إليها المفكر عندما يجد تعارضا بين نص ديني وحقيقة عقلية فيحاول أن يفسر النص ويؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذي أعطاه له والحقيقة العقلية التي سبق له التوصل إليها مع مراعاة عدم تحريف المعنى اللفظي (١) .

ان إقرارا ابن رشد على موافقة الفلسفة للدين، وموافقة الدين للفلسفة فإنه إذا كان في القرآن والحديث أقوال تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم أن الفلسفة تضاد الشرع فإن ذلك ما هو إلا بظاهر يقبل التأويل ،ولهذا فقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تؤخذ ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها لأن فيها ما يحتاج للتأويل والتعليل، وسبب ورود الشرع فيه ظاهر وباطن هو إختلاف الناس وتباين قدراتهم

(١) ينظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى،: زينب محمود الخصري، دار الثقافة للنشر و التوزيع،القاهرة،،ط/١، ١٩٨٣ ، ص.١٢٦.

العقلية في الفهم وتباعد قرائحهم في التصديق، وعليه فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان^(١) وفي حقيقة الأمر فإنه رغم اختلاف المعنيين (الظاهر

والباطن) إلا أنهما في الحقيقة معنى واحد فلسفي إن خالفه الظاهر رد إليه بالتأويل والا بقي على حاله غير مؤول.

فالشرع إذا جاء متما للعقل، والوحي يزيد على الحقيقة الفلسفية ببعض الأوصاف والرموز التي تتوافق مع عقول البشرية جمعاء وتحثهم على العمل الصالح لكونه كلام الله ﷻ المنزل على رسوله ﷺ في رسالة

التبشير لكافة الناس لقوله تعالى ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(١)

وقوله ﷻ: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا

فِيهِ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢) أي أن الوحي كلام

موزون منزل من عند الله تعالى إلى

(١) ينظر : المرجع السابق، ص ١٢٧.

(١) النجم: ٤ .

(٢) النحل: ٦٤ .

عبد المصطفى محمد ﷺ بواسطة جبريل ﷺ لكافة الناس وهذا ما جعله
يمتاز عن الحقيقة الفلسفية بالثبات والمطلقة

وهكذا كان الوحي متما لعجز العقل في الناحية العلمية فنجد بعض
المعاني الدالة عليه فمعنى الملائكة في الشرع يطلق عليها باسم جنود
الرحمان وهي مخلوقات من نو، ومعنى الجنة والنار والثواب والعقاب
هي المعرفة العقلية في العالم الآخر في شكلها الخاص إيجابا أو سلبا
أي يوم الحساب إما جنة وأما

نار ومعنى الخلق من العدم هو الفيض الضروري أي أنه لا بد
للموجودات من واجد أوجدها ألا وهو الله ﷻ واجب الوجود الذي تفيض
عنه جميع الموجودات ، وعليه يرى ابن رشد أن النظر البرهاني لا
يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فبعدما عرف التأويل بأنه إخراج
دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة

المجازية يقول: (ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه
ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي
ويقرر أن المسلمين مجمعون على ضرورة التأويل لبعض ألفاظ الشرع
على أحكامهم في هذه الألفاظ أو المواضع التي تؤول أو لا تؤول^(١))

(١) : ينظر: ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، حسام محي الدين الألويسي، ص ١٢١.

أي أن ابن رشد لا يجد هناك تعارض
بين النظر العقلي القائم على الحجة والبرهان، الشرع و كل ما ورد فيه
من أقاويل صحيحة ومأثورة، وأن التأويل هو الوسيط بينهما وعليه
اشترط شروط في التأويل، فإذا كان الشرع قد حثنا على معرفة الله
تعالى و سائر موجوداته بالبرهان، فإنه من الضروري لمن أراد ذلك _أي
التعرف على الله عز وجل_ التعرف على أنواع البراهين و شروطها و التعرف
على القياس المطلق و أنواعه و منه قياس و ما منه ليس بقياس،
ومنه يجب على المؤمن بالشرع الذي يريد النظر في الموجودات أن
يتعرف قبل النظر على هذه الأشياء أولا التي تنزل من النظر منزلة
الآلات من العمل، أي أنها أداة أساسية في النظر مثلها مثل الآلات
الضرورية للعمل، فالفقيه إذا يستنبط من الأمر بالتفقه بالأحكام وجوب
معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها لكي يتم له التفقه في الشرع،
فعلى العارف أيضا أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات ،
وجوب معرفة القياس العقلي و أنواعه، وقس على ذلك أنه إذا تقرر
بالشرع وجوب النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في
القياس الفقهي، فواضح أنه إن لم يتقدم من قبلنا أحد بالفحص عن
القياس العقلي و أنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، و أن

يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، ولذلك دعا ابن رشد إلى وجوب النظر في كتب القدماء و الأولين . لأنه إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله الأولون ممن تقدمون في ذلك . وعليه فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزاهم في كتبهم و مقصدهم هو القصد الذي حثنا الشرع عليه أي إذا توافقت مضامين كتبهم مع ما ورد في الشرع و لم تخالفه فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به و شكرناهم وأثنينا لهم عليه و ما كان منها مخالف للحق نبهنا عليه و حذرنا منهم و عذرناهم على رفضه^(١) .

وعليه يلاحظ أن التأويل العقلي الذي يدعو إليه ابن رشد لا يناهض المعنى الظاهر، بل يزيده وضوحا ويكشف عن المعاني الكامنة وراء النص : "إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على

(١) ينظر: ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط/١، ١٩٩٧ ص ٢٧٠-٢٧٢.

ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل في المؤول منها من غير المؤول^(١)

ثانياً : قواعد التأويل

عمد ابن رشد إلى وضع قواعد للتأويل ليكون مقبولاً ويوافق عليه الجميع ولا ينتابه رفضاً ولا تعطيل، ورأى أن لا يترك الأمر فوضى، فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص ويذيع من التأويل ما يريد ولمن يريد ومن هذه القواعد التي وضعها تتلخص حسب المعاني الموجودة في الشرع إلى خمسة أصناف:

١. أن يكون المعنى الظاهر من النص هو لمراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعاً.

٢. أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، أي أن لا نأخذ بظاهر النص إنما بباطنه وبحقيقته الموجودة وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم، ولا يصرح به لسواهم.

(١) ينظر: ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، ص ٢٧٣ وما بعدها.

٣. أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا أيضا لمعنى آخر خفي
ويتبين أنه مثال، وهذا الصنف لا يؤخذ بظاهره ، بل لابد من
تأويله والتصريح به للجميع.

٤. أن يكون المعنى الظاهر مثالا ويعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه
مثال، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم
خاصة.

٥. أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي ولكن لا يتبين
أنه مثال إلا بعلم بعيد وهذا الصنف إلا حفظ للشرع أن لا
يتعرف لتأويله. (١)

وبعد هذا التقسيم نجد فيلسوف قرطبة يصر على من لم تتميز له
هذه المواضع كالمتصوفة (٢)، ولا تميز له هذا الصنف من الناس
الذين يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر في الدين ووجدت

(١) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ٢٠٥ - ٢٠٨.

(٢) أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية، وظهر التصوف منذ فجر
الإسلام ولا يزال قائما حتى أيامنا هذه، من ميزاته التخلي عن العالم والزهد فيه والتعويل
عن "الكشف" و " الذوق" و"المعرفة" الباطنية "والتطلع للاتصال المباشر بالله ﷻ ينظر:
الفلسفة العربية الإسلامية، آرثور سعديف وتوفيق سلوم ، دار الفارابي ط/١، ٢٠٠٠،
ص. ٢٧٥.

فرق بين المسلمين تكفر بعضها البعض وهذا كله يعد جهل بمقاصد الشرع وتعد على الشريعة نفسها. ولتفادي هذا رأى ابن رشد أن لا نصرح بالتأويل وخاصة البرهانية لغير أهلها (أي أهل البرهان) وأن لا نثبت هذه التأويل في الكتب الخطابية والجدلية لكونها موضوعة للعامة وأمثالهم من أهل الجدل، وما هذا إلا تحرزا وتحصينا لتجنب النتائج السيئة والانزياح عن زرع العداوة بين الشريعة والفلسفة^(١) لذا تحصن ابن رشد بقاعدة الإجماع الشرعية التي لا تنكرها ظاهرية الموحدين من جهة، وبالنص القرآني من جهة أخرى لتبرير دعوته وهو بذلك طبق القاعدة الفقهية للإجماع التي تستند على نص أو قياس ليصبح الحكم في مخالفته محرما مع عدم العلم به ويقطع بحكمه وإن كان طنياً^(١) وهذا ما دفع ابن رشد لعقنة النص الديني واخضاعه لمعايير عقلانية للحكم عليه. وبهذا

(١) ينظر: بين الدين والفلسفة (في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)، محمد يوسف موسى، دار المعارف، مصر، ط/٢، ١٩٦٨، ص ٩٧-٩٩.

(١) ينظر: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد، عصمت نصار، دار العلم، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٥٠.

نجده ربط بين الدين والعقل من خلال عملية التأويل وفقا
لضوابط ومحددات متفق عليها بالجماعة.

وبناء على ما سبق فإن العلاقة بين الفلسفة والدين وثيقة جدا
والقواسم المشتركة بينهما كثيرة لكون الدين يرتبط بالفلسفة ارتباطا
مباشرا ويتضمن قضايا فلسفية عديدة ، والفلسفة تشارك الدين في
الاهتمام بالروح لكونها تتضمن مسلمات دينية تنتمي في الحقيقة
المطلقة للدين، حيث ساهمت في عقلته، وعليه فإن النظرية
التوفيقية سيطرت سيطرة شاملة على الفكر الإسلامي بصفة
خاصة، وذاع سيطها إلى أواسط الفكر الغربي.

المبحث الرابع: نظرية المعرفة عند ابن رشد و :نقد نظرية الفيض
لقد اعتبر ابن رشد إن الحواس هي مصدر الإدراك ، وليس في النفس
أوليات فطرية كما ادعى ابن سينا ولا فيها ادعى ، أفلاطون،^(١) وفرق
بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي وبين إن العقل وحده يدرك الكلي^(١)

^(١) ينظر: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، فاطمة بدوي

منشورات جورس- برس ، ص.٢٦.

(١)

ويرى إن العقل يستمد المعرفة من العالم المادي وهذا العالم له قوانينه ،
والعقل الذي يدرك العالم وقوانينه هو صورة لهذه القوانين ، فعندما
يتلقى الصور الخارجية التي تنقلها الحواس تصبح مادة لتفكيره
ويحصل على المعرفة التي تكون قد جاءت نتيجة الحس والعقل معاً).

(٢)

وتفسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئه من الحواس إلى المخيلة
إلى العقل في مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع ، وكل مرتبه فيها
أعلى واشرف في الوجود والمعرفة ، ولإخلاف بين ابن رشد وفلاسفة
المسلمين في مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هي عملية تنتقل بها
الصورة المحسوسة إلى المعقول ، ذلك أنهم أخذوها من أرسطو ، ولكن
الإخلاف بينه وبين مدرسة الإشراق في مصدر الصور العقلية وطريق
حصول العقل الإنساني عليها ، بينما كان مصدر هذه الصور عقلاً

(١) ينظر: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، عبد الشمالي ، دار صادر
- بيروت ، ١٩٧٩م ، ص.٥٢.

(٢) ينظر: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، فاطمة بدوي،
ص.٢٦.

مفارقا خارجا عن النفس الإنسانية بطريق الإشراف أو الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنساني عند مدرسة الإشراف^(١). وطرح الجديد هو لقد ربط ابن رشد المعرفة بالواقع واسند المعرفة إلى العقل الإنساني الذي يستوحيها مباشرة من العالم الخارجي ، ولقد سبق ابن رشد إعلام الفكر الغربي بفكرة النقدي الواقعي العقلاني^(٢)

المطلب الأول :الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعال

يوضح ابن رشد طريقته للارتقاء والسمو مستخدما النظام التسلسلي في عملية تدرج العقل من الصور الهيولانية إلى الصور الروحانية التي تنسب إلى المخيلة والتي تتوسط بين الصور الهيولانية والمعقولات ، أي الاتصال بالعقل الفعال بواسطة المعقولات وبهذا تتحقق السعادة^(١).

(١) ينظر: نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، سامي محمود ابراهيم ، اطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة بغداد -كلية الآداب- قسم فلسفة ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م ، ص.٢٠٦.

(٢) ينظر: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، فاطمة بدوي، ص.٢٦.

(١) لقد ميز ابن رشد كأرسطو بين العقل الفعال والعقل المنفعل فالأول يتجرد عن كل اتصال بالهيولى ، والثاني خاص بالأشخاص وقابل للفناء كسائر القوى النفسية المتغيرة والمعرفة لا تدرك إلا باشتراك العقليين فالعقل المنفعل يسعى للاتصال بالعقل الفعال كما تستلزم القوة الفعل وكما تحتاج الهيولى للصورة، ومتى تم الاتصال أدرك الإنسان معرفة الأشياء وفهمها بالحالة التي هي عليها (٢)

والشيء الجديد الذي إضافة ابن رشد إلى نظرية المعرفة الأرسطية فليس إلا نظريته الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة اسم (نظرية الاتصال بالعقل الفعال) أو (اسم نظرية العقل الهولاني بالعقل الفعال) إن هاتين النظريتين ليستا في الحقيقة إلا مظهرين مختلفين للحل الذي وجده فيلسوف قرطبة لمشكلة تركها أرسطو دون إن يعطي لها جوابا ، وتلك المشكلة هي كيف يمكن إن يصبح العقل المادي أو

(١) ينظر: نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، سامي محمود ابراهيم، ص ٢١١.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن ، حنا اسعد فهمي، تحقيق وتقديم : عقبة زيدان ، نور للدراسات والنشر والترجمة ، دمشق - سوريا ، ٢٠٠٩م ، ص ١٧٥.

الهيولاني عقل بالفعل ؟.

وضح ابن رشد هذه المسألة بصفة نهائية ، من خلال قوله أن العقل الهيولاني خالد ولا يقبل الفساد ، لأنه ليس إلا أحد مظاهر النفس ، وهي ذات مفارقة ، والعقل الفعال هو مظهر آخر من مظاهر هذه الذات نفسها ، وشانها في ذلك شان العقل الهيولاني. إن نظرية الاتصال بالعقل الفعال تعبر في نظر ابن رشد عن معنى آخر يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون ، فان هذه النظرية في نظر الفلاسفة على أنها نوع من التصوف العقلي لدى هذا الفيلسوف ، وإنما هي في حقيقة الأمر إلا نظرية تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل ، وإلا نظرية المثالية في الحدس العقلي الذي تستطيع النفس الوصول إليه عندما تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن ، وفي هذه المرحلة الأخيرة تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أي ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده^(١).

إن مسألة الاتصال عند ابن رشد تقوم على ثلاثة أمور :

(١) ينظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ،

محمود قاسم ، الانجلو المصرية ص ١١-١٣.

الأول: أن القوة الطبيعية في العقل الهولاني يجب إن تتعلق بالمتخيلة عند الإنسان.

الثاني : كمال العقل بالفعل يتوقف على الجهد النظري الذي يتم عن طريق العلم.

الثالث : وجود الامتزاج الذي يختلف سرعته بالصورة المجردة التي من شأنها إن تصير ما بالقوة إلى ما بالفعل ،^(١) ويوضح ابن رشد العقول إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول :العقل الهولاني أو العقل المادي : وهو مرتبة بين العقل الفعال والعقل المنفعل ، وهو ما يسمى بعقل النوع الإنساني^(٢) ، وهو عقل بالقوة ، بمعنى إن المعقولات توجد فيه بالقوة وأنه مجرد ومستعد لإدراك الصورة العقلية ، ولا تخرج المعقولات الموجودة فيه بالقوة من القوة إلى الفعل إلا بواسطة العقل الفعال ، وعندئذ يترقى العقل الهولاني ويصير عقلاً بالملكة^(٣).

(١) ينظر: نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، سامي محمود ابراهيم، ص ٣١٣.

(٢) ينظر : دراسات فلسفية ، حميد خلف السعيدي ، منشورات دار أبجد - بغداد -

شارع المتنبي ، ٢٠٠٦ ، ص.١٢٣.

(٣) ينظر: ابن رشد ، ساهر رافع ، سلسلة فلاسفة العرب ، دار المشرق النشر والتوزيع

، ط/١ ، ٢٠١١م ، ص.٥١.

النوع الثاني :العقل بالملكة أو العقل بالفعل : وهو العقل الفردي البشري ، وهو متصل بالمادة والحواس ويختلف باختلاف الأفراد ويفنى بفناء الجسد^(١) ،وهو العقل المادي بعد إن ارتقى وأدرك المعاني العقلية ، ومن ثم أصبحت المعقولات فيه معقوله بالفعل ، وانه لم يعقل المعقولات وحسب ، بل يستطيع يعقل ذاته ، ومن ثم يصبح متصلا بالعقل الفعال^(٢) .

النوع الثالث : العقل الفعال أو العقل المستفاد : يرى أرسطو أن العقل الفعال فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس أم لا^(٣).

ويذهب ابن رشد إن هذا العقل غير متصل بالمادة ، ولا قابل للامتزاج بها وهو عقل جوهر أزلي^(١) ،والعقل الفعال له فعلان : احدهما من حيث هو جوهر مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهولاني اعني تصبح المعقولات التي فيه

(١) ينظر: دراسات فلسفية ، السعيدى ، ص.١٢٣.

(٢) ينظر: ابن رشد ، ساهر رافع ، ص٥٠ وما بعدها.

(٣) ينظر: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، زينب محمود الخضري ، دار

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ، ٢٠٠٧م ، ص.٢٣٥.

(١) ينظر: دراسات فلسفية ، السعيدى ، ص.١٢٣.

من القوة إلى الفعل ، وهذا العقل اعني الفعال هو متصل بالإنسان هو كالصورة له ، والعقل الفعال فعلاّن إذن من جهة يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة وفي هذه الحالة هو ومعقولاته شيئاً واحدة ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهولاني اتصال الصورة بالمادة فيحول هذا العقل الهولاني إلى الفعل، والصورة دائماً واحدة كلية وخالدة أزلية عند كل المشائين ،^(١) وإما الأسس المشائية التي اخذ بها أبو الوليد فإنها تتلخص بما يلي:

١. القول بثنائية الوجود .
٢. القول بعلّة الفاعلة والغائية .
٣. اعتبار الأسباب مكملّة لطبيعة الوجود .
٤. طريقة البحث الاستقرائي .
٥. موضع الإلهيات .
٦. القول بقدّم المادة والزمان والحركة .

^(١) ينظر: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، زينب الخضري ، ص. ٢٣٥.

٧. القول بان السعادة الإنسانية مقصورة على فئة دون أخرى.
ومن أهم الأمور التي انفصل بها عن المعلم الأول فهي عديدة
ومن أهمها :

١. افتراض عالم للصور قائم بذاته .

٢. نظرية عقول الدوائر الكائنة بين المحرك الأول وعالم ما تحت
القمر .

٣. بعض الآراء الاجتماعية .

٤. محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة.

وقسم ابن رشد الفرق الكلامية إلى أربعة فرق :

١. الحشوية وهي الفرقة التي تمسكت بالظاهر ، ودعت إن طرق

معرفة وجود الله ﷻ هو السمع لا العقل ، وهذه الفرقة

الضالة مقصرة عن مقصود الشرع ، لان الشرع إنما حث الناس

على معرفة الخالق بأدلة عقلية منصوص عليها ، وهي

باطلة لان القرآن حث الناس على التفكير بالعقل ، (١) قال ﷻ :

﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ

(١) ينظر : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، عبد الحلو ، منشورات دار الشرق الجديد

- بيروت ، ط/١ ، ١٩٦٠م ، ص ٦٣-٧٠.

شَيْءٍ وَأَنَّ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ

يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ .

٢. الأشعرية : وهي التي مزجت العقل بالدين ، وبراهينهم فاسدة

أصلاً لأنها ليست في متناول الجمهور ولا هي مع هذا برهانيه فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور ، وابن رشد لم يسلم مع الأشعرية بهذا البرهان لان أسسه تناقض الأسس الطبيعية التي وضعها أرسطو واعتنقها أبو الوليد ، وقول الأشاعرة بنظرية جوهر الفرد أي الذرة باطل ، لأنه يقودهم إلى المزج بين شيئين هما الكمية المتصلة والمنفصلة.

٣. المعتزلة : لم يطلع أبو الوليد على آرائهم اطلاقاً كافياً ، ولم

يصل من كتبهم شيئاً يذكر ، ويذكر إن أدلتهم لا تختلف كثيراً عن أدلة الأشاعرة.

الباطنية : ويعني بها الصوفية التي أنكرت على العقل مقدرته على

معرفة الحقيقة عن طريق النظر وقالت بالعمل فقط ٧٢. (١)

(١) الأعراف: ١٨٥ .

(١) ينظر : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، عبد الحلو، ص ٧١-٧٤.

المطلب الثاني :نقد نظرية الفيض:

قد لا نجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض ، أكثر من نقد فيلسوف قرطبة ، والواقع إن ابن رشد كان حريصاً على نقد آراء الفلاسفة الذين قالوا بصدور العالم عن الله ﷻ بطريق الفيض ، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا (١) ، ويذهب ابن رشد إلى أن قولهم بان الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، ويناقض قولهم أن الذي صدر عنه الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحداً ، إلا أن يقولوا أن الكثرة التي في معلول الأول ، وكل واحد منها أول ، وهذا يؤدي بهم إلى القول بان الأوائل كثيرة (١) .

وكان الهدف ابن رشد من ذلك الرجوع إلى مذهب أستاذه أرسطو ، بالإضافة لا يجد مبرراً عقلياً يؤدي إلى القول بالفيض وابن رشد يبدأ بتحديد مشكلة قبل حلها (٢) ولم يعتمد على المبدأ الشهير الذي حل به

(١) ينظر: النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ، عاطف العراقي ، دار المعارف ،

القاهرة، ط/٤، ١٩٨٤م ، ص. ٢٠١.

(١) ينظر: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي ، دار المعارف ، القاهرة،

ط/٢، ١٩٨٤م ، ص. ٢٢٠ .

(٢) ينظر: النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ، عاطف العراقي، ص ٢٠١.

بقية المشائين العرب مشكلة العلاقة بين الله ﷻ والإنسان والعلاقة بين الواحد والمتعدد ونقصد به تلك القضية القائلة بان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١)، أي إن الموجودات أو المحسوسات لم توجد نتيجة خلق من العدم وإنما وجدت نتيجة فيض تلقائي ، وان هذه الموجودات الفائضة تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله أو بعدها عنه ، فالموجودات القريبة من الله ﷻ هي الموجودات الروحية ، أو هي تلك يطلق عليها عالم ما فوق القمر ، وهذه الموجودات تشمل الهيولى والصورة والنفس الإنسانية والعقل والعقول التسعة الفائضة عنه. وإما القسم الثاني : فانه يمثل الموجودات المادية أو التي يطلق عليها عالم ما تحت فلك القمر وهي تشمل العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب والمعادن والنباتات والحيوانات الناطقة والغير الناطقة. وان الفيض بدا من واجب الوجود لذاته ثم منه وجدت أو فاضت عقول الأفلاك ، ثم منها فاض عام العناصر^(١)

وصرح ابن رشد بان تلك النظرية لا تقوم على مقدمات يقينية بل هي ظنية وتتنافى مع العقل والشرع معا بل وقال عنها أنها إحدى الخرافات

(١) ينظر: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، زينب الخضري ، ص. ٢٣٥.

(١) ينظر: ابن رشد ، ساهر رافع، ص ٧٠ وما بعدها.

التي نبتت من العقل ، لكن بشكل عقلاني ، ويحمل بهذه المناسبة
على الفارابي وابن سينا لأنهما أول من قالوا بهذه الخرافات فقلدهما
الناس ، ونسبوا هذه الأقوال إلى الفلاسفة^(١) .
وكيف تصدر الكثرة تصدر من ثلاث أسباب وهي:
السبب الأول : الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى .
السبب الثاني : الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات .
السبب الثالث : الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط .
وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك
، وان هذا لا يمكن الجواب فيه بجواب
برهاني ، ولكننا لسنا نجد لأرسطو ولا من قدماء المشائين هذا القول
الذي نسب إليهم ، إلا لفرغوريوس الصوري صاحب
مدخل إلى علم المنطق^(١) .

فهو يؤكد لنا رأيه قائلاً إما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن

(١) ينظر: الموسوعة الفلسفية ، عبد الرحمن بدوي، منشورات ذوي القربى ،

ط: سليمان زاده ، ط/١ ، ١٤٢٧ هـ ، ١ / ٣٦ .

(١) ينظر : تهافت التهافت ، ابن رشد، ص ٣٠٤ .

الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغيرة ، وهذا الرأي الجديد المشهور هو فكرة الخلق المباشر من غير الحاجة إلى وساطة بحيث يخلق الله ﷻ الأسباب خلقا مباشراً ، فليس هناك فيض تدريجي العقول المفارقة (١).

وهذا النوع من الخلق المستمر الذي يتم دفعة واحدة ولا يتكرر ، وان الفاعل في حالة الخلق المستمر له مكانة اشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق ، وان هذا النوع من الخلق قد حل مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فالخلق المستمر منذ الأزل والى الأبد فالعالم قديم زمانا وان كان له عله خالقة هو الله ﷻ الذي لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث (١).

ومن ثم فان الله تعالى قد صدر عنه جميع الموجودات المتغيرات صدورا أولاً ويقوم رأيه هذا على أساس التفرقة الواضحة بين عالم الغيب العالم الإلهي ، والعالم الشهادة عالم الحس عالم الإنسان، وهذا ما نادى به نظرية الفيض فان الفاعل في عالم الغيب هو فاعل مطلق

(١) ينظر: الموسوعة الفلسفية ، عبد الرحمن بدوي، ١ / ٣٦.

(١) ينظر: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، زينب الخضري ، ص ٣٣٩.

، وفي العالم الشهادة فاعل مقيد (١).

المطلب الثالث : مفهوم العالم عند ابن رشد

أولاً : مفهوم العالم لغة و اصطلاحاً

١.العالم: لغةً: عبارة عما يعلم به الشيء؛ والعالم، بفتح اللام (ج)

عوالم وعالمون المخلوقات كلها من إنس وجن وملائكة، وأرض

وسماء وكواكب وأقمار وفضاء. كل ما عدا الله ﷻ (٢)

(١) ينظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، محمود قاسم ، ص ٩٩ وما بعدها.

(٢) ينظر : التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، حققه و ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط/١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ص ١٤٥، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم ،تحقيق: د. علي دحروج،، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط/١، ١٩٩٦م.، ٢ / ١١٥٧، معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ص ٣٠١، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة، ٢ / ٦٢٤

٢. العلم اصطلاحاً: عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات؛
لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته. وهو عبارة عن السماء
والأرض وما بينهما من أجسام والأعراض وهو عبارة عن مجموع الأجسام
الطبيعية البسيطة كلها، ويقال عالم جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم
الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الآخرة للعالم التي تقيم فيه الأرواح بعد
الموت وعالم المحسوس لما هو موضوع الإدراك الحسي
وعالم العقول لعالم الماهيات أول المثل (١)

ثانياً : مفهوم العالم عند ابن رشد

إن أصعب المسائل التي شغلت حكيم قرطبة هي مسألة الكائنات أو
أصل الوجود حيث يذهب الى: أن كل فعل يفضي إلى خلق شيء إنما
هو عبارة عن حركة والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها
فعل الخلق (١) .

ويفهم من هذا أن المادة الأصلية التي صنعت منها الكائنات هي
ضرب من الافتراض و أن هذه المادة لا تزول وعلى هذا تكون الحركة
مستمرة في العلم، و لولا هذه الحركة لما صارت هذه التحولات المتتالية

(١) ينظر : التعريفات، الجرجاني، ص ١٤٥، المعجم الفلسفي، د. مذكور، ص ١١٥
وما بعدها.

(١) ينظر: فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،
جمهورية مصر العربية، (د.ط) ، ٢٠١٢، ص ٧.

الواجبة لخلق العالم وبالتالي فالمحرك الأول هو مصدر القوة والفعل وهو الله. ﷻ.

وتشغل مسألة قدم العالم حيزاً كبيراً في فكر الفلاسفة المسلمين خاصة عند ابن رشد، و هذا في كتابيه (التهافت التهافت و فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، الذي عرض فيهما فلسفته وردوده على المتكلمين حيث يرى أن هناك اختلاف وجدل قائم بين المتكلمين والفلاسفة على رأسهم أرسطو و يرى أن هذا الإختلاف قائم في طبيعة العالم وأصله.

كما ذهب إلى أن هناك أصناف من الموجودات الأول يتمثل في الطرفين وواسطة بين هذه الطرفين فيكمن الإختلاف هنا في الواسطة و اتفقوا في أصل حقيقة الطرفين ويتمثل الطرف الأول في الموجودات التي ترك بالحواس كالماء والهواء و أن فاعل أوجدها من مادة^(١) وفي هذا السياق يرى ابن رشد أن الفلاسفة والمتكلمين اتفقوا على أن كل هذه الموجودات مخلوقة بمعنى أن هناك خالق وفاعل. أما بالنسبة للطرف الثاني وجد وحده بمعنى وجد من غير شيء ، و هو الله ﷻ، ويؤكد ابن رشد أن الفلاسفة ينظرون أن العالم قديم.

(١) ينظر: فصل المقال، ص ٤٠

اما بالنسبة للواسطة التي بين الطرفين تتمثل في العالم الذي قام حوله جدلا بين الفلاسفة من ناحية عدم التناهي فالتكلمون يقرون بتناهي العالم فهو مخلوق أي يوجد فاعل كان سببا في وجود الله (١) ﷻ. أما ابن رشد والفلاسفة عامة بعدم تناهي العالم اي ليس له بداية ولا نهاية إذن فهو قديم.

وفي سياق آخر يرى ابن رشد أن أفكار المتكلمين حول العالم لا تتسجم مع القرآن الكريم و أن العالم صنع من مادة هذه الأخيرة كانت موجودة حاء في قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (١)

ويفهم من هذا أن وجود زمان قبل الزمان الذي نعيش فيه الآن الذي هو حركة الفلك وجاء في قول الله ﷻ: ﴿ يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ

الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ۗ ﴾ (٢) ومن هذا يتبين أن هناك وجود آخر كان سابقا للوجود الذي نحن عليه، ويوما ما

(١) ينظر : المصدر السابق، ص ٤١.

(١) هود: من الآية: ٧.

(٢) إبراهيم: من الآية: ٤٨ .

سيكون وجود آخر أو زمن آخر و يختلف عن هذا الزمن الحالي ومن هذا يقال أن العالم مخلوق من مادة بداية ونهاية ، و أن هذه المادة مخلوقة من الله ﷻ.

ويذهب ابن رشد إلى أن المادة نوعين الأولى مادة سماوية والثانية مادة العالم وهذين ليست متشابهة فالمادة السماوية وجدت بالفعل أما مادة العالم وجدت بالقوة وهذا قال به أرسطو في هذه الفكرة (١) ويعتبر أن العناية هي دليل على خلق الله ﷻ للعالم و اعتبرها دليل من دلائل وجود الله ﷻ و أن الأجزاء الموجودة في العالم جميعها تتوافق مع الإنسان وتكمن في الشمس والقمر ويرى أن هذا التوافق جاء عن قصد ولم يأتي عبثا وهو الله ﷻ (١)

كما جاء في قوله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا

(١) ينظر : المصدر السابق، ص ٤١.

(١) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٤٩.

وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا

لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ (١)

أن العناية الإلهية لها دلالة على أن الله خالق للعالم و انطلاقا من هذه الآيات يقر ابن رشد بأن العالم قديم أي أنه مخلوق ، و ذلك بفعل فاعل و هو الله ﷻ ، و من هذا فإن الله ﷻ خلق المخلوقات مرة واحدة و أن مادة هذا العالم مخلوقة من قبل الله ﷻ (٢)

وفي هذا السياق تكلم ابن رشد عن مسألة حدوث العالم التي قالت بها الأشاعرة والمعتزلة بالقول أن الله ﷻ خلق العالم من عدم، وبالتالي فهو يعطي أهمية بالغة لهذه القضية وذلك

بتقديم الأدلة والمناقشة ليوضح اللبس وبالتالي تظهر في ثلاث مقدمات وهي ان الجواهر لا تنتج عن الاعراض ، والآخرى ان الاعراض والآخرى ان الاعراض حادثة وماينتج عن الحوادث يعتبر حادث (١) .

(١) البقرة: ٢١ - ٢٢.

(٢) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٩٨.

(١) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٧ وما بعدها.

المبحث الخامس

جوانب من فلسفة ابن رشد العقديّة

المطلب الأول الألوهية في فلسفة ابن رشد

لقد شغلت قضية الألوهية الفكر الانساني قديماً وحديثاً ولا زالت والى اليوم الدراسات والبحوث مستمره على اشدها لمناقشة هذه القضية ومعرفة ما اودع الله تعالى في هذا الكون من عجائب واسرار، ونظم دقيقه مترابطه، تؤكد لكل ذي لب، ان لهذا العالم اله خالق منفرد بالربوبيه والالوهيه، فلا رب سواه ولا اله غيره.

لقد ترتب على هذه القضية مسائل كثيره ومعقده سواء كان في ذلك في الفكر والسلوك ام في العقيدة وحقيقة الايمان، وعلى ضوءها يتحقق ايمان الفرد بالله ﷻ ولكن رغم ان الاراء والافكار والنظريات قد حاولت جاده اثبات وجود الله تعالى ووحدانيتها والوهيته، الا ان اغلبها تعثرت في نتائجها، ولم تصل الى درجة اقناع الناس بتلك النتائج. الا اننا عند استقراء الادله والبراهين وما توصلت اليه من نتائج نجد انها قد اكدت على ما نصت عليه الرسالات السماويه حين قالت قولها الفصل في ذلك وقررت . وباساليب وطرق مختلفه ومتعدد . ان الانسان

مجبول على الاقرار بربوبية الله ﷻ وخالقيته ومفطور على الاعتراف
بوحديته تعالى والوهيته، فان ابناء الجنس البشري عامه يعترفون انه
ليس للعالم خالقان او صانعان مختلفان، بل رب واحد، وخالق مبدع لا
رب سواه ولا اله غيره، وان ذلك الاعتراف يوجب ارادة الله تعالى
بالعبادة والخضوع والطاعة له دون غيره.

وفي الفكر الاسلامي . كما في الفكر الديني للديانات الاخرى . كانت
قضية الالوهيه والوحدانية من ابرز القضايا التي تم التعرض اليها
بالمناقشه واثبتت شرعاً وعقلاً اعتماداً على النصوص الشرعية والادله
المنطقيه، فاقام علماء الاسلام الادله والبراهين على وحدانيته تعالى،
ونفي التعدد عنه سواء كان ذلك في الذات اوفي الصفات او الافعال.
لقد اجهد علماء المسلمين . جمهورهم ومتكلموهم وفلاسفتهم . انفسهم
لاثبات تلك الوحدانيه ، وكان مرجعهم وسندهم في ذلك آيات القرآن
الكريم وادلته ، وما ضمننت السنة النبوية الشريفة من أدلة قطعية تعزز
هذا الجانب.

وأذا كان القرآن الكريم قد قرر أن الانسانية قد فطرت على الوحدانية
فقال تعالى ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۗ

قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾ ، وقال عَجَلًا: ﴿٢﴾
ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٣﴾

أولاً : الالوهية في القرآن الكريم

نزل القرآن الكريم لإبطال جميع التصورات المنحرفة عن الالوهية
الحقة، واجتثاثها من قواعدها، فأقام بذلك العقيدة الدينية على أسس
سليمة مقررًا التوحيد الخالص بكل شعبه فقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴿١﴾

لقد كانت دعوة القرآن للناس تقوم على تحكيم العقل في التفرقة بين
عبادة الاله الحق الواحد الاحد، والالهة الباطلة التي كانت تعبد بغير
برهان أو دليل، والقرآن الكريم في دعوته هذه إنما كان يصور التشعب

(١) لقمان: ٢٥.

(٢) الأنعام: ١٠٢.

(٣) الإخلاص: ١ - ٤.

الديني الذي ساد جزيرة العرب قبل الاسلام وتعدد العبادات من دون
الله وتتنوع أشكالها وصورها من أصنام وأوثان، وأشخاص، وحجارة
وشياطين وملائكة، وجن، وماء، وهواء، وأشجار^(١)، لذا جاءت آياته
المباركة تخاطب اقواماً ينكرون، وأقواماً يشركون، واقواماً يدينون
بالتوراة او الانجيل او سوى هؤلاء، فكان هذا الخطاب للناس كافة من
أبناء العصر الذي نزل فيه القرآن وسائر العصور ومن أمة العرب او
من غيرهم من الامم ، ويقوم على أساس الدعوة لتوحيد الله تعالى وفي
ذلك يؤكد القرآن بقوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ

سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ
إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ

النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾ وبذلك ابطال القرآن الكريم الوهية تلك
المعبودات الباطلة وبين حقيقة ضعفها وعجزها فقال تعالى على لسان

(١) ينظر: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي (المتوفى: ١٤٢٧هـ)،

دار الفكر العربي، ط/٤، ١٤١٥هـ-١٩٩٤، ص ٤٦٨ وما بعدها.

(١) يوسف: ٤٠.

إبراهيم عليه السلام: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ

شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا

تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ ^(١) ولقد ضم القرآن الكريم كل الأدلة العقلية

والبراهين البديهية السهلة البسيطة الواضحة التي يدركها العقل
الإنساني من أول وهلة لتحقيق هدفه في اثبات وحدانية الله تعالى
دون الحاجة إلى الغوص في لجج الاستدلال والجدل ومن غير أن
يعتريه ارتباك أو عجز أو وهم.

كذلك كان التفكير الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ يقوم على التأكيد
على أصول العقيدة وأركانها، وكانت الآيات المكية خاصة تؤكد على
هذا الجانب فجاءت بالأدلة القاطعة المثبتة لوحدانية الله وكمال الوهيته
وتبين بطلان الشرك والانداد، أي أن القرآن الكريم قد اثبت العقائد
الدينية المتعلقة بذات الإله وصفاته وأفعاله، وأقام الأدلة والبراهين
عليها، وحكى عقائد المخالفين، وحمل عليهم بالحجة الدامغة، وخاطب
العقل واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام

(١) الأنبياء: ٦٦ - ٦٧.

والإتقان على انظار العقول وطالباً بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما جاء به ودعا اليه^(١).

وقد سار السلف الصالح من الصحابة الكرام على منهج الرسول الكريم ﷺ وسنته المباركة فكانت نزعتهم الغالبة (التوقف) عن الجدل الديني

وعدم الخوض فيه في مسائل العقيدة ومنها بالالوهية والوحدانية خاصة، وكان ذلك كما يقول التفتازاني (رحمه الله): (بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع الى الثقات)^(١)

ولاضير في ذلك ان الدين الاسلامي يتالف من طرفين متميزين في الواقع، مختلفين في الطبيعة هما: العقيدة والشريعة.

أما العقيدة فقد استوفى الله تعالى اصولها جميعاً في كتابه العزيز، وقد اوضحتها وحددتها السنة النبوية الشريفة. فلا مجال للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي وكذلك الشريعة فقد حددت

(١) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده بن حسن خير الله (المتوفى: ١٣٢٣هـ)، دار الكتاب العربي، ص ١٠٢ - ١٠٤.

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية في العقيدة الإسلامية، التفتازاني، ص ٥١.

السنة النبوية خطوطها العامة وتركت مسائلها الفرعية وجزئيتها للنظر والاستدلال والاجتهاد لتلائم امورها المستنبطة من الاصول العامة متطلبات الحياة المتغيرة، ولتواكب الشريعة الاسلامية بذلك كل زمان ومكان وما يستجد في شؤون الحياة^(١).

واستمرت هذه الحالة طيلة حياة الرسول ﷺ اي ما شملت عهد النبوة وفترة من عهد الصحابة من الخلفاء الراشدين (رضوان الله تعالى عليهم).

ولكن بعد انتشار الاسلام خارج الجزيرة العربية واختلاط المسلمين بغيرهم من الامم والشعوب من ارباب الديانات القديمة ومن اصحاب الحضارات والفلسفات، اشتبك الفكر الاسلامي معهم في مناقشات فكرية وعقائدية شملت مسائل كثيرة ومنها قضية الالهوية والوحدانية للذات الالهية، فكثرت المجادلات والردود والمناقشات وعن طريق ذلك استطاعت العناصر الخارجية النفوذ الى الفكر الاسلامي والاشتباك

(١) ينظر : حكم الإسلام فيمن زعم أن القرآن متناقض، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السابعة، العدد الأول، رجب ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص ٣٤ وما بعدها.

معهُ والتأثير فيه من خلال ما صبت فيه من افكار ومذاهب وفلسفات
مما حمل بعض المفكرين المسلمين على بلورتها واعادة صياغتها في
قوالب فكرية جديدة تلائم الواقع الاسلامي وظروفه وعصره وعقيدته
الايمانية، فبرز في ذلك ابداع اولئك المفكرين وتجلي ايمانهم
واخلاصهم لدينهم وعقيدتهم حين عملوا على دمج الافكار الوافدة
والفلسفات الدخيلة واستيعابها لاخذ المناسب منها والاستزادة مما
لايتعارض مع اصول العقيدة الاسلامية لخلق افكار جديدة وفق
ضوابط فكرية اسلامية لا تتعدى حدود الشرع لكنها تعمل داخل دائرته،
وبذلك بدا الدفاع العقلي المنضبط بالنص الشرعي وكان للفلاسفة
المسلمين وحكمائهم القدر المُعلَى في هذا الجانب^(١).
ثانياً : أدلة جمهور المسلمين لاثبات الوهية الله تعالى ووحدانيتها.

(١) ينظر: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول
التوحيد، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني
القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني (المتوفى: ٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية -
بيروت، ط/٢، ١٩٨٧م، ص ٥٤، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف
الإسلام منها، د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر
والتسويق، جدة، ط/٤، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ١ / ٧٩.

أستدل جمهور علماء المسلمين من السلف الصالح والمفسرين لاثبات وحدانية الله تعالى والوهيته الحقّة ونفي التعدد عنه في الذات والصفات والافعال بأدلة نقلية وعقلية تضمنتها الآيات القرآنية والمباركة وبينتها السنة النبوية الشريفة، ويؤكدّها القول أن الله تعالى ضرب للناس في القرآن الكريم من كل مثل فحوى هذا الكتاب العظيم الكثير من الأدلة العقلية والمقاييس البرهانية، والطرق العلمية المنطقية المؤكدة للدلالة النقلية الشرعية ومن أهم تلك الأدلة التي نص عليها القرآن الكريم:

١. قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ

رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١﴾ .

٢. قوله تعالى: ﴿مَا آتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ

إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ

عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢﴾ .

(١) الأنبياء: ٢٢ .

(٢) المؤمنون: ٩١ .

٣. قوله ﷻ: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ ءِالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتِغَاؤُا إِلَى

ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ (١)

٤. شهادته تعالى وشهادة ملائكته واولي العلم على الوهيته، فقال

تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ

قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (١٨) (٢)

٥. إخبار الانبياء والرسل (عليهم السلام) بالوهيته. فقال تعالى:

قَالَ رَبِّكَ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (١)

وأستدللاً بهذه الآيات المباركة قال العلماء: إن خالق العالم ومدبره اله واحد لا شريك له فرد لا ثاني له ،فهو اله واحد في ذاته، فلا ذات تشبه ذاته، ولو فرض وجود ذات غير ذاته تعالى متصفة بصفات الالوهية لو جد الهان فأكثر، ولو وجدت تلك الالهة لامكن الخلاف بينها فيلزم

(١) الإسراء: ٤٢.

(٢) آل عمران: ١٨.

(١) الأنبياء: ٢٥.

من ذلك الخلاف فساد السموات والارض (١). وتلك حقيقة فطرية تشهد
الملاحظة بصدقها وهي ان وجود ملكين مختلفين في مدينة واحدة
يفسدها إلا اذا عمل أحدهما وبقي الآخر عاجزاً، وإذا جاز ذلك في
الملوك من البشر فإنه لايجوز في حق الالهة لان الاله العاجز
لايوصف بالالوهية. والاله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً مدبراً
قديراً، يوصل الى عبادة النفع ويدفع عنهم الضر. ولو كان معه اله
اخر شريك له في الملك لكان لذلك الاله خلق وفعل وحينئذ لايرضى
الاله الاول هذه المشاركة في الملك، بل ان قدر على قهر الشريك

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن
أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: جماعة
من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
والترجمة (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، الطبعة المصرية الأولى، ١٤٢٦هـ -
٢٠٠٥م، ص ٨٧ وما بعدها ، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن
الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد
الله، عز الدين، من آل الوزير (المتوفى: ٨٤٠هـ) حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه،
وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،
ط/٣، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٣/ ٣٦٥.

فعل وتفرد بالملك والالوهية، وان لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه عن صاحبه كما ينفرد ملوك الارض وهنا لابد من ثلاثة احتمالات:

١. أما أن يذهب كلُّ اله بخلقه وسلطانه .

٢. وأما أن يعلو بعضهم على بعض.

٣. وأما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كيف يشاء

وهم عاجزون، أي أنه وحده هو الاله وهم العبيد المقهورون.

لكن ما يشاهد من انتظام أمر العالم، ودقة نظامه وحكمة تدبيره لدلائل

على أن مدبره اله واحد ورب واحد لا اله للخلق غيره. وبذلك يستدل

الجمهور على استحالة تعدد الالهة ويبرهنوا على ان خالق الخلائق اله

واحد، وان العقل يوجب الاقرار بصانع واحد وفاعل واحد، وان زاد

الفاعل عن واحد ادى ذلك الى التعارض، وان تعارضت ارادة الالهة

تفسد افعالها لامحالة، وبذلك يلزم القول بوحدانية الله والوهيته ولو كان

هنالك اكثر من اله خالق لما كانت السموات والارض، لان الكثرة

توجب وقوع الاختلاف

وهذا الاستدلال يؤكد أن الفطرة الانسانية السليمة مجبولة على الاقرار

بوجود اله واحد ذو ارادة واحدة، اذا لو تعددت الذوات لتعددت الارادات

ولتعددت نواميس الكون وانظمتها، ولاستقلت كل ارادة بما خلقت وفق

ناموسها الخاص، وحيث علم ان لوجود لامثال تلك النواميس المتعددة المتباينة في هذا الكون علم بالنص والدليل امتناع التعدد ولزم الايمان بالوهية الله تعالى ووحدانيته ورفض الوهية المعبودات الباطلة.

ثالثاً: أدلة ابن رشد على وجود الله ﷻ

قد شغل العقل البشري منذ القدم بالبحث في الغيبات، وان البحث في وجود الله ﷻ أهم المسائل التي احتدم حولها الصراع بين المؤمنين بالغيب وبين المنكرين له، ونشأت الفلسفة أساساً تبحث عن الحكمة وتتشوّف لها، وآان إثبات واجب الوجود للكون أساس الحكمة، وأهم شيء في الدراسات الفلسفية إلى اليوم ، ومن الادلة التي قال بها ابن رشد استدلالاً على وجود الله ﷻ :

١. دليل المحرّك والمتحرّك

ويقوم هذا الدليل إلى أن كل موجود مفتقر إلى شيء يحركه من خارجه، وأن المتحركات لا بد أن تنتهي إلى المحرك الأول وهو الله ﷻ. ويعد أرسطو أشهر فلاسفة اليونان بياناً وتقريراً لمقدمات دليل المحرك والمتحرك، وابن رشد أشهر فلاسفة المسلمين في اعتماده على هذا الدليل. وبهذا الصدد فإن أرسطو كان يركز في موضوع الإلهيات على

إثبات جوهر دائم غير متحرك، ومن هنا فقد استهل فلسفته الإلهية بقوله: (الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة، ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان، والحركة عرض لجوهر، والزمن مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة)^(١). واعتمد أرسطو على وجود جواهر دائمة غير متحركة على أزلية الحركة الدائرية وكذلك الزمان، باعتبار أن الحركة هي صفة عرضية للجوهر، وأن الزمان هو مقياس الحركة. أما فلاسفة المسلمين فقد اعتمدوا على دليل المحرك والمتحرك، وكان ابن رشد أكثرهم اعتماداً على هذا الدليل، وتقريراً لمقدماته، سالكاً طريقة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان. ويقوم هذا الدليل - كما يرى ابن رشد - على مسلمات، وهي أن كل حركة لا بد لها من محرك، وأن المتحركات لا بد أن تنتهي إلى محرك أول وهو الله، ويقيم ذلك على بطلان التسلسل إلى ما لا نهاية، وفي ذلك يقول: (متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم، يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون المحرك الأول، فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم الأول، فباضطرار: إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا متحركاً لا يتحرك أصلاً ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية، د. يوسف كرم، ص ٢٣١، أرسطو عند العرب، د. عبد

الرحمن بدوي، ص ١- ١٤.

ولا بالعرض^(١)).

ويرى ابن رشد أن المحرك الأول لا بد أن يكون أزلياً ومن ثم فإن الحركة في الوجود لا بد أن تكون عن هذا المحرك، وهي أزلية أيضاً^(٢). كما ويرى أن الأمر قد صار من هذا المحرك، إلى كل الموجودات بالحركة، ويشبّهه بالملك الأمر لمن هم دونه من نوابه في مملكته، وكل واحد من النواب يأمر من دونه، وكل الأوامر ترجع إلى الأمر الأول، وفي ذلك يقول: (إن الأمر بهذه الحركات هو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك، بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، أما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف

الناس، أما قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ وهذا

التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان، لكونه حيواناً ناطقاً^(١).

والأمر الأول لا يمكن أن يكون جسماً، لأنه لو كان كذلك لكان واحداً من الأجسام المأمورة بالحركة، والمسخرة لمن دونها من

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد

القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، تحقيق: د. عثمان امين ،

القاهرة، ط/١، ١٩٥٨م، ص ١٢٤.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص ١٢٥.

(١) تهافت التهافت ، ابن رشد، ص ٣٠٨ وما بعدها.

الموجودات، وهذا ما يتعارض مع كونه محركاً أولاً.
واستدل ابن رشد على دليل المحرك والمتحرك بالأدلة الشرعية،

وذلك في حجاج إبراهيم عليه السلام لقومه، وذلك في قوله تعالى: ﴿

وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ

الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا

قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ

الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا

أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ ﴿١﴾

ووجه استدلال ابن رشد بهذه الآيات على دليل المحرك
والمتحرك: أن إبراهيم عليه السلام احتج على قومه بعدم استحقاق هذه
المخلوقات للعبادة، مفسراً الأفل بالحركة، وأن الحركة لا بد
لها من محرك، لأن الموجودات يستحيل أن تتحرك من ذاتها (٢)

(١) الأنعام: ٧٥ - ٧٨.

(٢) ينظر: تهافت التهافت ص ٣٠٨ ومناهج الأدلة، ص ١٤٠.

والذي يلاحظ أن ابن رشد في استدلاله بدليل المحرك والمتحرك
—على النحو الذي قدمت— قد سلك الطريق نفسه الذي سلكه
أرسطو في تقرير مقدمات هذا الدليل.

٢. دلالة العناية والاختراع

يقوم دليل العناية على أن يفكر الإنسان جيداً وينظر فيما يحيط به من
حماية وعناية ربانية ونعم لا تعد ولا تحصى، وقد خلق الله من أجله
أكثر الموجودات، بل جميع ما في السموات وما في الأرض، وذلك في
قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي

ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ^(١)

ويقوم دليل الاختراع على النظر الدقيق في الموجودات والمصنوعات
التي تدل لا على وجود الخالق فحسب، بل على قدرته وعظمته
ووحدانيته، كأثر يدل على المؤثر، وصفة تدل على الصانع الحكيم،
ويرى أبو الوليد أن لكل دلالة من الداليتين جماعة من الناس تفهمها
وتختص بفهمها وإدراكها، ويجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها
حسية، كما يجعل دلالة الاختراع خاصة بالعلماء والخواص؛ لأنهم
يزيدون على ما يدركه الحس ما يدركونه بالبرهان الذي يتم بالنظر

(١) الجاثية: ١٣.

واستعمال الفكر، وينظروا في ملكوت السموات والأرض، وإلى هذا

الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى

السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ

سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ (١) ، ليستدلوا على وجود الله وقدرته وحكمته بالنظر

في أسرار هذه المخلوقات إذ كان ذلك في استطاعتهم دون الجمهور

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (٢) وأبو الوليد يرشد

الجمهور كي يعرفوا الاستدلال على وجود الله تعالى: فيقول: (الطريق

التي نبه بها الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها تتحصر في

جنسين:

١. في العناية بالإنسان وخلق جميع الأشياء من أجله، ولنسم هذا

دليل العناية.

٢. ثم ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في

الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذا دليل اختراع) (١).

(١) الغاشية: ١٧ - ٢٠ .

(٢) البقرة: من الآية: ٢٨٦ .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ٢٥ .

ويرى ابن رشد أن هذين الدليلين هما دليل الشرع، ثم يقول أبو الوليد:
(إن جميع الموجودات في هذا الكون مناسبة ومفيدة لوجود الإنسان،
كوجود الشمس والقمر والنبات والحيوان والأمطار والبحار والهواء
والنار، بل في أعضاء الإنسان ذاتها دليل على أن موجد هذا العالم
قدير حكيم عليم لطيف بعباده) (١)، ولما كانت جميع هذه الموجودات
مخترعة من العدم بعد أن لم تكن دل على أنه لا بد من وجود مبدع
صانع لهذا الكون قادر على الاختراع لاستحالة تحولها من العدم إلى
الوجود بنفسها (١)، (وذلك المبدع الخالق هو الله لا إله إلا هو ولا رب
سواه) (٢).

رابعاً : الوجدانية عند ابن رشد

تبيننا فيما سبق أن ابن رشد لا يثار الغبار حوله في باب إثبات وجود
الله تعالى، هو على استعداد تام لإقناع غيره ممن يخالطه شك أو ليس
على يقين من وجود الله تعالى بأدلة عقلية وآيات كونية بأسلوبه القوي

(١) المصدر السابق، ص ٢٦ ..

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد ، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي
(المتوفى: ١٤١٥هـ)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الحادية عشرة -

العدد الأول - غرة رمضان ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٨٣.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ابن رشد، ص ٢٨،

ويسوق الأدلة النقلية والعقلية، ويحلل المسألة كعادته، إذ يثبت بأنه

تعالى واحد فرد صمد اعتماداً على الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ

﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴿١﴾ ، ويقول أبو

الوليد: (إن من نظر في كلمة (لا إله إلا الله) وصدق المعنيين

الواردين فيها وهما الإقرار بوجود الباري ونفي الإلهية عما سواه، فهو

المسلم الحقيقي) (١)، ويثبت ابن رشد من ناحية إدراكه الفلسفي بأن الله

هو الصانع الخالق الأول، صنع كل ما في العالم لحكمة على نظام

ترتيب وقانون، صدرت عنه جميع الموجودات المتغايرة صدوراً أولياً

أزلياً ودفعة واحدة، ويرى ابن رشد أن الفاعل الأول واحد، والوحدانية

ذاتية إذ لا يمكن أن تكون الوحدانية زائدة على ذاته التي هي في

الوقت نفسه وجوده.

وهذا يعني أن الصفات قائمة بذات الله ومتحدة معها وليست زائدة

عليها، وسيأتي لهذه المسألة مزيد إيضاح - إن شاء الله - ماذا يريد

(١) الإخلاص: ١ - ٤ .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ابن رشد، ص ٣٤.

أبو الوليد بهذه (الطائفة الفلسفية) ، بعد أن أثبت وجود الله ووحدانيته
اعتماداً على الآيات القرآنية، وبعد أو وفق في تفسير كلمة التوحيد
تفسيراً سلفياً أثبت فيه الربوبية والألوهية معاً بطريقة دقيقة، وصرح بأن
المسلم الحقيقي ذلك الذي يقر بوحداية الله في ربوبيته وألوهيته.
بعد هذا كله أبت عليه فلسفته إلا أن يستعمل أسلوباً مغلقاً ملتويماً بأن
الفيلسوف قد اختلط عليه الأمر، ولعل هذا التخبط أثر من آثار فلسفة
أرسطو وزملائه الذي تتلمذ على كتبهم وتأثر بهم. وهم يعتقدون بقدوم
العالم وأزليته ويثبتون تأثيراً لغير الله في هذا العالم في الأفلاك وغيرها
على سبيل الاستقلال، ويشبهون الله عز وجل بملك في مدينة ما
يعطي الاستقلال في التصرف في المدينة لمن تحته لحاجته إليه في
التعاون معه.. سبحانه الله عن الشريك والوزير المساعد!! بل هو
الواحد الأحد سبحانه. وهؤلاء الفلاسفة الذين تأثر ابن رشد بفلسفتهم
يعتقدون بأن الله إنما خلق العقل الأول فقط، والعقل الأول خلق العقل
الثاني، وهكذا إلى آخر، كلام ركيك ومليء بالإلحاد والقول على الله
بغير علم، وليس فيه مسكة من تقدير الله حق قدرته، سبحانه ما
أحلمك يا رب العالمين!!

وقد تورط ابن رشد في هذا الاعتقاد في هذه المسألة فأخذ يخوض في مسألة طالما خاض فيها علماء الكلام، وهي هل الصفات زائدة على الذات أم هي عين الذات، إذ يقرر أن ذات الله ووجوده ووحدانيته كلمات يختلف معناها، ولكن دلالتها^(١)

وفيما يتعلق بالله واحدة. فالله قديم لأن الواحد بما هو واحد سابق على كل مركب، وهذا الأول القديم بذاته باق مطلقاً وصفات الله من الحكمة والقدرة والوحدانية وغيرها ليست زائدة على الذات^(١).

اذ يمكن ان يقال: الصفة عين الذات ويصح هذا الحكم، بمعنى أن الصفات لا تنفك عن الذات إذ لا نستطيع أن نتصور علماً بغير عالم، وقدرة قائمة وحدها بغير قادر، أو إرادة قائمة بنفسها دون مريد، وهكذا وبهذا الاعتبار فان: الصفات عين الذات^(٢).

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

(٢) ينظر: شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ١٦٨، العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

كما أنه من الممكن القول: الصفة غير الذات فيصح الحكم أيضاً باعتبار آخر، وهو أن للصفة معنى وللذات معنى مغاير لمعنى الصفة، وبهذا الاعتبار أن الصفة غير الذات قطعاً، وما قيل في هذه المسألة يقال في مسألة هل الاسم عين المسمى أن غير المسمى؟. وعلى هذا المعنى يخرج كلام أبي الوليد، إذ يقول: (إن صفات الله ليست زائدة على الذات)^(١) والله أعلم.

ومثل هذا البحث يعده أبو الوليد إذا صدر من غيره بدعة محدثة غير معروفة عند السلف، إذ لا يكادون يزيدون على ما دل عليه الكتاب والسنة، بل يؤمنون بأن الله موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والرحمة والاستواء، وغير ذلك من الصفات ذاتية أو فعلية، ولا يسألون هل هي عين الذات أو غير الذات^(١).

وهي الطريقة السليمة، وتدل على عمق علم السلف ودقتهم وبعدهم عن التكلف والقول على الله بغير علم، والمعروف عنهم أنهم لا يتجاوزون الكتاب العزيز والسنة المطهرة في المطالب الإلهية خشية القول على

^(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ابن رشد، ص ٤٥ وما بعدها.

^(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

الله بغير علم، والخوض في حقائق ذاته وصفاته وأسمائه وتسليط الوهم
والخيال عليها فأمر جد خطير، إذ لا يصف الله أعلم من الله، ولا
يصفه من خلقه أعلم من رسوله عليه الصلاة والسلام الذي أذن له أن
يصفه وأمره أن يبلغ عنه ما نزل عليه، ومن جملة ما نزل عليه صفات
الله عز وجل، ومن بعدهم عن التكليف أنهم لا يتطلعون إلى إدراك
حقائق الصفات والأسماء إيماناً منهم بأن المخلوق لا يحيط بالخالق،
علماً مهما أوتي من علم وذكاء لأن علم المخلوق محدود (١) قال
﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢) ، ولا يقاس بغيره بأي
نوع من أنواع القياس، إذ ﴿ فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ
أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٣) ، ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ (٤) ،

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

(٢) الإسراء: من الآية: ٨٥ .

(٣) الشورى: ١١ .

(٤) مريم: ٦٥ .

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿١﴾ ، والملاحظ أن ابن رشد قد

يتسامح مع نفسه ما لا يتسامح مع غيره كما رأينا فيما سبق، فيطلق
لنفسه حرية الخوض والتأويل بينما هو يعيب كل ذلك لو صدر من
غيره، ويعدّه بدعة محدثة (١).

ومن الإنصاف - والإنصاف من الإيمان - أن يعد هذا التصرف
بدعة في حق كل أحد حتى في حق أبي الوليد، وعلى العموم يلاحظ
الدارس لكتب ابن رشد أنه يورد من الأدلة العقلية والنقلية في حوار
ونقاشه في الإلهيات ما يدل على اطلاعه الواسع ومقدرته وذكائه (١).

المطلب الثاني: في النبوات

تحتل مسألة النبوة أهمية بالغة في تاريخ الحضارات الإنسانية باعتبارها
واحدة من أعظم حقائق الوجود وأجل هدايات الخلق إلى معرفة الخالق
وأرقى منازل التلقي والتخلق والتحقق بمقتضيات المعرفة المبصرة
والعبودية الحقة والإنسانية البانية الهادية لعمران بشري راشد. ولقد
مرت الإنسانية عبر تاريخها الطويل بأطوار تاريخية وحضارية متعددة

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، ص ٨٥.

(١) ينظر: المرجع السابق، ص ٨٦.

صاحبها رسالات إلهية إرشادا وهداية وتسديدا وتصويبا على مستوى الأفكار والعقائد، والسلوك والممارسات، وأنظمة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تأكيدا على قصور العقل البشري في تفردّه بإدراك الحقائق وحاجته إلى إرشاد إلهي تتجلى بصائره في ابتعاث الرسل والأنبياء (عليهم السلام).

إن قضية النبوة ليست مجرد قضية كلامية أو فلسفية فقط، إنها أكبر من ذلك، فهي قضية حضارية تتعلق بإنقاذ الإنسان وبيان الطرق الحقة الموصلة إلى السعادة والنجاة في شتى مجالات الاعتقاد والفكر والاجتماع والاقتصاد والسياسة مع الكشف عن حقائق النفس والعمران والطبيعة بوحى إلهي لا مبدل لكلماته،

فكانت النبوة الخاتمة رحمة للعالمين وتحقيقا للشهادة على الخلق أجمعين بمنهجية ثلاثية تقوم على تلاوة الآيات وتعليم علوم الكتاب والحكمة وتزكية الأنفس والجماعات.

والناظر في آيات القرآن المجيد الواردة في شأن النبوات والرسالات يبصر حقيقة النبوة وماهيتها ووظائفها وآثارها في الكون والحياة والإنسان.

أولاً: مفهوم النبوة لغة واصطلاحاً

١. مفهوم النبوة لغة: بعد الرجوع لكلام العرب تبين أن "نبي" لها

ثلاث اشتقاقات:

أ. من "النبأ": أي: الخبر.

ب. ومن "النَّبْوة"، "النباوة": وكلاهما يدلان على الارتفاع، فهي بمعنى العلو والرفعة.

ت. ومن "النَّبِيّ": أي الطريق، فتكون النبوة هي الطريق الموصل إلى الله ﷻ.

قال أهل اللغة : والنبي: من النبوة والنباوة، وهي الارتفاع والنبي:

الطريق ويكون من ذلك اشتقاق اسم النبي ﷺ، والنبأ: الخبر، والمُنْبِئ:

المُخْبِر (١)، ونَبُو - بتسكين الباء - ... أصل صحيح يدل على ارتفاع

في الشيء عن غيره ، ويقال أن النَّبِيَّ ﷺ اسمه من - النَّبْوة - بتشديد

النون المفتوحة وتسكين الباء - وهو الارتفاع كأنه مفضل على سائل

الناس برفع منزلته ، وكذلك: النَّبِيّ: الطريق - بدون همز - . وأن نبأ... .

قياسه الإتيان من مكان إلى مكان ، ومن هذا القياس النبأ: الخبر لأنه

(١) مجمل اللغة ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى:

٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/٢،

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ١/٨٥٣.

يأتي من مكان والمُنْبِيُّ المخبر (١)، وقال ابن منظور : النبأ: الخبر، والجمع أنباء وأن لفلان نبأ: أي خبر وقال : النبيءُ: المخبر عن الله ﷻ وقال كذلك: وقيل النبي مشتق من النباوة وهي الشيء المرتفع. وقال كذلك: والنَّبِيُّ: الطريق الواضح (١).

وفي الحقيقة فإن النبوة الشرعية تشمل كل هذه المعاني ، إذ النبوة إخبار عن الله ﷻ ، وهي رفعة لصاحبها لما فيها من التشريف والتكريم ، وهي الطريق الموصلة إلى الله ﷻ. ومع ذلك فإن أولى هذه المعاني بلفظ النبوة والنبي هو اشتقاقها من النبأ ؛ لأن النبي منبأ من الله ﷻ ، وهو كذلك ينبئ الناس عن الله تعالى ، وتتحقق نبوته بمجرد ذلك ، وبهذا التحقق تثبت أوصاف العلو والارتفاع وكونه طريقاً إلى معرفة الله ﷻ، ومصدق ذلك ما جاء في القرآن الكريم من اطلاق النبأ على الخبر منها قوله تعالى : ﴿ نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (١) و قوله ﷻ ﴿ وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ (٢)

(١) معجم مقاييس اللغة، ١/١٦٤.

(١) لسان العرب ، ١/٦٢-٦٤.

(٢) الحجر: ٤٩ .

عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ، وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي

الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١﴾ ، وقوله ﷺ : ﴿ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ ﴾

(١) وغير ذلك من الآيات التي تذكر الإنباء بمعنى الإخبار، ولعل ذلك

يؤكد لنا أن النبوة مشتقة من النبأ وهو الإخبار فيكون معنى النبي

المخبر من الله ﷻ.

٢. مفهوم النبوة اصطلاحاً:

النبوة في الشرع هي صفة تحدث في الشخص بعد أن يصطفيه الله

ﷻ فيخبر بخبر السماء فإن كلفه بتبليغه إلى الناس يكون نبياً رسولاً

وإن لم يكلف بذلك فهو نبي فقط... أي مخبر في نفسه غير مطالب

بالتبليغ- وهذا هو المشهور . وفي ذلك يقول شارح الطحاوية: وَقَدْ

ذَكَرُوا فُرُوقًا بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ، وَأَحْسَنُهَا. أَنَّ مَنْ نَبَّأَهُ اللَّهُ بِخَبَرِ

السَّمَاءِ، إِنَّ أَمْرَهُ أَنْ يُبَلِّغَ غَيْرَهُ، فَهُوَ نَبِيٌّ رَسُولٌ، وَإِنْ لَمْ يَأْمُرْهُ أَنْ يُبَلِّغَ

غَيْرَهُ، فَهُوَ نَبِيٌّ وَلَيْسَ بِرَسُولٍ. فَالرَّسُولُ أَحْصُ مِنَ النَّبِيِّ، فَكُلُّ رَسُولٍ

نَبِيٌّ، وَلَيْسَ كُلُّ نَبِيٍّ رَسُولًا، وَلَكِنَّ الرِّسَالَةَ أَعَمُّ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهَا، فَالنُّبُوَّةُ

جُزْءٌ مِنَ الرِّسَالَةِ، إِذِ الرِّسَالَةُ تَتَنَاوَلُ النُّبُوَّةَ وَغَيْرَهَا، بِخِلَافِ الرُّسُلِ،

(١) التحريم: ٣ .

(١) الأنعام: من الآية: ٣٤ .

فَانَّهُمْ لَا يَتَّأَوَّلُونَ الْأَنْبِيَاءَ وَغَيْرَهُمْ، بَلِ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ. فَالرِّسَالَةُ أَعَمُّ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهَا، وَأَخْصُّ مِنْ جِهَةِ أَهْلِهَا (١).

وقيل في معنى النبي: يُهْمَزُ وَلَا يُهْمَزُ، فَمَنْ جَعَلَهُ مِنَ النَّبِيَّ هَمَزَهُ؛ لِأَنَّهُ يُنْبِئُ النَّاسَ عَنِ اللَّهِ، وَلِأَنَّهُ يُنْبَأُ هُوَ بِالْوَحْيِ، وَمَنْ لَمْ يَهْمَزْ، فَإِمَّا سَهَّلَهُ وَإِمَّا أَخَذَهُ مِنَ النَّبُوَّةِ، وَهِيَ الرَّفْعَةُ لِارْتِقَاعِ مَنَازِلِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَى الْخَلْقِ، وَقِيلَ مَاخُودٌ مِنَ النَّبِيِّ الَّذِي هُوَ الطَّرِيقُ؛ لِأَنََّّهُمُ الطَّرِيقُ الْمُوصِلَةُ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى. وَهُوَ إِنْسَانٌ أُوحِيَ إِلَيْهِ بِشَرَعٍ، وَإِنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِتَبْلِيغِهِ، فَإِنْ أُمِرَ بِتَبْلِيغِهِ فَهُوَ رَسُولٌ أَيْضًا عَلَى الْمَشْهُورِ، فَبَيَّنَ النَّبِيُّ وَالرَّسُولُ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقٌ، فَكُلُّ رَسُولٍ نَبِيٌّ، وَلَيْسَ كُلُّ نَبِيٍّ رَسُولًا. وَالرَّسُولُ أَفْضَلُ مِنَ النَّبِيِّ إِجْمَاعًا؛ لِتَمَيُّزِهِ بِالرِّسَالَةِ الَّتِي هِيَ أَفْضَلُ مِنَ النَّبُوَّةِ عَلَى الْأَصْح (٢)، وَعَرَفُوا النَّبِيَّ بِأَنَّهُ إِنْسَانٌ ذَكَرَ حَرٌّ مِنْ بَنِي آدَمَ سَلِيمٌ أُوحِيَ إِلَيْهِ بِشَرَعٍ يَعْمَلُ بِهِ وَإِنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِتَبْلِيغِهِ وَأَمَّا الرَّسُولُ: فَيَعْرِفُ

(١) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز

الحنفي، الأزرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة

الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/١، ١٤١٨ هـ، ص ١١٧

(٢) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة

المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى:

١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، ط/٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ٤٩/١

وما بعدها .

بما ذكر - أي بالكلام المتقدم - ولكن مع التقييد بقولنا وأمر بتبليغه
فبينهما العموم والخصوص المطلق لأن كل رسول نبي ولا عكس^(١).
وقيل أن الجمهور اتفقوا على إن النبي ﷺ أعم - أي من الرسول^(٢).
ثانياً : استدلالات المتكلمين على إثبات النبوة

اتجه نظر ابن رشد في مسألة بعث الرسل إلى أمرين: الأول يتعلق
بإثبات الرسل، والثاني يتعلق ببرهان الرسالة وما ارتبط بهما من قضايا
كالمعجزة ودلالة المعجز، العادة والجواز، العلم والعمل، السمع
والعقل،... ثم فرع على مثل ذلك قضايا استدلالية ونظراً عقلياً في
ردود المتكلمين على فرقة البراهمة المنكرة لمسألة النبوة.

٣. ولم يكن ابن رشد ليقبل الخطاب الجدلي الكلامي في إثبات النبوة
فانبرى للكشف عن اختلالاته المتعددة متخذاً في ذلك استراتيجية
عرض دعوى الاستدلال الكلامي وردّها إلى أصولها ومنطقاتها
ونقد ذلك ودحضه مما يفيد دحض دعاويهم.
ويستعرض ابن رشد مجمل مقدمات المتكلمين في إثبات النبوة ثم

(١) تحفة المرید علی جوہرۃ التوحید، برہان الدین إبراهیم بن محمد بن أحمد الجیزاوی
الشافعی البیجوری (المتوفى: ١٢٧٦هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٩٥٥م: ص٦.

(٢) حاشية الخيالي على العقيدة النسفية، المولى أحمد بن موسى الخيالي
(المتوفى: ٨٦٠هـ)، تركيا، ط١، ١٣٢٦هـ، ص ٦٥ وما بعدها.

يشغل نظره البرهاني فيها . ويمكن إجمال مقدمات المتكلمين على النحو الآتي:

• الأولى : وتستند إلى مسلك صفات الذات الإلهية، ذلك أن اتصاف الله تعالى بالكلام والإرادة والملك والتصرف يفيد جواز بعثه للرسول، وإمكان حصول ذلك الأمر الغائب (بعث الرسل (قياسا على الشاهد (صفات الله ...) ويعبر ابن رشد عن ذلك بقوله: (..... وهم المتكلمون، وقالوا: قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المتكلم المرید المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب) (١) ، ويرجع هنا المتكلم الأشعري إلى دليل قياس الغائب على الشاهد للاستدلال على إثبات النبوة.

• الثانية :وتتعلق بمسلك المعجزة ودلالاته على الرسالة، ذلك أن ظهور المعجزة على يدي الرسول علامة دالة على صدق رسالته، (وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول (٢) .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٤.

وعن هذه المقدمة الثانية فرع المتكلمون مقدمتين اثنتين تتعلقان بتثبيت الرسالة احدهما : أن كل من ادعى الرسالة صح له ادعاؤه متى قدم بين يدي ذلك أمرا معجزا. والثانية : ان كل من ظهرت على يديه معجزة ، فهو نبي^(١) وقد سلك المتكلمون هنا مسلك دلالة المعجز على وجود الرسالة.

● الثالثة : وتقوم على مسلك الجواز والإمكان العقلي أي دلالة العقل على وجود الرسل، إذ العقل يجوز ذلك و يقضي به، والجواز من طبيعة الموجود وممكن الوجود أو ما يعبر عنه بالعوالم الممكنة، وعبر ابن رشد عن هذه المقدمة التي جرت على السنة بالمتكلمين بقوله: (إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل)^(٢).

● الرابعة : وترتبط بالدليل على أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول، ويستند المتكلم هنا إلى السمع أي الدليل النقلى (الوحي) فيثبت الرسول أن ماجاء به معجزة عبر ارتكازه إلى كلام الله إليه، فكلام الله ووحيه دال على صدق تلك المعجزة وأنها من عند الله ، فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٥.

موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد (١)

كانت هذه مجمل المقدمات التي اعتمدها المتكلمون لإثبات النبوة، وقد تناولها ابن رشد بالنقد فبين فسادها وضعف مسالكها وجعلها لا ترقى إلى مستوى الخطاب البرهاني اليقيني إذ هي لا تلائم سوى جمهور الناس ولا تقنع إلا عامتهم.

ثالثاً : استدلالات ابن رشد على إثبات النبوة:

يعتمد ابن رشد في حديثه عن الأدلة المثبتة للنبوة على منهج استقرائي سلك فيه تتبع أحوال الرسول ﷺ وسيرته، فيظهر أنه لم يقدم للناس أو الأمم الأخرى - ليصدقوا برسالته - خارقاً من الخوارق، على أن ما تجلى على يديه من الكرامات والخوارق إنما هي مجرد أحوال عابرة لم يرد بها التحدي، ودليل ذلك عند ابن رشد قوله ﷺ: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۚ ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۚ ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٧٦ وما بعدها.

السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِلِلِّهِ وَالْمَلَكِ قَبِيلًا
﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ
لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا
بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾ (١) ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ
إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (٢) فتكذيب الأقسام والأمم السابقة

برسالات أنبياء الله تعالى لا يقيم صرح رسالة محمد ﷺ على أساس
خوارقي يرغم الخصم قهرا على الاستجابة والخضوع . وبهنا يعتمد ابن
رشد على القرآن ال كريم كشاهد على أن صدق نبوة محمد ﷺ لم تقم على
الإرغام عن طريق الإتيان بما يشبه قلب عين من الأعيان إلى عين
أخرى.

وإذا كان الأمر كذلك فما هو الدليل الذي يثبت صدق رسالة محمد ﷺ ؟
يقول ابن رشد في ذلك: (وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به، هو

الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ
مِّثْلِهِ مَفْرِيَتٍ وَّادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

(١) الإسراء: ٩٠ - ٩٣ .

(٢) الإسراء: من الآية: ٥٩ .

(١) ﴿ وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ هَكَذَا فَخَارِقَهُ ﷺ الَّذِي تَحْدَى بِهِ النَّاسَ وَجَعَلَهُ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِهِ فِيمَا ادَّعَى مِنْ رِسَالَتِهِ هُوَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ ﴾ (٢) .
فَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ هُوَ الْمَعْجِزَةُ الدَّالَّةُ عَلَى وُجُودِ الرِّسَالَةِ الْمَحْمُودِيَّةِ وَصِدْقِهَا. وَإِذَا كَانَ هَذَا أَوَّلَ دَلِيلٍ يَقِيمُهُ ابْنُ رِشْدٍ عَلَى إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ الْقَوْلُ أَنَّ صَاحِبَهُ رَسُولٌ وَأَنَّ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ الْعَزِيزِ مَعْجِزٌ؟ وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ ابْنِ رِشْدٍ ضَعْفَ دَلَالَةِ الْمَعْجِزِ عَلَى وُجُودِ الرِّسَالَةِ فَكَيْفَ بِهِ وَهُوَ هُنَا عَيْنُ الْمُرْسَلِ بِهَا، ثُمَّ إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَلَامٌ وَإِنْ كَانَ مَعْجِزًا فَإِنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْأَفْعَالِ الْمَعْتَادَةِ الَّتِي بَرَعَ فِيهَا الْعَرَبُ. يَجِيبُ ابْنُ رِشْدٍ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ أَنَّ الْقُرْآنَ (صَارَ مَعْجِزًا بِالصَّرْفِ أَعْنِي بِمَنْعِ النَّاسِ عَنْ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ لَا بِكَوْنِهِ مِنَ الطُّورِ الْعَالِيِّ مِنَ الْفَصَاحَةِ) (٣)

لَكِنْ إِذَا كَانَ هَذَا هُوَ الْوَجْهُ الْمُرْجَحُ عِنْدَ ابْنِ رِشْدٍ فِي بَيَانِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فَإِنَّهُ لَا يَكْفِي وَحْدَهُ فِي الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى صِدْقِ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ ، لِذَلِكَ صَرَفَ ابْنُ رِشْدٍ نَظْرَهُ إِلَى الْقُرْآنِ يُؤْصَلُ مِنْ خِلَالِهِ لِأَصْلِيَيْنِ عَظِيمَيْنِ يَدْلَانِ عَلَى صِدْقِ نُبُوَّتِهِ ﷺ:

(١) هود: ١٣.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٥.

١.الأصل الأول: أن النظر في التاريخ الإنساني يشهد بوجود رسل
وأنبياء يشرعون للناس عن طريق الوحي لا عن طريق التعلم،
وقد صح هذا الخبر وتواتر كتواتر الحكماء. ويستدل ابن رشد
على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ
وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ
وَسُلَيْمَانَ وَعِيسَى وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۗ ﴾ (١٦٣) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ
عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى
تَكَلِيمًا ۗ ﴾ (١٦٤) وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ
الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِن أَنبِئُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا
أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۗ ﴾ (٢)

و يضيف ابن رشد الى أن صحة دعوى النبي يؤيدها وقوع الأشياء
وخروجها إلى الوجود على الصفة التي أخبر بها ويقدم لهم معرفة
وعلوما غير محايدة لمستوى التعلم والاكتساب الإنساني، فدل هذا

(١) النساء: ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) الأحقاف: ٩

الخارق المعرفي على أن الأمر وحي من الله ﷻ وأن المرسل إليه هو نبي، فعلى هذا ينبغي أن نفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو^(١).

٢. الأصل الثاني: وهو كون محمد ﷺ جاء بالوحي دليلا على نبوته ورسالته، فكان الوحي القرآني برهانا على صدقه لكونه هو الحق مطلقا، وهذا يعلم من الكتاب العزيز، ولذلك نبه على هذا الأصل

فقال ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا

إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾^(٢) يعني القرآن، وقال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمَنُوا

خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ

عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٣)

لكن كيف يثبت أن يكون القرآن برهانا ودليلا على نبوة النبي ﷺ

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٨٥.

(٢) النساء: ١٧٤ .

(٣) النساء: ١٧٠.

واستحق أن يكون كلام الله عَجَلًا؟

يمكن الوقوف على ذلك من وجوه عدة وطرق مختلفة:

● أن الشرائع التي تضمنها - العلمية والعملية - لا يقدر على اكتسابها بالتعلم.

● إعلامه بالغيوب مما لا يدرك بالحس أو العقل أو التخيل، ووقوع ذلك على الصفة التي أعلمه بها.

نظمه المعجز المفارق للنظم الحاصل بالفكر والروية، والتعلم والصناعة.

● بيانه طريق السعادة والشقاء، وتقديمه لمعرفة خاصة بالله وبالنفس البشرية والإعلام بأحوال المعاد مما يكون ممتعا - أو دون الأفضل - بدون وحي.

● أمية الرسول ، ونشأته في أمة عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب إليهم علم وإلى هذا أشار الحق

سبحانه بقوله: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا

تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (١)

● مقايسة شريعة القرآن بسائر الشرائع يوضح أفضلية

لامتناهية لرسالة محمد ﷺ على سائر الرسالات علما وعملا،

(١) العنكبوت: ٤٨ .

ولهذا قيل في هذه الشريعة أنها خاتمة الشرائع. وقال ﷺ:

(وَاللَّهُ لَوْ أَدْرَكَنِي مُوسَى لَمَا وَسَعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي) (١) ، ويستند ابن رشد بهذا إلى خاصية الخاتمية التي ميزت رسالة النبي ﷺ. خصوصية العالمية، فرسالة النبي محمد ﷺ رسالة عامة لجميع الأمم والشعوب. ولذلك قال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ، وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (٢) ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: (أُعْطِيتُ حَمْسًا وَلَا أَقُولُهُ فخرًا: بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ، وَالْأَسْوَدِ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طُهْرًا وَمَسْجِدًا، وَأَجَلَ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ فَهُوَ يَسِيرُ أَمَامِي مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ فَأَخْرَجْتُهَا لِأُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا) (٣)

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي

بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن -

الرياض (د.ط، د.ت) برقم (١٣٠٠) / ٣ / ٤٣.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم

بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة

الرشد - الرياض، ط/١، ١٤٠٩ ، كِتَابُ الْفَضَائِلِ، بَابُ مَا أُعْطِيَ اللَّهُ تَعَالَى مُحَمَّدًا ﷺ

برقم (٣١٦٤٣)، ٦ / ٣٠٣.

ولذلك لم تأت معجزته آيات وخوارق بل فضل على الأنبياء بالوحي
فقال: (ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان
الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة)^(١).
فالصفة التي استحق بها النبي ﷺ أن يكون نبياً هي الوحي.
وخلاصة القول في استدلال ابن رشد تميز رسالة النبي محمد ﷺ وشمولها
وعالميتها، وقيامها على معجزة القرآن ال كريم.

المطلب الثالث: عقيدة البعث في فلسفة ابن رشد

اتبع ابن رشد ضرب ابن سينا في إنكار البعث الجسماني، وزعم أنّ ما
جاء في القرآن والسنة من حديث عن أحوال البعث وما فيه من عذاب
ونعيم هي مجرد أمثلة ضربت لتفهيم العوام، ولتقريب الأمور العقلية
بذكر الأمور الحسية لأنّ أفهامهم لا تقوى إلا على فهم ذلك، وليس ما
ورد منها في الشرع حقائق، وزعم: (أنّ الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول،
وإنّ الظاهر منها فرض الجمهور، وإنّ المؤول هو فرض العلماء، وأمّا

(١) اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه ، أبو العباس القرطبي ضياء الدين أحمد
بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي (٥٧٨ هـ - ٦٥٦ هـ)، تحقيق: رفعت فوزي
عبد المطلب، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط/١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، كتاب
فضائل القرآن، برقم (٢٢٣١)، ٤/ ١٤٢.

الجمهور ففرضهم حمله على ظاهره وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور) (١).

وفي كتابه (تهافت التهافت) رغم أنه كتبه للجمهور يكشف عن معتقده في البعث فيقول: (وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحتّ على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم- أي الجمهور- بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية) (٢).

ويزعم أن أصحاب الشرائع رأوا أن التمثيل للجمهور بالأشياء الحسيّة أشد تفهيماً لهم، وأشد تحريكاً من حيث الترغيب والترهيب (٣). ولذلك يعتبر ابن رشد أن حشر الأجساد وأوصاف الجنة والنار ليس سوى صور جاء بها الأنبياء للحثّ على العمل الصالح، والتخويف من العمل الطالح فيقول: (فأخبروا (أي الأنبياء) أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشدّ المحسوسات نعيماً وهو مثلاً الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله، بأشدّ المحسوسات أذى وهو مثلاً النار) (٤).

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) تهافت التهافت، ص ٨٧٠.

(٣) ينظر : : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢٤٤.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢٤٤.

ثم إن ابن رشد يذهب إلى أن العوام هم الأكثرية المقصود الأول من الشرائع، وقد تمّ تمثيل المعاد لهم بالأمر الجسمانية لكونهم يفهمون إلا ذلك، ولأنه أكثر تحريكاً لنفوسهم، أما المعاد الروحاني فلا يفهمونه ولا يلاقي عندهم قبولاً، وهو أقلّ تحريكاً لنفوسهم، ولكنّه أكثر قبولاً عند الفلاسفة والمتكلمين من الناس، وهم الأقلّ (١).

ويقول: (والحقّ في هذه المسألة أن فرض كل إنسان هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد ألا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة) (٢).

وفي بعض كتبه يزعم ابن رشد أن مسألة البعث هل هو جسماني وروحاني معا كما أجمع المسلمون، أو هو روحاني فقط كما قالت الفلاسفة هو من المسائل المختلفة، يقول: (ما جاء في صفات المعاد وأحواله - فنقول: أن هذه المسألة الأمر فيها أنها المختلف فيه. وذلك أنا نرى قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون: أن الواجب حملها على ظاهرها..وقوم آخرون أيضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها. وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً...ويشبه أن يكون المخطيء في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً، وذلك

(١) المصدر السابق ، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٧.

إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل، أعنى في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود) (١).
وينتهي ابن رشد إلى إثبات البعث الروحاني، وإنكار الجسماني. وأنّ الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة، وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنّها أحثّ على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية.

الفصل الثامن

ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م

عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي قاضي القضاة، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم

(١) فصل المقال ص ١٠.

الاجتماعي الباحثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس
وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالاً، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد
إلى تونس. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر بقوق. وولي فيها
قضاء المالكية، ولم يتزى بزىّ القضاة محتفظاً بزىّ بلاده. وعزل، وأعيد.
وتوفي فجأة في القاهرة.

كان فصيحاً، جميل الصورة، عاقلاً، صادق اللهجة، عزوفاً عن الضيم،
طامحاً للمراتب العالية، ولما رحل إلى الأندلس اهتز له سلطانها، وأركب
خاصته لتلقيه، وأجلسه في مجلسه.

اشتهر بكتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر -
ط في سبعة مجلدات، أولها المقدمة وهي تعد من أصول علم الاجتماع،
ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها. وختم العبر بفصل عنوانه
التعريف بابن خلدون ذكر فيه نسبه وسيرته وما يتصل به من أحداث زمنه. ثم
أفرد هذا الفصل، فتبسط فيه، وجعله ذيلاً للعبر، وسماه التعريف بابن خلدون،
مؤلف الكتاب، ورحلته غرباً وشرقاً - ط ومن كتبه شرح البردة وكتاب في
الحساب ورسالة في المنطق وشفاء السائل لتهديب المسائل - ط وله شعر.
وتناول كتاب من العرب وغيرهم، سيرته وآراءه، في مؤلفات خاصة، منها حياة
ابن خلدون - ط لمحمد الخضر بن الحسين، و فلسفة ابن خلدون - ط لطفه
حسين، و دراسات عن مقدمة ابن خلدون - ط لساطع الحصري، جزآن، و

ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري - ط لمحمد عبد الله عنان، و ابنخلدون - ط
ليوحنا قمير، (١)

(١) ينظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح
بن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨هـ،
الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة
، ١٩٦٦ م، ص ٧، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد
بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ،
منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت
٤: ١٤٥ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن
عمر بن محمد التكروري التنبكتي السوداني، أبو العباس (المتوفى: ١٠٣٦ هـ، عناية
وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط/٢،
٢٠٠٠ م، ص ٢٥٠، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان
الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (المتوفى: ١٠٤١هـ،
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت - لبنان، ط/١، ١٩٩٧، ٤/٦،
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العسكري
الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ، حققه: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه:
عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦
م، ٧١/١، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد
الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ، دار المعرفة - بيروت، ١: ٣٣٧، الأعلام،
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى:
١٣٩٦هـ، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢ م، ٣/٣٣٠ وما بعدها.

المبحث الأول

الأساس الفكري لابن خلدون وخطبه الإسلامية

المطلب الأول: الآراء الاسقاطية على التراث الخلدوني من النتائج الخطيرة المترتبة عن التبعية الإيديولوجية والمذهبية للمدارس الغربية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة بحسب المبادئ والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتهي إليه الدارسون. فإذا كان أحدهم من أنصار المدرسة المادية انعكس انتمائه على دراسته للتراث الاجتماعي العربي الإسلامي، فيأتي حتماً ملوناً بطبيعة تفكيره، ومن ثم يدخل في عملية التشويه والتأويل المتعسف للنصوص حتى تأتي موافقة لمنطلقاته الفكرية. وبالمثل يقوم أنصار المدرسة الوظيفية بنفس المهمة ونفس العملية.

وإذا كان لهذا المسلك دلالة علمية فهي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية وتكشف عن مدى التشكيك في قدرة الثقافة الذاتية على العطاء ومدى الاستلاب الفكري الذي لازال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية،

لقد خضعت دراسة تراثنا الاجتماعي للزيف المذهبي والتحليل الإيديولوجي وأوضح مثال على ذلك مجموع الدراسات التي أقيمت حول مقدمة ابن خلدون ١، باعتبارها تمثل عملاً اجتماعياً ناضجاً كما كانت تتويجا لجهود المفكرين

السابقين في هذا المجال. حاولت أن تجعل من مقدمة ابن خلدون طفرة حادثة في الفكر والثقافة العربية الإسلامية مقطوعة الصلة بهذه الثقافة التي ولدتها وتمخضت عنها، بل ذهبت كثير من الدراسات إلى أبعد من ذلك فاعتبرت أسلوب المقدمة سواء من حيث المضامين التي تطرحها أو من حيث المنهج المتبع في الدراسة أسلوبًا منقطع الصلة بالبيئة الثقافية التي تنتهي إليها، ومن ثم ظهر ابن خلدون شخصية غريبة عن مجتمعه وثقافته وعقيدته متميزًا في تصورات وأفكاره (١)

لقد جاءت أكثر هذه الدراسات مقلدة غير مبتكرة ولا مبتدعة، فالتفسير المادي لفكر ابن خلدون الاجتماعي سبق إليه مفكرون أجانب قبل أن يردده وراءهم أتباعهم من الكتاب العرب. لقد ألقت الكاتبة الروسية سفيتلانا باتسييفا كتابًا عن العمران البشري في مقدمة ابن خلدون أكدت فيه على تنبيه للتفسير المادي، (٢) وهذه الدعوة وجدت أنصارًا في الثقافة العربية، وكتب كثير من الدارسين عن ثقافة ابن خلدون المادية وابن خلدون الرائد للمار كيسة والمادية التاريخية، كما عبرت عن ذلك كتابات كل من أحمد ماضي (٣) و مهدي

(١) ينظر: ابن خلدون إسلاميا، عماد الدين خليل ، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ٢٩٨٣م، ص ٧ وما بعدها.

(٢) العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، سفيتلاتا باتسييفا : ترجمة رضوان ابراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٨.

(٣) ينظر: مقال بعنوان : ابن خلدون والمادية التاريخية، أحمد ماضي ، مجلة : دراسات تاريخية، عدد ٣/، ١٤٠١هـ ، ص ٦٥-٦٨.

كامل (١) عبد القادر جغلول (٢) .

ومن جهة ثانية هناك دعوى تهدف إلى تقرير علمانية ابن خلدون ترددت عند كثير من الكتاب ،عبر فصله نطاق الدين عن نطاق العقل ويضع بينهما حدودا فاصلة على اعتبار أنهما شيئان متقابلان لكل منهما مجاله وموضوعه ومنهجه. و يعتبر رأي ابن خلدون في الدين بشكل عام مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملاً اجتماعياً ونفسياً هأماً على مسار التاريخ. بل يذهبون ابعده من ذلك في قولهم أن ابن خلدون كان يحاول إخضاع الدين إلى نظرياته العلمية ، ومن جهة ثالثة أعتبر أحد الكتاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفاً مثالياً متأثراً بأفلاطون، وأرسطو وتبعه في ذلك بعض الكتاب العرب الذين اعتبروا ابن خلدون وريثاً للاتجاه الأرسطو طاليسي في الفلسفة العربية (٣) .

لقد تحددت علاقة الفكر العربي بالفكر الوضعي والعلماني من موقف الانبهار بالغير والإحساس بالضعف وفقدان الوعي بالذات، ولما استقر في ذهنه

(١) في علمية الفكر الخلدوني، مهدي كامل ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥م ، ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، عبد القادر جغلول، ترجمة: فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٣) ينظر: نظرة في مقدمة ابن خلدون، طاهر الخميري ، مقال في مجلة " الإسلام " ، عدد/١٩٣٦، ٢٣، ص ١٦٣-١٨٨، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيونددن فيرجينيا، ١٩٩١، ص ٤٤٧-٤٥٤.

أن النمط الثقافي الوضعي كان يمثل النمط المثالي كان عليه أن ينقب في تراثه الفكري ويستخلص منه مجموعة العناصر التي تميز بها الفكر الوضعي في الغرب والذي اتجه نحو العقلانية والعلمانية والواقعية المفرطة كأساس للتقدم الثقافي والفكري ليتجاوز بذلك اللاعقلانية واللاهوتية والمثالية الميتافيزيقية وهي كلها مواصفات ارتبطت في ذهن الرجل الغربي بالرجعية والتخلف.

هذه الوضعية هي التي عكسها الفكر العربي في قراءته للفكر الخلدوني خصوصا والتراث العربي الإسلامي عموما، واتجهت جهوده إلى البحث عن عناصر العقلانية والعلمانية والتقدمية والواقعية، وأصبح مفكرونا يتحدثون عن لا دينية ابن خلدون وعلمانية ابن خلدون وواقعية ابن خلدون وعصرية الفكر الخلدوني إلى آخر هذه المقولات التي تجسد بالفعل سلبية وغيوبية الفكر العربي.

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، ووليد البيئة الإسلامية الشرعي، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.

ومن وراء هذا وذاك تبقى مسألة الانقسام الموهوم عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه (١)

(١) ينظر: ابن خلدون إسلاميا، عماد الدين خليل، ص ٨ وما بعدها، ابن خلدون وتقوق

الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق

الفلسفة، مصباح العاملي، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع للإعلان، طرابلس،

١٩٨٨، ص، ٢٦٤ وما بعدها.

المطلب الثاني: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير

تشير المصادر القديمة، إلى أن المناهج العلمية العامة، الملزمة للباحث والصالحة لإرشاده في دراسته للوجود على جميع جوانبه، هي في الانطلاق من عموميات الوجود ومن الأصول الأولى والعلل التي تؤدي إلى الأشياء. بدون التزام هذا المنهج تختلط المفاهيم ونتيه وسط التناقضات وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل والتحريف كما أثبتت ذلك مجموع التأليف التي أنجزت حول ابن خلدون والتي جاءت متعارضة ومتناقضة إلى حد بعيد حيث نسبت هذه الشخصية إلى كل الاتجاهات والمذاهب الفكرية.

وحيثما ندعو إلى التزام الموضوعية العلمية في تعاملنا مع التراث الخلدوني فإنما نهدف أول ما نهدف إلى كشف هذا الزيف الإيديولوجي، ونؤكد من خلاله أن فهم ثقافة ابن خلدون وفكره أو ثقافة أي علم من الإعلام لا يمكن أن يتم إلا داخل المنظومة

الإسلامية نفسها، باعتباره نتاجاً طبيعياً لنوع الثقافة والتربية العلمية التي تلقاها داخل هذه المنظومة، بالإضافة للتجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها في رحاب الوطن العربي المترامي الأطراف.

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل ولا المناقشة هي أن ابن خلدون قد جسّد الثقافة العربية الإسلامية. كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع العربي من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها. الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية.

من ناحية أخرى، إذا كانت ثقافة ابن خلدون، أو الأسس التي انطلق منها تعود مبدئياً لما أنتجه سابقوه من رواد الفكر العربي. فإن هذه الثقافة لا تكتفي بذاتها وإن كانت تسجل الجزء الأكبر - لتكوين الفكر الخلدوني. فلا بد أن يكون المصدر المساعد متمثلاً بالتطبيق العملي والممارسة. فالأخبار الموجودة في المقدمة والمقتبسة من كتاب سيرة

حياته، تبين أن علاقة الفكر الخلدوني بالتطبيق العملي، هي علاقة وثيقة وأساسية، هي وثيقة لأن ابن خلدون هو من العلماء القلائل، الذين مارسوا العمل التنفيذي وعلى أعلى المستويات وبكثافة شديدة وبنوعيات وأمكنة مختلفة، بما يجزم ويستدعي التفاعل الدائم

بين الفكر العملي والفكر النظري. وأساسية لأن الأرضية التي أقيم عليها علم العمران، هي في جزء كبير منها، وليدة مواجهة ابن خلدون الحادة والمستمرة للواقع العملي. وبنشاط وحيوية لا يحدهما الإجهاد والإعياء. وبطموح جارف لا تضعف من اندفاعه الأهوال والأخطار التي واجهته في هذا الواقع العاصف الزاخر بالنزعات الحادة

والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

فمن منطلق كون العلم تعبيراً عن الواقع بالفكر. فإن هذا الفكر ينمو ويتخصب كلما كان الواقع غنياً بعبئه ومعانيه، وهذا الواقع الخصب الذي مارس فيه ابن خلدون حياته العملية، أضاف لفكره المتكون من الثقافة المدرسية، مقادير كبيرة ومن طبيعة علمية خالصة. إذ أن التطبيق العملي هو معيار الحقيقة⁽¹⁾ على

(1) ، ينظر: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني بإكتشافه حقائق

ضوء ما تقدم، فالفرد مهما كان قسطه وأقرأ وإسهامه كبيرا في صناعة التاريخ، فإنه، وفي عمله المتفوق، لا ينطلق من الفراغ. بل إنه يستند، إلى الأسس والأصول التي وضعها سابقوه. فالبناء ولو كان يناطح السحاب، لابد له من أسس ثابتة ضاربة في الأرض. ولقد كان الدافع من وراء هذه الدراسة، استكشاف الأسس والأصول التي انطلق منها الفكر الخلدوني. ومن يكتشف الأسس والأصول، لابد أن يصل إلى اكتشاف الفروع ومن هذه الأسس والأصول:

أولاً : البيئة الاجتماعية

نفترض بادئ ذي بدء وجود غائبة جدلية تربط ما بين الحياة والتأليف من خلال رؤية خاصة تقتضي النظر إلى المقدمة على أنها موضوع انطلاقة من مشكلة أساسية هي مشكلة الحياة، حيث وجدت التجربة اكتمالها وتحقيقها التام في مضمونها. فلو لم يشاهد ابن خلدون في حياته اليومية قضايا كثيرة، سياسية واقتصادية وفكرية وأخلاقية، لما كتب المقدمة.

ويرشدنا العلم بها إلى كيفية حصولها، والعلم بكيفية حصولها يسمح بتحديد دقيق لموقفه الفكري، ولذلك يتوجب علينا دراسة العوامل الاجتماعية المختلفة التي يفترض أنها أثرت بشكل أو بآخر على تفكير ابن خلدون، ودمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربته. وعلى ذلك فإن التصاق ابن خلدون بالواقع، وفهمه المتعمق لحقائقه يستدعي

الفلسفة، مصباح العامل، ص. ٢٦٦ وما بعدها.

مرافقته في رحلة حياته الطويلة. خاصة تلك التي سبقت مرحلة العزلة في ديار بني عريف أبوبكر عواطي بالجزائر. وهذه المرافقة ستقتصر على المحطات الرئيسية من هذه المسيرة. ولا تشملها بجملتها. فهذا الشمول هو من شأن كتابة سيرة حياته. وشأننا من هذه المسيرة في هذا العمل، ينحصر في التركيز على الوقائع والأحداث التي انعكست على فكره، ووجدت ترجمتها في نظرياته المختلفة.

أولى هذه المحطات يتعلق بالظروف التاريخية التي ميزت عصر ابن خلدون. لقد تميز هذا العصر بأحداث سياسية واجتماعية خاصة جعلت العالم العربي الإسلامي يعيش في فترة من أشد فتراته اضطراباً وغلجاناً وأقلها استقراراً وتوازناً. كانت هذه الحالة الحالكة تسود أنحاء العالم العربي : الأندلس، شمال إفريقيا والمشرق العربي، أصبحت هذه الأقطار تسير بخطى حثيثة نحو الانحطاط والتأخر بعدما ازدهرت فيها حضارة ماجدة دامت طيلة سبعة قرون⁽¹⁾ ومن المعروف أن ابن خلدون عاش في منطقة كانت تعتبر من القديم من مناطق التفاعل الحضاري، فقضى حياته في الأقطار العربية : في تونس وفاس وغرناطة وتلمسان وبجاية... الخ واحتك ببلاطات السلاطين يخدم الأمراء ويفيدهم. رغم التمزق السياسي الذي كان يسود هذه الأقطار تعتبر حياة ابن خلدون مثلاً للوحدة الفكرية التي كانت تشمل العالم العربي في المغرب والمشرق.

ومن الأحاديث النبوية عن أبي هريرة، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: بَدَأَ الْإِسْلَامُ

(1) ينظر: ابن خلدون وعصره في أعمال الملتقى الدولي الأول لابن خلدون ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، ٩٨٣، ص٣٧.

غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ (١)، والظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد المسلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيئ.

ومن الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب للفقير الأندلسي إبراهيم بن موسى الشاطبي، اسمه الإعتصام. وقد صدر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور. ويعزو غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح أهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلة، وأصبح المتمسكون بالسنة أفرادا غرباء بين جمهور المخالفين لهم (٢)

ومما يلفت النظر أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي يحته الشاطبي وفي زمن مقارب لزمانه. وهذا الكتاب للفقير ابن رجب الحنبلي واسمه كشف الكربة (٣)

(١) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كِتَابُ الْإِيمَانِ، باب بدأ الإسلام غريبًا، برقم (١٤٥)، ١ / ١٣٠.

(٢) ينظر: الإعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط/١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ١ / ١٧ - ٢٢.

(٣) ينظر: كشف الكربة في وصف أهل الغربة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ، دراسة

يقول المحقق في تحقيقه لهذا الكتاب : وحين نقارن بين الباحثين نجد تشابهاً غريباً في المقدمات وفي النتائج. فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريباً ويعود غريباً، وكلاهما يقول بأن هذه سنة الله في الأمم جميعاً^(١) إن ظهور هذين الباحثين في زمانين متقاربين أحدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع. ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصراً للشاطبي والحنبلي تقريباً، ويبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حل بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه العلماء. فهو مثلاً يقارن في مقدمته بين أحوال المسلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول

لا يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصدق عليهم قول الشاعر :

نرّقع دنيانا بتمزيق ديننا ... فلا ديننا يبقى ولا ما نرّقع^(٢)

وتحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط/٢،

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص. ٣١٥

(١) المصدر السابق، من كلام المحقق في التصدير، ص ٥.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي

الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨ هـ، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ

١٩٨٨ م، ص ٢٦٠.

لقد طبعت هذه الأحداث مواقف ابن خلدون النظرية، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية والفكرية، أسقطت على نظرتة للأشياء، لذلك لا يمكن عزل النسق الفكري لابن خلدون عن تجربة العصر. هذه الأجواء العاصفة الصاخبة. وهذه البيئة التي تخترقها المؤامرات وتحف بها الأهوال والمخاطر. دفعت ابن خلدون لأن يضع نفسه داخل الأحداث ساعياً إلى درء مخاطرها، ليس بالهروب منها، إنما بمصارعتها ومواجهتها. هذا ما جعل علاقته مع الأحداث علاقة متميزة، بما دفعه إلى مراقبتها ودراسة أسبابها القريبة منها والبعيدة.

وبما اكتسب من المعاني والعبر نتيجة هذه الدراسة، وترك بصماته الواضحة على توجهه الفكري. أما عن العناصر المكونة لهذا التوجه فذلك ما سنراه في عرضنا للمحطات الأساسية والمتعددة لشريط حياته.

ثانياً: نشأة ابن خلدون وتشكيل فكره

نشأ ابن خلدون في بيت وضمن أسرة، يحكمها التقليد الموروث في تقلد الأعمال العامة وتبوأ المراكز السياسية والإدارية والعلمية. وكان التوجه الديني يبسط سيطرته على هذه الأعمال والمراكز. فكان من الطبيعي أن ينشأ هذا الفتى، ومن خلال أعداده لهذه المهمات، نشأة يسيطر عليها هذا التوجه. لقد وصفت هذه العائلة بأنها كانت تتقلب بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية^(١). يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراودها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى. من شأن هذه البيئة العائلية أن تبث

(١) ينظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عبد الرحمن بن خلدون. تحقيق

محمد بن تاويت الطانجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧.

في نفس ابن خلدون نزعتين قويتين : حب المنصب والجاه من ناحية، وحب طلب العلم من ناحية أخرى. وقد كانت تتغلب واحدة على الأخرى في بعض الأحيان، لكن تلك الغلبة لم تصبح حاسمة في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في نفس ابن خلدون طول حياته، وتجعلانه مترددًا بين العلم والسياسة^(١)

فقد ذكر ابن خلدون عن نفسه أنه حين تولى الحجابة، وهي أعلى مناصب في الدولة، لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحا ثم يذهب إلى جامع القسبة بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار^(٢) ومما يلاحظ في سيرة ابن خلدون المزدوجة هذه، هو أنه، لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزالها ليشغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها وهكذا دواليك. يستخلص من هذا أن ابن خلدون يجب السياسة والعلم معًا ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا أنهمك في احدهما زمنًا عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

عندما ولد ابن خلدون تعهده أبوه بالرعاية، فكان معلمه الأول جريًا على عادة أهل زمانه ولاسيما أن أباه من رجال العلم والأدب، فعنى بتحفيظه القرآن الكريم ثم تلاوته بالقراءات السبع، كما هيا له الدرس والتحصيل على يد بعض

(١) ينظر: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري، دار الكتاب العربي،

بيروت، ١٩٦١، ص ٤٩.

(٢) ينظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عبد الرحمن بن خلدون، ص

١٠٤ وما بعدها.

العلماء في تونس، فنهل من كتب الفقه والحديث^(١) كما درس علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي عدة أساتذة ومشايخ، ثم انعطف نحو العلوم العقلية والفلسفية فألم بها، وكذلك العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، وهكذا يمكن القول بأن ثقافة ابن خلدون كانت ثقافة موسوعية.

لقد استوعب العلوم الدينية على مختلف وجوهها وفروعها. وقد تيسر له ذلك على أيدي جهاذة العصر في هذه العلوم. وإلى جانب ذلك تلقن العلوم العقلية وتمكن منها.

وقد أطرى ابن خلدون في كتاب سيرته هؤلاء الأشياخ وأشاد بأفضالهم^(٢) ونفهم مما كتبه عنهم أنه تأثر باثنين منهم على وجه خاص. أولهما عبد المهيمن، وثانيهما "الأبلي" وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف. فعبد المهيمن كان، كما وصفه ابن خلدون، إمام المحدثين والنحاة في المغرب. وقد لازمه ابن خلدون واخذ عنه، سماعاً وإجازة، أمهات كتب الحديث كالصحيح الست وكتاب الموطأ وغيرهم^(٣) أما الأبلي فقد وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية. وقد أخذ عنه ابن

(١) عبد الرحمن بن خلدون ، علي عبد الواحد وافي، سلسلة الاعلام، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٩-٣٨.

(٢) ينظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عبد الرحمن بن خلدون ، ص

..٢١

(٣) ينظر المصدر السابق ، ص ٢١.

خلدون المنطق وفنون الفلسفة^(١) والملفت للنظر، أن ابن خلدون كان يخصص الأبلي بالقسم الأوفر من الإطراء والإشادة في كتاب سيرته، ولعل ذلك يعود إلى تمكنه ورغبته في هذه العلوم، وبالمقابل من تمكنها من السيطرة على تفكيره بحيث أصبحت بالنسبة إليه الدليل الرئيسي في مراقبته ودراسته للأحداث والوقائع وقياس الأمور بمقاييسها

ثالثاً: التجربة السياسية والاجتماعية

لو تمعنا بعمق في تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان أبي عنان بفاس سنة ٧٥٥هـ إلى مغادرة الأندلس قاصداً بجاية لتولى منصب الحجابة عند أميرها سنة ٧٦٦هـ لأمكننا ذلك استخلاص بعض العناصر الجديدة التي طرأت على ابن خلدون في هذه الفترة الخصبة الحرجة من حياته.

يلاحظ أن ابن خلدون كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح. فلقد تولى منصب الكتابة والتوقيع لملك المغرب الأقصى أبو عنان، إذ كانت شخصية ابن خلدون تجتذب أنظار السلاطين والأمراء.

فكما اجتذبت شخصيته نظر سلطان تونس فعينه في منصب كتابة العلامة، ولم يكن قد بلغ الثامنة عشر من عمره، جذبت أيضاً أنظار السلطان أبي عنان المريني فعينه عضو بمجلسه، وكلفه بشهود الصلوات معه، ثم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان أبي سالم وهو منصب كتابة السر

(١) ينظر المصدر السابق، ص ٢١ وما بعدها.

والإنشاء ثم قلده فيما بعد خطة المظالم (١)

وكانت نفس ابن خلدون تطمح للوزارة - كما ذكر بنفسه - وهذا الطموح أودى به إلى السجن عدة مرات، ثم خرج منه ورحل إلى الأندلس وتقلد فيها عدة مناصب، كما اختاره السلطان " محمد بن الأحمر " للسفارة بينه وبين ملك قشتالة، للتوسط في إبرام صلح بينهما وقد نجحت سفارته. وحينما استرجع الأمير أبو عبد الله إمارة بجاية. تولى ابن خلدون منصب الحجابة وهي أعلى منصب في الدولة آنذاك (٢).

لقد كانت رؤية ابن خلدون، لشؤون الحكم عامة شاملة. فقد راقب هذه الشؤون من الخارج، حيث الرعية وهمومها. وراقبها من الداخل حيث تصنع القرارات وتوجه الأمور العامة. فوقف على حقائقها كاملة. ذلك أن المعرفة بالشيء لا تكون كاملة إلا بإحاطة من الداخل والخارج.

وابن خلدون كان على علاقة بالبيت الذي يحصل فيه صنع قرارات الحكم. كما كان على معرفة بما يتضمنه هذا البيت من داخله. لكن، وعلى اعتبار أنه لم يكن صاحب هذا البيت. فكان بإمكانه معرفة ما يحيط به وما يجري حوله، والوقوف على قوة الجذب فيه، بإمكانية إحاطته بالمؤيدين، وعلى أسباب هذه القوة. كما كان بإمكانه معرفة قوة الدفع فيه، وما يمكن أن يحصل ضده من أعمال تؤدي إلى تهديمه.

إن قوتي الجذب والدفع لهذا البيت، هما التعبير للعلاقة القائمة بين داخل

(١) ابن خلدون بين العلم والسياسة، محمد فريد حشيش أعمال الملتقى الدولي الثاني حول

ابن خلدون، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، ص ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

البيت وخارجه، بين الحكم والرعية، وكانت مصلحة ابن خلدون ترتبط أشد الارتباط بهذه العلاقة. يعمل على توثيقها في الحالة التي يكون فيها وجوده مرتباً داخل البيت. وعلى توثيقها في الحالة المعاكسة. وهذا ما جعل علاقته مع الأحداث والوقائع الدائرة حول الأمور العامة للمجتمع أشد التصاقاً بها وبشؤونها، وأخصب معرفة بأسبابها وأبعادها.

في هذا السياق يذكر عابد الجابري : أن اشتغال ابن خلدون بالسياسة جعله من جهة يطلع عن كتب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتابها المهتمين نظرياً وعملياً بشؤون السياسة والحكم (١)

ومن ناحية ثانية، فإن ابن خلدون قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تم تأليفه في عصره. من ذلك ما كتبه صديقه ابن الخطيب في هذا الموضوع، وصديقه ابن رضوان صاحب كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة . ومن ذلك أيضاً سراج الملوك للطرطوشي، وكتاب السياسة "لأرسطو.

يؤكد هذا الاتجاه عابد الجابري بقوله : فمن الأكيد أنه قد تعرف في هذه المرحلة المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلدها كانت تتطلب منه

(١) العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، عابد الجابري : مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ، ١٩٩٢ص٤٧.

الإطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطلاعاً نظرياً وعملياً معاً. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، وهو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع^(١).

وبخصوص التجربة الاجتماعية عامة التي مر بها ابن خلدون. فالنتيجة التي يمكن الخروج بها من تتبع مسيرة حياته. هي أن التجربة الاجتماعية التي عاشها مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي.

ان الرجل لم يتفرغ للتأليف بعد أن أنهى دراسته النظرية مباشرة، وإنما قدّم للناس الشكل الأول لكتاب العبر بعد أن قضى نحو ربع قرن من السنين بين دول المغرب العربي. قضاها بين قصور الأمراء وقلاع البدو المتحركة، اشتغل بالعلوم تحصيلاً وتدريساً، عمل سفيراً لبلاده ووزير دولة متجولاً بين القبائل، ثم جرب حياة الاعتقال والسجن وخاض غمار المؤامرات السياسية، وناقش العامة والبسطاء، كما ناظر العلماء وذوي القدرات الخارقة، امتلاً جوفه بما تقدمه موائد القصور وذاق بجنبيه مهاد النعيم، كما اخشوشنت أمعاؤه برطب العرب وألبان الإبل.

وبكلمة واحدة : أقبلت الدنيا عليه وأدبرت أكثر من مرة^(٢).

ولهذه المحطات وجهان. يتميز كل منهما عن الآخر بنوعية خاصة. ورغم التداخل بينهما في بعض الأحيان فالوجه الأول يغلب عليه طابع العمل السياسي الإداري المرتبط بالسلطة وقيودها وقوانينها. والوجه الآخر طليق إلى

(١) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٣-٦٥ .

حدود معينة من هذه القيود. وقد أخذ الوجه الأول ميزاته من العمل في بلاطات الملوك والأمراء. حيث راقب شؤون السلطة وسير الأمور العامة. فوقف على حقائق الحكم وعلى القوانين العامة التي تفرض هذه الحقائق. وأما الوجه الثاني فمن اختلاطه بالقبائل الصحراوية. حيث أقام فترة طويلة، ورغم إرادته في أحيان كثيرة، يتصل بهذه القبائل من أجل إمداد هذا الملك أو ذاك بالجند والعسكر. وإذ أن القبائل كانت المصدر الأساسي للقوة. فراقب من خلال عمله هذا، شؤون المجتمع البدوي وعلاقته بالمجتمع الحضري. فالمدة الطويلة التي قضاها في هذا الموقع، والتي مكنته من اغتراف دروس خصبة في مضامينها العلمية والعملية، انعكست على وعيه، مفاهيم ونظريات في المجتمع على مرحلتيه البداوة والحضارة وفي العلاقة القائمة بينهما، وفي أسباب تطلع البدوي إلى الحضارة، وفي الوسائط التي تمكنه من الانتقال إليها ،

رابعاً : الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون

ما ذهب إليه بعض المستشرقين يفصح عن حقيقة أصبحت من السمات في تاريخ الفكر الغربي، وهي أن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها فهما ضدّان لا يجتمعان وكل منهما يسعى إلى تدمير الآخر. لقد ظلت هذه السمة المميزة لعلاقة العلم بالدين ثابتة في تاريخ الفكر الغربي حتى اعتقد بعض المفكرين هناك أنها سمة طبعت علاقة العلم بالدين إطلاقاً وليست خاصة بالمنهج الغربي^(١).

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل باترو ، ترجمة فؤاد الأهواني، الهيئة

المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٧٢.

فالدارس لسيرة ابن خلدون والمتمعن في نظرياته الاجتماعية، يجد أنه أحد تلاميذ مدرسة القرآن العظيم، بل أنه التلميذ الوحيد الذي استفاد من الإشارات القرآنية باكتشاف علم جديد في مجال العلوم الإنسانية، لم يسبقه إليه أحد. فكان له الفضل بأن نهج السبيل للباحثين العرب وأوضح لهم الطريق لفهم المجتمع العربي وتفسيره بأداة عربية خالصة من الناحيتين المنهجية والموضوعية.

هذه نقله منهجية لا يعرف أبعادها المستشرقون ممن لا يعلمون من الدين سوى ضلال الهيكل أو سلطان الكنيسة أو زخرفة العمارة في المساجد. كذلك لا يعرف أبعادها من يتذوق المقدمة بطرف لسان ثم يصدر على الفكر الخلدوني الأحكام، لاسيما إذا قرأ بعد كل فصل من فصول المقدمة آية قرآنية كريمة أو حديث نبوي شريف فإنه لا يلاحظ أن تلك الآيات لم تذكر إلا بعد الانتهاء من التفكير والتعليل، وإما لدعم النظرية التي اجتهد في بلورتها، أو لتوضيح الفكرة التي يحاول صياغتها في إطار اجتماعي سليم، أو لبيان كون الظاهرة التي يتناولها بالتحليل والتفسير، من السنن الاجتماعية التي لا تتبدل.

عندما تناول حسن السعاتي قاعدة السبر والتقسيم من بين قواعد المنهج في مقدمة ابن خلدون^(١) تعرض لنقاط أساسية متعلقة بمراتب الفكر في المقدمة، وجولان الفكر في الذهن، والاستبطان الاجتماعي، والغوص في المعاني، والسبر والتقسيم، ثم كيفية كتابة المقدمة، وهي نقطة بالغة الأهمية جعلته يناقش آراء من تعرضوا لها للكشف عما تضمنته من سر أو لغز وفق

(١) علم الاجتماع الخلدوني : قواعد المنهج، حسن السعاني : دار النهضة العربية،

بيروت، ص ١٦١ - ١٩٥.

تعبيرهم. وقد انتهى من المناقشة إلى أن : "الذي يجب أن نستخلصه ... أن ابن خلدون قد أودع مقدمته كل أسرارها، ولم يورد فيها فكرة إلا شرحها وحللها وبينها في شتى تفاصيلها. فمن أراد الوقوف على العوامل التي أسهمت في تمكينه من ابتداع علمه الجديد، والدوافع التي دفعته إلى ذلك، والقواعد التي اتبعها والطرائق التي استخدمها في كتابة مقدمته، فعليه الرجوع إليها وقراءتها بإمعان وروية واستبصار، فإنه لا بد واجد فيه كل ما يبتغيه، لأن أبرز سجية من سجايا ابن خلدون هي تحري علّة كل شيء وأسبابه (١) وبعد ذلك بفقرة، قال: وحقيقة الأمر، كما هو ثابت في مقدمة ابن خلدون ذاتها، أنه، قد وصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثراً إلى حد كبير، بتدبره الاجتماعي للقرآن الكريم والحديث الشريف، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي (٢)

هناك حقيقة نفسية بارزة، وهي أن من كان تكوينه العلمي إسلامياً بحثاً كابن خلدون، فإن المعارف الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم، تكون حاضرة في ذهنه حضوراً كاملاً، يجول فيها فكره محلاً ومؤلفاً، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة، بتنظيرات سليمة وأحكام صائبة. ومهما يكن من شيء، فإن الأمر الذي ينبغي بيانه في هذا الصدد، وهو أن ابن خلدون، قد وضع في اعتباره القرآن الكريم، مصدراً أساسياً ورئيسياً يقتبس منه ما يعينه، في فهم الظواهر الاجتماعية، وصياغة نظريات، وإقامة أدلة، ودعم حجج، وبناء براهين.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤-١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩-٤١.

أول ما يسترعى الانتباه في هذا الخصوص، استخدامه لعبارة سنة الله في أربعة عشر موطنًا بارزًا في المقدمة. وهو في كل موضع يستشهد بها على ما يبرهن عليه من القضايا المتعلقة بظواهر العمران المتكررة، التي صاغها في شكل قوانين أو نظريات اجتماعية، أجهد نفسه في تحليلها وتفسيرها بمنهجه العلمي الذي تميز به. وقد أثبت حسن السعاتي هذه الملاحظة في حديثه عن قواعد المنهج عند ابن خلدون (١). ومن الآيات التي أستند إليها ابن خلدون، بهذا القصد، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٢) وقد أوردها ابن خلدون، مرة لبيان فائدة العصبية (٣) ومرة أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة (٤) ومن هذه الآيات أيضا، الآية ﴿قَالُوا لَئِن أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَسِرُونَ﴾ (٥)، وقد استشهد بها لبيان أثر العصبية، أي الرابطة الاجتماعية والألفة الجامعة، في قوة الجماعة واشتداد شوكتها، فتصبح أكثر إرهابًا للعدو، وأشد قدرة على دحره. (٦) ومنها

(١) المرجع السابق، ص ١٢٣-١٣٦،

(٢) البقرة: من الآية: ٢٥١ .

(٣) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ١٧٤ .

(٤) المصدر السابق، ص ٥٦ .

(٥) يوسف: ١٤ .

(٦) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ١٦٠ .

أيضا الآية : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ (١) وقد استند إليها ابن خلدون، مرة لبيان أثر الفساد في زوال الملك (٢) ومرة أخرى لبيان أثر الفساد في خراب المدينة (٣) وكذلك الآية : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ وقد استدل بها على ضرورة الانفراد بالمجد (٤) لا يقل أثر الحديث النبوي الشريف عن الأثر الذي خلفه القرآن الكريم في فكر ابن خلدون. تذكر المصادر أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعها، وإن لم يصل إلى الشأو الذي وصل إليه في فروع العمران البشري، ولذلك لم نقل أنه كان إما ما ولا مجدداً في هذه العلوم، وإنما قلنا إنه كان راسخ القدم فيها. فكان واسع الاطلاع في كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم الذي كان ولا يزال موضع عناية كبيرة في بلاد المغرب حيث نشأ ابن خلدون، وموطأ الإمام مالك بن أنس الذي قام ابن خلدون بتدريسه في المعاهد العالية بمصر، وكان كذلك متمكناً كل المتمكن من علوم مصطلح الحديث ورجال الحديث والنظر في الأسانيد. وتشهد بذلك تلمذته على شيوخ فقهوا علوم الحديث، فأخذ عنهم أهم ما ألف فيها، ووعى مناهجهم، فاستلهم أبعادها ومراميها، فانطلق منها لكنه تجاوزها تمشياً مع روح

(١) الإسراء: ١٦ .

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ١٨٠ ..

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦٧ .

(٤) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ٢٠٩ .

عصره. فقد أيقن أن منهج علماء الحديث يهتم بضبط الرواية من خلال السند والعلوم المختصة والموضوعة لذلك، مثل علم ميزان الرجال أو علم الجرح والتعديل إذ كان هذا طبيعياً في عصر العلم فيه رواية ونقل، والضبط من خلال شعور الرواة، لذلك شعر أن إعادة ضبط الرواية في عصره يتجاوز هذا المنهج لأن مرحلة التدوين كانت قد انتهت، وغداً ذلك المنهج حاجة جزئية في التثبت من صحة الرواية التاريخية والأدبية.

ويبدو لنا أن ابن خلدون قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي يتجاوز فيه هدفه السابق، فنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تقرير الوقائع، فسلب منه بعض صلاحياته السابقة في عصوره القديمة حيث كان كافياً للحكم على صحة الأخبار الشرعية (١)

وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي، فترسخ في فكره أن مجموعة الصفات النفسية التي يتمتع بها الراوي كفيلة بتحديد صحة الخبر. وقد اطلع ابن خلدون على صحيح مسلم، واعتنى به، ونفذ من خلاله إلى تلك العملية الدقيقة في النقد، ونعني بها التمييز بين الصحيح والخطأ في الروايات التاريخية، ولكنه نقل هذه المفاهيم من أصولها الدينية إلى المفاهيم الاجتماعية.

نستطيع أن نتأمل مدى إفادة ابن خلدون من الحديث النبوي الشريف منهاجاً ومادة في الكتاب الأول من المقدمة: طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض

(١) ابن خلدون ناقداً، ليلي شعبان رضوان، رسالة ماجستير، جامعة تشرين،

١٩٩٣، ص ١٤ وما بعدها.

فيها من البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع ونحوها وما لذلك من
العلل والأسباب (١)

عدد ابن خلدون الأسباب التالية المقتضية للكذب في الأخبار.

- التشيع للآراء والمذاهب - الثقة بالناقلين.

السبب الثاني يثير اللبس إذ أن الثقة بالناقلين من عوامل الصدق لا من دواعي
الكذب فيه إذا كانت نتيجة للمعرفة الدقيقة بالناقل وتطبيقاً لمقاييس الجرح
والتعديل، ولا يكون بغير هذا الطريق كالتوثيق مع غير معرفة بالموثق،
فالجهل بالراوي قادح في توثيقه، وهذا فيما يبدو مقصد ابن خلدون إذ هو يرى
التوثيق من غير معرفة جيدة بالناقل توثيقاً صورياً يجر إلى قبول خبر غير
الثقة ويهدف من هذا الشرط نقد الرواة.

- الذهول عن المقاصد.

- نقل الخبر على ما في ظن الناقل، وهذا قد يخرج الخبر عن معناه الأصلي
وهو عكس ما يعبر عنه بعضهم بفقہ الراوي لأن غير الفقيه - أي غير العالم
- ليس بإمكانه فهم الغاية من الأحداث، وابن خلدون يطلب من الراوي أن
يكون مدرّكاً لأبعاد ما ينقله.

- توهم الصدق وهو كثير.

- الجهل بتطبيق الأحوال عن الوقائع.

لأجل ما يداخلها في التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع
على غير الحق من نفسه. وهذا خطأ شائع يقع فيه من يحكم على الأمور

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

بظواهرها، ولا يفتش عن حقائق الأحوال التي تكتنف الوقائع.
-تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين
الأحوال.

-الجهل بطبائع الأحوال في العمران.
فإن لكل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة في ذاته
وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال
في الوجود ومقتضياته،
أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في
التمحيص من كل وجه.

وأفاض ابن خلدون في توضيح هذا السبب بضرب نماذج من الأخبار
المستحيلة التي نقلها بعض المؤرخين، واعتبر هذا السبب مقدماً على تمحيص
الخبر بتعديل الرواة أو تجريحهم.

قال : ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو
ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح (١)
ورأى أن التعديل والتجريح هو معتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها
تكاليف أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة
الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في
صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعها
وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه (٢) فقانون تمييز الحق من

(١) المصدر السابق : ص ٤٨ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق : ص ٤٩.

الباطل في الأخبار هو النظر في العمران البشرى وأصوله وطبعه ومعرفة ما يقتضيه طبعه وما لا يقتضيه.

من ناحية أخرى، اعتمد ابن خلدون على الحديث النبوي في استمداد كثير من آرائه أو في تدعيمها به منها :

فَمَا بَعَثَ اللَّهُ ﷺ نَبِيًّا إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ (١) الذي استشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة الدينية (٢)

و عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، (٣) ، الذي يبرهن به على أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت مهينة لقبول ما يرد عليها أثناء التنشئة وما ينطبع فيها من قيم وعادات وأفكار خيرة أو شريرة (٤) .

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ، برقم (١٠٩٠٤ / ١٦ / ٥٢٥) .

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ١٩٩ .

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، كِتَابُ الْجَنَائِزِ ، بَابُ مَا قِيلَ فِي أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ برقم (١٣٨٥ / ٢ / ١٠٠) ،

(٤) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ١٥٣ .

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَقَّهُوا، (١)، الذي يستدل به على أن الناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، يتفاوتون في الشرف والحسب بمالهم من خلاف (٢)

وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: الْكَرِيمُ، ابْنُ الْكَرِيمِ، ابْنِ الْكَرِيمِ، ابْنُ الْكَرِيمِ يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (٣)،

(١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسننه وأيامه = صحيح البخاري، . كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ الحجرات: من الآية: ١٣، برقم (٣٤٩٣)، ٤/ ١٧٨.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ١٦٧.

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسننه وأيامه = صحيح البخاري، كِتَابُ أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ

كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ؕ آيَاتٌ لِلْسَّائِلِينَ﴾ يوسف: ٧ برقم (٣٣٩٠)، ٤/

١٥١

الذي اعتمد عليه في استقراء قانونه، وهو أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء (١).

وإذا تركنا علوم الحديث وأثرها في فكر ابن خلدون ونظرنا في علم أصول الفقه لألفيناه أحد الأصوليين الذي تبنا القياس الفقهي ليحكم في شيء ما بحكم ما لم يأت به نص من خلال رؤية ترتبط أوثق ارتباط بتشابه الماضي بالحاضر، وارتباط الأسباب بمسبباتها، وبأغراض بيانية محددة تتمثل في تقنين البيان العربي وتقييده استنادًا إلى مناهج العلوم الإسلامية.

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال في بحوثهم. فعلماء أصول الدين قد استخدموه للاستدلال به في العقليات ليصوروا به حججهم، وعلماء أصول الفقه، توسلوا به في الشرعيات ليستنبطوا به أحكامهم. ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين هما العلية، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث.

ويتلخص قانون العلية في أن لكل معلول علة، أي أن الحكم في الأصل قد ثبت لعلّة كذا. أما قانون الإطراد في وقوع الحوادث فيفسر بأن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً ها، أي القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع،

فإذا ما وجدت أنتجت المعلول نفسه. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك نظاماً في الأشياء واطراداً في وقوع الحوادث. ويمكن أن يستنتج من ذلك أن

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ١٧١ وما بعدها.

حوادث الطبيعة مطردة، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة، أو أن السبب الواحد يحدث ظروف متماثلة النتيجة نفسها^(١) .

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي الذي استحدثه. ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه للاستدلال به في العقليات أو التوسل به في الشرعيات، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه، وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه للقوانين التي استقرأها بالنظر في العمران البشري والإجماع الإنساني.

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة^(٢) إلا أن الدولة بالرفه، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم. وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان أمد

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، على سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٨٤ وما بعدها.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ٢٠٤.

العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره (١)
ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات، أو المعطيات
الاجتماعية بوجه عام، للزلل والخطأ. ويقول ابن خلدون في ذلك : وكثيراً ما
وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع،
لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمياً، لم يعرضوها على أصولها ولا
قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار
الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار،
فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط (٢).

ويتبين من الاقتباس الذي أوردناه في نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ
المنهجية التي اعتمد عليها ابن خلدون في بحثه في ظواهر العمران واستقراء
قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين. وهي مبادئ ينصح
الباحث باتباعها إذا أراد أن يأمن من الزلل والوقوع في الخطأ. تلك المبادئ
هي:

- العرض على الأصول أي القوانين الصحيحة.
- القياس بالأشياء والنظائر ومنه قياس التمثيل أي قياس الغائب على
الحاضر.
- السبر أي التأمل واستخراج كنه الأمور بواسطة : معيار الحكمة وهو
المنطق، معرفة طبائع الحوادث من الذات والأفعال وما يعرض لها من

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ٢٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

الأحوال، تحكيم النظر والبصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتفطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف.

ولعل أوضح مناظرة برهانية في المقدمة اعتمد فيها ابن خلدون على قياس الغائب على الشاهد، تلك التي أوردها في سياق شرحه قانونه الخاص بآثار الدولة وأنها على نسبة قوتها في أصلها. فهو يجزم بأن المباني الهائلة كإيوان كسرى الذي شيده الفرس، وبلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة.

والأهرام بمصر، إنما كانت بالهندام

واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها^(١) وينبه إلى خطأ ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها.

ولا شك في أن نباهة ابن خلدون، كعالم اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه،

تظهر بوضوح في تفطنه لظاهرة التغير الاجتماعي وأخذها في الاعتبار في تحليل الظواهر الاجتماعية الأخرى وتفسيرها. ولذلك يقرر أنه : من الغلط

الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليفة وذلك أن أحوال العالم وعوا ندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال... سنة الله قد خلت في عباده)

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ٢٢٢.

(١)

ذلك هو التحليل الاجتماعي العلمي للتغير الاجتماعي كظاهر من أهم ظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

أن ابن خلدون جسّد الثقافة العربية، كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع شمال إفريقيا والأندلس من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

لقد توصل ابن خلدون إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثراً إلى حد ما، بتدبره الاجتماعي للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وباهدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي. ضف إلى ذلك فإن ابن خلدون قد استوعب واقعاً حياً مليئاً بالمعاني والعبر، حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالنزعات الحادة والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

يقول محمد الفاضل بن عاشور بعد أن استعرض محاولات كبار العلماء، من عرب وعجم لتفهم الاجتماع الإنساني وأحواله: أما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضراً عنده في وقت تأليف المقدمة حضوراً ذهنياً كاملاً، حصل له من عنصرين هامين: أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية في عصره على أصولها المختلفة،

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ص ٣٧ وما بعدها.

وثانيهما الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها (١)

المبحث الثاني الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون

المطلب الأول: نظرية العمل، أهمية تقسيمه عند ابن خلدون

تعتبر نظريات العمل من أهم النظريات التي اهتم بها علماء الاقتصاد باعتبارها أساس النشاط الاقتصادي القائم على العمل، هذا العمل الذي ينتج سلعة أو خدمة معينة يتم تداولها وتبادلها، الأمر الذي يفرض وجود مجال يتم ضمنه هذا التداول بين المنتج والمستهلك. وباعتبار السوق مكان التقاء الرغبات، والبيع والشراء فيه وسيلة لإشباع الحاجات المختلفة فإنه يتطلب توفر مجموعة من الشروط والضوابط ليسود السعر الطبيعي والتمن الحقيقي دون إضرار بأي من طرفي المعاملة الاقتصادية والتجارية.

أولاً: نظرية العمل

١. العمل لغة واصطلاحاً

(١) ينظر: ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع، محمد الفاضل بن عاشور، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من ١-٩ يناير، ١٩٦٢، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٦.

أ. العمل لغة: المهنة والفعل، والجمع: أعمال. عمل عملا، وأعمله غيره واستعمله. واعتمل الرجل: عمل بنفسه، واستعمل فلان غيره إذا سأله أن يعمل له. وقيل: العمل لغيره والاعتمال لنفسه. وعمل فلان العمل يعمله عملا، فهو عامل (١)

و" جاء في المعجم الوسيط: عمل عملا؛ فعل فعلا عن قصد، ومنه والي السلطان: أي عامله. ومنه العمالة وهي أجرة العامل. والعمالة حرفة العامل، ومنه العاملة التي تستعمل في الحرث والسقي والدياسة من البقر والإبل. ومنه العامل وهو من يعمل في مهنة أو صناعة. (٢)
فالعامل هو فعل شيء عن قصد من فاعله.

ب. العمل اصطلاحا: يعرف الاقتصاديون العمل بأنه: كل نشاط يبذله الإنسان عن وعي وقصد، ويحس بالألم حين يبذله، وهدفه من بذله هو خلق الأموال؛ أي الأشياء التي تشبع الحاجات بطريق مباشر أو غير مباشر (٣) فالعامل مجهود يبذل عن وعي وإرادة، ويميز الاقتصاديون بين نوعين من الألم الذي

(١) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور

الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ، دار صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤ هـ، ١١/٤٧٥.

(٢) المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، (د.ط.د.ت ، ٢/٦٢٨.

(٣) ينظر: مبادئ علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية، عبد الرحيم بوادقجي، جامعة دمشق، مطبعة الداودي، ، (د.ط، ١٩٨٦م، ص.٥٦.

يُصاحِبُ العَمَلُ؛ الأَلَمَ المَادِي الذي يَسبِبُه العَمَلُ الجَسْمِي والذَهْنِي الذي يَقومُ به العَامِلُ، والأَلَمَ الأَدْبِي وَيَقْصِدُ به كَوْنُ العَامِلِ مُضْطَرًا لِلقِيَامِ بِالعَمَلِ (١) ت. أَمَّا فِي الاِقْتِصَادِ الإِسْلَامِيِّ فَقد عَرَفَ العَمَلُ تَعَارِيفَ مُتَعَدِّدَةً، مِنْهَا: العَمَلُ هُوَ كُلُّ جُهْدٍ مُشْرُوعٍ وَمَقْصُودٍ وَمُنْظَمٍ بَدَنِيًّا وَذَهْنِيًّا أَوْ خَلِيطٍ مِنْهُمَا، يَبْذُلُهُ الإِنْسَانُ لِإِجَادِ مُنْفَعَةٍ اِقْتِصَادِيَّةٍ مَادِيَّةٍ أَوْ مَعْنَوِيَّةٍ (٢)، فَكُلُّ نَشَاطٍ مَادِيٍّ أَوْ ذَهْنِيٍّ يَمَارِسُهُ الإِنْسَانُ هُوَ فِي نَظَرِ الإِسْلَامِ عَمَلٌ طَالَمَا كَانَ مُشْرُوعًا (٣).

وَمِمَّا تَقْدَمُ يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ إِلَى أَنَّ لِّلْعَمَلِ فِي الاِقْتِصَادِ الإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبَ تَمَيِّزُهُ عَنِ تَعْرِيفِ العَمَلِ فِي الأَنْظِمَةِ الاِقْتِصَادِيَّةِ الأُخْرَى. مِنْهَا أَنَّ يَكُونُ:

مُشْرُوعًا: فَكُلُّ الأَعْمَالِ الاِقْتِصَادِيَّةِ تَعْتَبَرُ أَعْمَالًا إِنْتَاجِيَّةً مَا دَامَتْ مُشْرُوعَةً لَا تَخَالِفُ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ. فَالِاِقْتِصَادِ الإِسْلَامِيِّ لَا يَعتَبَرُ العَمَلُ ذَاتَ قِيَمَةٍ اِقْتِصَادِيَّةٍ مَا لَمْ يَكُنْ مُشْرُوعًا سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ فِي مِيدَانِ الصَّنَاعَةِ أَوْ

(١) يَنْظُرُ: عِلْمُ الاِقْتِصَادِ وَالمَذَاهِبُ الاِقْتِصَادِيَّةِ، مُصْطَفَى العَبْدِ اللّهِ. جَامِعَةُ دِمَشْقِ د.ط. ١٩٩٠م. ص ١٠٥.

(٢) يَنْظُرُ: عُنَاوَرُ الإِنْتَاجِ فِي الاِقْتِصَادِ الإِسْلَامِيِّ وَالنَّظْمُ الاِقْتِصَادِيَّةِ المَعَاوِرَةُ، صَالِحُ حَمِيدِ العَلِيِّ، الِئِمَامَةُ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، بِيروُتْ، ط/١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص ٨٩ وَما بَعْدَهَا.

(٣) يَنْظُرُ: مَقُومَاتُ العَمَلِ فِي الإِسْلَامِ. عَبْدُ السَّمِيعِ المِصْرِيِّ. مَكْتَبَةُ وَهْبَةَ، القَاهِرَةُ. د.ط ١٤٠٢هـ، ص ١٨.

الزراعة أو التجارة. وحث الله ﷻ على الأعمال الصالحة في قوله: ﴿وَبَشِّرِ

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (١)

والصالحات هي الأعمال التي سوغها المشرع وحسنها، و كل ما استقام من الأعمال بدليل الكتاب والسنة والعقل (٢). واشترط الفقهاء في العمل أن يكون مشروعاً ومتقوماً؛ أي: ذا قيمة لكي يحسن بذل المال في مقابله. (٣) وهذا ما يميز ماهية العمل في الاقتصاد الإسلامي عن غيره.

وجعل التنظيم شرطاً في اعتبار العمل ذا قيمة اقتصادية، فعلماء الاقتصاد الإسلامي جعلوه شرطاً في العمل لأن العمل الذي لا يخضع لأدنى تنظيم

(١) سورة البقرة / من الآية: ٢٥.

(٢) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٠٧ هـ، ١ / ١٠٥، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ، ١ / ٥٩.

(٣) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، (المتوفى: ٩٧٤هـ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د.ط ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م، ٦ / ١٣٠.

يكون عبثاً، وأعمال العاقل تجل عن العبث (١). فالعمل لا بد أن يكون منظماً على نسق معين سواء كان ذهنياً أو عضلياً أو يجمع بينهما كي يؤدي إلى تحقيق النتائج الاقتصادية المرجوة منه.

٢. أنواع العمل

العمل نوعان: عمل بدني وعمل ذهني، أما العمل البدني فقد دلت على مشروعيتها أدلة كثيرة منها قوله ﷺ: ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (٢) وقوله ﷺ: مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ (٣).

٣. هدف العمل

يهدف العمل بأنواعه إلى تحقيق المنافع الاقتصادية سواء كانت مادية بإيجاد الأموال أو معنوية بإنجاز

(١) ينظر: موسوعة الاقتصاد الإسلامي ودراسات مقارنة، محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط ١٩٨٦ ص ٨٩).

(٢) سورة يس: الآية: ٣٥.

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦ هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/١، ١٤٢٢ هـ، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ كَسْبِ الرَّجُلِ وَعَمَلِهِ بِيَدِهِ، رقم الحديث (٢٠٧٢)، ٣ / ٥٧..

شيء أو المساهمة في تطويره، هذا العمل يوفر كلما يحتاج إليه من سلع وخدمات. وما يميز العمل في الإسلام أيضا كونه يجمع بين الهدف المادي والروحي، والبعد الديني والدنيوي. فمعيار اعتبار العمل أو عدم اعتباره كونه يحقق هدفا مشروعاً أو غير مشروع (١).

ثانياً: أهمية تقسيم العمل عند ابن خلدون

لقد تفاوت البشر في قدراتهم الجسدية والذهنية، ويبدو هذا التفاوت في الميول والنزعات التي تتعلق باختيار نوع العمل، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الاختلاف والتفاوت

وبين الحكمة من ذلك في قوله ﷻ: ﴿أَهْمٌ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ لِمَنْ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (٢).

أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلّتهم من المعاش فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروريّ منه ونشيط قبل الحاجي والكماليّ ، وذكر أنواع الأعمال التي كانت سائدة في المجتمع

(١) ينظر: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته. مصطفى الشكعة. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.. ط/٢، ١٤٠٨ هـ، ص ٩٣، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. عبد الحليم عويس. دار الكتاب الحديث. بيروت، ط/١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م ، ص ٨٤.

(٢) سورة الزخرف: من الآية: ٣٢ .

الإسلامي، وبين ما هو ضروري منها للعمران، وما هو ثانوي. وذكر خصائص هذه الأعمال والحرف (١).

فالتخصص وتقسيم العمل يسمح بتجزئة الأعمال الإنتاجية إلى سلسلة من العمليات المترابطة المتصلة حيث ينجز كل عامل عملاً منفرداً قد يكون واحداً من مئات الأعمال اللازمة لإنتاج سلعة ما، وغالباً ما يؤدي التخصص وتقسيم العمل إلى زيادات كبيرة في نصيب العامل من الإنتاج الكلي. فإذا كانت قوة العمل هي مجموع القدرات والكفاءات الجسدية والعقلية التي يتمتع بها العامل ويستعملها أثناء عمله، فإن تفاوت واختلاف تلك الكفاءات من عامل إلى آخر يجعل كل عامل يختلف عن الآخر في قيامه بالعمل أثناء عملية الإنتاج. (٢)

وبحث ابن خلدون موضوع العمل ودرسه دراسة علمية اقتصادية بشكل تطبيقي، حيث قرر ابتداءً أن الحاجات الفيزيولوجية لجسم الإنسان أوجدت لديه الحاجة إلى الغذاء ليحتفظ بحياته، وتوفير هذا الغذاء دفعه إلى العمل، ولما كان الإنسان بمفرده لا يتصور منه توفير كل حاجياته احتاج إلى عمل غيره وكان غيره أيضاً في حاجة إلى عمله ومنتجاته فاضطر إلى التعاون مع غيره. فكان هذا التعاون نتيجة تقسيم العمل بينهم لكي يتبادل كل منهم ما زاد من

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تاريخ ابن خلدون - المقدمة عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) ينظر : الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي. محمد فاروق النبهان. مؤسسة الرسالة ، بيروت.. ط/٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٦٣ وما بعدها.

منتجاته عن حاجياته مع منتجات غيره، وكان أول مظاهر هذا التبادل
المقايضة ثم تطور الأمر إلى عمليات البيع والشراء.
حيث يقول ابن خلدون بشأن العمل وتقسيمه : أن الاجتماع الإنساني ضروري
ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بطبع أي لا بد له من
الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله
سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء
وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة
الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له
بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة
مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من
هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من
حداد ونجار وفاخوري وهب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج في
تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد
والدّراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه من
الزراعة والحصاد والدّراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل
واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن
تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء
جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر

منهم بأضعاف. (١)

وقد جاء حديث ابن خلدون عن تقسيم العمل بعد بيان كيف تنشأ الحاجات الضرورية للإنسان ثم يؤدي تطور المجتمع إلى ظهور حاجات كمالية وكيف تتفرع الحاجات، فقرر أن إنتاج أي من هذه الحاجات يتطلب تعاون أفراد المجتمع وتقسيم العمل بينهم. وقد استخدم ابن خلدون في تاريخه مصطلح: توزيع العمل وعنى به تقسيم العمل.

وبتحليل ما قاله فإنه يصف العملية الإنتاجية بأنها تتألف من حلقات أو عمليات متشابكة ومتراكبة، ولذلك فإن إتمامها أو القيام بها يخرج في مجمله عن قدرة وطاقة الفرد.

الأمر الذي يتطلب التعاون، بل يفرضه بين مجموعة من الناس لكل واحد دور معين في مرحلة معينة من الإنتاج. ثم إن الناتج الذي يحصل عليه مجموع هؤلاء الأفراد لا يكفي لسد حاجاتهم فقط بل يزيد ويفيض بحيث يمكن أن يسد حاجات عدد أكبر منهم بكثير (٢)

"أما تقسيم العمل الحرفي فيعد من أقدم أنواع التخصص فقد عرفته

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٥.

(٢) ينظر : تطور الفكر الاقتصادي: عبد الرحمن يسري أحمد. الدار الجامعية. الإسكندرية، ط/١، ٢٠٠٣م.، ص ١٤ وما بعدها ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، عبد المجيد مزيان. المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار. الجزائر، (د.ط، د.ت ص ٢٨ وما بعدها.

المجتمعات البدائية فظهر الزراعة والصناع والتجار (١) ، أما تقسيم العمل الصناعي فيقصد به أن تخصص المشروعات المختلفة داخل الصناعة الواحدة في صناعة جزء أو أكثر من أجزاء السلعة النهائية، أو تخصص في مرحلة معينة من مراحل الإنتاج (٢).

وأشار ابن خلدون إلى تقسيم العمل الحرفي أو المهني، وبين أهمية الحرف والعمال في انتظام العالم. بقوله: فالمعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة، فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، وأما الفلاحة والصناعة والتجارة والصناعة فهي وجوه طبيعية للمعاش (٣).

ويظهر وعي ابن خلدون في تحليل أهمية تقسيم العمل ومدى ارتباطه بالنواحي المادية والاجتماعية للعمران لتحقيق التعاون وارتفاع مستوى المعيشة، وفي بيانه لأهمية تقسيم العمل والتخصص في مرحلة من مراحل الإنتاج يقول: إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منها، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل عليه إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا

(١) ينظر : مقدمة في الاقتصاد. محمد محروس اسماعيل، دار النهضة

العربية، بيروت، ط٣، ١٩٧٢م . ص ٩١ وما بعدها .

(٢) ينظر المرجع السابق، ص ١٩٣ .

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٨٠ .

بصناعات متعددة من حداد و نجار و فاخوري (١).

وبذلك حل ضرورة التخصص وأبرز أهمية تقسيم العمل لجعل العمال أكثر مهارة وإتقانا للعمل لأن العامل يقوم بجزء يسير من عملية صناعية، ويرفع بذلك التخصص من الكفاءة الإنتاجية للعامل. فتوصل إلى وضع مبدأ العمل وسببه، وتقسيم العمل وسببه، والتعاون وسببه. وهذه المبادئ الأساسية تشكل مشاكل اقتصادية اهتم بها الكثير من رجال الاقتصاد في مختلف المدارس والمذاهب الاقتصادية. (٢)

المطلب الثاني: نظرية القيمة عند ابن خلدون

يمثل ابن خلدون الاتجاه الموضوعي للمفكرين المسلمين في تفسير ظاهرة القيمة فقد ضمن مقدمته ديوان المبتدأ والخبر أفكارا عن القيمة حيث اعتبر العمل أساس تحديد قيمة السلعة، فالقول بنظرية: العمل أساس القيمة لم يكن من ابتكارات المفاهيم الاقتصادية المعاصرة، بمعنى أن هذه النظرية لم تكن لتبدأ زمنيا مع وليم بيتي أو سميث أو ريكاردو أو مالتس وإنما سبقهم إلى ذلك

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٥٤.

(٢) ينظر : عبقریات ابن خلدون، . علي عبد الواحد وافي. ، عالم الكتب، القاهرة ط/٢، ١٩٧٣، ص ١٣٧، علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي، مصطفى رشدي شيحة. الدارالجامعية.، بيروت.، ط/١، ١٩٨٥، ص ١٠٣ وما بعدها، علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية، مصطفى العبد الله.، جامعة دمشق ، دمشق، ط/١، . ١٩٩٠م، ص ٥٧.

ابن خلدون في تنظيره لهذا المبدأ الاقتصادي المهم ولكل المسائل المتفرعة عنه، حيث طرح الفكرة وأسس لها انطلاقاً من كون العمل أصل القيم المتبادلة قبل وليم بيتي (١).

أولاً: القيمة لغة واصطلاحاً

١. القيمة لغة

والقيمةُ: وَاحِدَةُ الْقِيَمِ، وَأَصْلُهُ الْوَأْوُ لِأَنَّهُ يَقُومُ مَقَامَ الشَّيْءِ. وَالْقِيَمَةُ: ثَمَنُ الشَّيْءِ بِالنَّقْوِيمِ. نَقُولُ: نَقَاوَمُوهُ فِيمَا بَيْنَهُمْ، وَإِذَا انْقَادَ الشَّيْءُ وَاسْتَمَرَّتْ طَرِيقَتُهُ فَقَدْ اسْتَقَامَ لُوجُهُ. وَيُقَالُ: كَمْ قَامَتْ نَاقَتُكَ أَي كَمْ بَلَغَتْ. وَقَدْ قَامَتِ الْأُمَّةُ مِائَةَ دِينَارٍ أَي بَلَغَ قِيَمَتُهَا مِائَةَ دِينَارٍ، وَكَمْ قَامَتْ أُمَّتُكَ أَي بَلَغَتْ. وَالِاسْتِقَامَةُ: النَّقْوِيمُ، لِقَوْلِ أَهْلِ مَكَّةَ اسْتَقَمْتُ الْمَنَاعَ أَي قَوْمَتَهُ. وَفِي الْحَدِيثِ: قَالُوا: يَارَسُولَ اللَّهِ لَوْ قَوْمَتِ لَنَا. فَقَالَ: اللَّهُ هُوَ الْمَقُومُ، أَي؛ لَوْ سَعَرْتِ لَنَا، فَهُوَ مِنْ قِيَمَةِ الشَّيْءِ، أَي حَدَدْتِ لَنَا قِيَمَتَهَا (٢).

(١) ابن خلدون في سيرته وفلسفته. عمر الطباع. مؤسسة المعارف.

بيروت، ط/١، ١٤١٢هـ، ص ٣٨، الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر. محمد عبد الله العربي. كتبة المنار. الكويت. د.ط، د.ت ص ١٠٥، التاريخ العربي والمؤرخون. شاکر مصطفى، دارالعلم للملایین، . بیروت. ط/١، ١٩٩٠ م. (٢) لسان العرب، ابن منظور، ١٢/ ٥٠٠، وتام الحديث عن أبي سعيد قال: غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا لَهُ: لَوْ قَوْمَتِ لَنَا سِعْرَنَا، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَقُومُ، أَوْ الْمُسَعِّرُ، إِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَفَارِقَكُمْ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ، فِي مَالٍ وَلَا نَفْسٍ، ينظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف:

٢. القيمة اصطلاحاً:

يقول ابن عابدين: الْفَرْقُ بَيْنَ الْقِيَمَةِ وَالثَّمَنِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الثَّمَنِ وَالْقِيَمَةِ أَنَّ الثَّمَنَ مَا تَرَضَى عَلَيْهِ سِوَاءَ زَادَ عَلَى الْقِيَمَةِ أَوْ نَقَصَ، وَالْقِيَمَةُ مَا قُومَ بِهِ الشَّيْءُ بِمَنْزِلَةِ الْمَعْيَارِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ (١)

نفهم من هذا أن القيمة تمثل مقدار مالية الشيء وتحدد حسب تقويم المقومين وتكون دقيقة إلى حد كبير، عكس الثمن الذي يخضع لمبدأ التراضي فربما وافق القيمة أو زاد عليها أو نقص. فالثمن هو المبلغ المقابل للمبيع، أما القيمة فإنها تمثل التكلفة مع هامش الربح وهي بذلك توافق السعر في ظروف السوق العادية بعيداً عن الاحتكار والتسعير والغرر؛ باعتبار أن السعر هو ما يؤدي إليه توازن العرض والطلب في أي ظرف.

ثانياً: القيمة عند ابن خلدون

لقد ذكر ابن خلدون في أكثر من موضع في مقدمته بأن العمل هو مصدر القيمة التبادلية للسلعة، حيث قال: فلا بدّ من الأعمال الإنسانية في كلّ مكسوب و متمول (٢) وبذلك ربط بين قيمة السلعة وقيمة العمل المبذول في

د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م،
مُسْنَدُ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (رقم الحديث ١١٨٠٩ / ١٨ / ٣٢٨،

(١) رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢ هـ): دار الفكر - بيروت، ط/٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٤ / ٥٧٥.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٧٨.

صنعها ربطا طرديا، بحيث ترتفع قيمة السلعة كلما ارتفعت قيمة المجهود المبذول في إنتاجها وتتنخفض قيمتها بقلته وانخفاضه.

ويبرز ذلك في قوله: فاعلم أنّ ما يفيد الإنسان ويقتنيه من المتموّلات إن كان من الصّنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقرنية إذ ليس هناك إلاّ العمل وليس بمقصود بنفسه للقرنية. وقد يكون مع الصّنائع في بعضها غيرها مثل التّجارة والحياكة معهما الخشب والغزل إلاّ أنّ العمل فيهما أكثر فقيمه أكثر وإن كان من غير الصّنائع فلا بدّ من قيمة ذلك المفاد والقرنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قرنيته. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصّة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين النّاس فإنّ اعتبار الأعمال والتّفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدّمناه لكنّه خفيّ في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنّته يسيرة فلا يشعر به إلاّ القليل من أهل الفلح. فقد تبين أنّ المفادات والمكتسبات كلّها أو أكثرها إنّما هي قيم الأعمال الإنسانيّة (١) ، والكسب في جميع الأموال لا يتصور إلاّ عن طريق العمل الإنسانيّ لأنّه قيمة ذلك العمل. ولا يمكن للعمل أن ينتج كسبا دون قيمة، ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يبذل جهده دون قيمة لأنّه محتاج إلى تلك القيمة لكي ينفقها على نفسه (٢).

لذا يتعين أن تكون القيمة التي يتقوم بها العمل مناسبة لحجم العمل والجهد

(١) المصدر السابق : ص ٤٧٨.

(٢) ينظر: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة. محمد فاروق النبهان أهوئ مؤسسه الرسالة،

بيروت،، ط/١، ١٩٩٨م، ص ٢٢٢ وما بعدها.

المبذول من حيث المقدار، على ألا يكون أقل من الحد الأدنى الذي يكفي لضمان حد الحاجات الضرورية في مستوى الكفاية. لأن العمل هو وسيلة الأفراد للمعاش ولا يتصور معاشهم إلا بكمال الكفاية، فإن أصبح المكسب المحقق عن طريق العمل غير كاف لتوفير الرزق الضروري فمعنى ذلك أن قيمة العمل منقوصة. فالرزق يحصل بالعمل، والرزق ما يكفي حاجات الإنسان ويعكس قيمة العمل المبذول (١).

وبتحليل قول ابن خلدون فإنه يرى أن تحديد قيمة العمل ضروري لتجنب الظلم لأن العمل محدود وقيمه غير محدودة، وعليه فالحاجة هي معيار تحديد قيمة العمل. وبما أن قيمة النقد تختلف باختلاف المكان والزمان فإن قيمة العمل في المدن الكبيرة أكبر من قيمته في المدن الصغيرة لارتفاع قيم الحاجات الأخرى. فقيمة العمل تتزايد في مجتمعات الترف وفي ظل عوائد الترف لأن ذلك الواقع يجعل أسعار السلع مرتفعة.

ويربط ابن خلدون بين كثرة النفقات وزيادة العمران لارتفاع الأسعار في المرافق والأقوات، وبالتالي فإن قيمة العمل تتزايد مع ازدياد العمران كي تلبي جميع الحاجات الضرورية حيث يقول: المصر الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتقلب ضرورات وتصير الأعمال فيه كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدياد الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغرم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق

(١) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

والأقوات والأعمال (١).

واستنتج بذلك أن من مظاهر الظلم الشعور بالانقباض عن الكسب وذهاب
الآمال في تحصيل المال. فربط بين العمل والحالة النفسية للعامل، فشعور
الفرد أن عائد عمله ونتيجته تعود إليه سواء بعائد مادي أو معنوي كالأجر
الكامل غير المنقوص أو حوافز ومكافآت، إضافة إلى الترقية وغيره، فهذا
الشعور يدفعه إلى المزيد من العمل. والعكس تماما إذا ما انتقصت قيمة عمله
وشعر أن جهده يذهب لغيره. (٢)

فعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب.
فإذا كان الاعتداء كثيرا عاما في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب
كذلك لذهابه بالآمال، وإذا كان الاعتداء يسيرا كان الانقباض عن الكسب على
نسبته (٣)

ويرى ابن خلدون أن هذا الانقباض عن السعي والعمل يؤثر في العمران لأن
الانقباض النفسي عن العمل نتيجة الشعور بالظلم واغتصاب قيمة العمل أو
جزء منها يؤدي إلى انقباض الأيادي عن الكسب ما يؤدي إلى كساد الأسواق.
المطلب الثالث: أنواع القيمة عند ابن خلدون

تشكل نظرية القيمة المحور الأساسي في الاقتصاد السياسي بنوعيتها، إذ يسهل
ذلك فهم معنى القيمة، وقد فرق ابن خلدون بين نوعين من القيمة وهما: القيمة
الاستعمالية والقيمة التبادلية.

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٥٦ . ٣٥٤

(٢) ينظر: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة. محمد فاروق النبهان. ص ٢٥ وما بعدها.

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٣٥٤.

١. القيمة الاستعمالية

يقول ابن خلدون: ثم إن الحامل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد حصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقا (١)

فمصطلح الرزق عند ابن خلدون يقصد به: القيمة الاستعمالية في اصطلاح المذاهب الاقتصادية الحديثة. فلكل سلعة سواء كانت سلعة اقتصادية أو حرة قيمة استعمالية، هي قدرة هذه السلعة أو الخدمة على تحقيق الإشباع المباشر للحاجات الإنسانية لحظة استعمالها. (٢)

وتبرز القيمة الاستعمالية للسلعة أكثر بالنسبة للفرد الواحد، فقيمة استعمال سلعة ما تتمثل في المنفعة المتحققة منها. وطالما أن هذه القيمة تبرز بمجرد استعمال السلعة والحصول عليها فهي لا تتطلب وجود سوق أو مبادلة بين الأفراد (٣).

و شروط القيمة الاستعمالية:

٢. الحصول على السلعة واقتناؤها

لتحقيق القيمة الاستعمالية للسلعة يتعين حصول الفرد عليها وأن يكون قادرا على التصرف فيها، لأن مجرد وجود الرغبة والحاجة إلى سلعة

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٧٧.

(٢) ينظر: الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون. محمد علي نشأت، مطبعة السعادة، مصر، ط/١، ١٩٤٤م، ص ٥٦، النظرية الاقتصادية في الإسلام. فكري أحمد نعمان. دار القلم دبي، ط/١، ١٩٨٥م، ص ٧٤.

(٣) ينظر: النظرية الاقتصادية. أحمد جامع، دار النهضة القاهرة.. (د.ط ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ٣٤/٢.

معينة والدافع إلى اقتنائها والحصول عليها لا يعطي لها قيمة استعمالية مادام الطلب عليها قائم والحصول عليها غير متحقق^(١).

٣. تحقيق المنفعة من الشيء المقتنى

يضاف إلى الشرط الأول شرطا آخر يكمله، إذ لا يقوم ولا يتحقق الهدف من الشرط الأول إلا به، فمجرد توفر السلعة أو الخدمة وحصول الفرد عليها ليس كافيا لتكسب السلعة أو الخدمة صفة القيمة الاستعمالية. فقد تتوفر السلعة ويتم الاقتناء لكنها لا تكون موجهة للاستعمال الشخصي المباشر، لذا يتعين توفر الشرط الثاني حيث تكون السلعة أو الخدمة ذات منفعة تعود على الفرد ويمكنه استعمالها فعلا.^(٢)

٤. القدرة على الإشباع

اعتبر ابن خلدون أن السلعة لا تكون لها أي قيمة استعمالية إن لم تكن قادرة على إشباع حاجة وتحقيق مصلحة خاصة للفرد، فيتعين الحصول على المقتنى وأن يحقق منفعة وأن يكون قادرا على إشباع حاجة من حاجات المقتني ويقدم له مصلحة معينة حسب طبيعة الشيء المقتنى. وبذلك يكون قد استوفى شروط القيمة الاستعمالية^(٣).
وكما سبقت الإشارة فإن ابن خلدون استعمل لفظ الرزق مرادفا لمفهوم القيمة الاستعمالية في مفاهيم المصطلحات الاقتصادية الحديثة،

(١) ينظر: النظرية النقدية، مصطفى رشدي. ، مؤسسة الثقافة الجامعية. الاسكندرية.،

ط/١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م، ص ٧٩.

(٢) ينظر: النظرية النقدية، مصطفى رشدي، ص ٨٠.

(٣) ينظر: الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون. محمد علي نشأت، ص ٨٣.

وبالمقارنة يتوصل إلى أنها ما يحصل عليه الفرد ويستعمله لإشباع حاجاته المباشرة وتحقيق مصالحه الخاصة. وعليه فإن تحقيق هذه القيمة للسلعة أو الخدمة لا يتأتى للفرد إلا ببذل الجهد والعمل الإنساني، كما قال ابن خلدون: فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ^(١) فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى إلى اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله ^(٢)

ومن خلال ما سبق يتضح أن ابن خلدون يبرز الربط بين القيمة والعمل إذ اعتبره عنصرا مهما في تحديد القيمة مهما كان نوعها. فالعمل معيار تحديد قيمة أي منتج وهذا ما يمثل جوهر الفكر الإسلامي. وفي كثير من صيغ التمويل وطرق الإنتاج في الإسلام من خلال عقود المضاربة والمزارعة وغيرها فإن قيمة المنتج فيها يتحدد من خلال: العمل ورأس المال والموارد الطبيعية. وبمقارنة رأي ابن خلدون مع نظريات مماثلة في الفكر الاقتصادي الوضعي يثبت سبقه وتفوقه في التأصيل لنظرية القيمة.

ثانيا: القيمة التبادلية

يقول ابن خلدون : ثم إن الحامل أو المقتنى إن عادت منفعتة على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي رزقا ، وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقا،

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٧٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥٤.

والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى

كسبا (١)

فقيمة المبادلة تبرز في الجماعات وتعامل وتبادل الأفراد فيما بينهم وهذا ما يعرف بالقيمة التبادلية أو القيمة الاجتماعية للسلعة أو الخدمة. ولتحقيق هذه القيمة تتطلب المعاملة سلعتين، إذ تختلف وتتميز السلعة عن الأخرى بمواصفات مختلفة.

فالنوع الثاني من الأشياء المقتناة التي ذكرها ابن خلدون لا يكون الهدف منها مجرد الاقتناء للاستعمال الشخصي، بل هدف اقتنائها هو إجراء مبادلة غيرها، وعليه تكسب قيمة تبادلية، وهي قيمة تقتصر وتختص فقط بالسلع الاقتصادية، وتتطلب مبادلتها توفر السوق لغرض عرضها. فالقيمة التبادلية هي محور العمليات التبادلية في المقايضة وفي تحديد الأسعار في المعاملات التجارية (٢).

ولقد حدد ابن خلدون شروطا للقيمة التبادلية:

١. اقتناء السلعة والحصول عليها فعلا

وهو ذاته شرط القيمة الاستعمالية، فعدم الحصول على السلعة أو الخدمة ينفي بالضرورة القيمة التبادلية لها، فهو شرط أساسي يجب تحققه، وما لا يتم لواجب إلا به فهو واجب. (٣)

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٧٧.

(٢) ينظر : أفكار ابن خلدون الاقتصادية. إسماعيل سفر. عارف دليلة. دارالكتاب،

دمشق. ط/٣، ١٩٩٠م، ص ٧٧.

(٣) ينظر: النظرية النقدية، مصطفى رشدي. ص ٨٣..

٢. ليس بالضرورة توجيهها للمصلحة الفردية الخاصة

لأن هذه القيمة تبرز في الجماعات، وتبرز هذه القيمة للسلعة أو الخدمة سواء في المبادلات فيما مضى بين السلع المختلفة فيما بينها أي ما يعرف بالمقايضة، أو في السلع النقدية أو النقود السلعية، حيث برزت سلع معينة اتخذت أداة للتبادل والتداول، أو التبادل باستعمال النقود التي تمثل ثمن أي سلعة أو خدمة أو قيمتها التبادلية مقارنة بالوحدات النقدية (١).

المبحث الثالث

نظرية الدولة والشأنية الاقتصادية

لم يتفق المفكرون ومنذ وقت بعيد حول الأسس الحقيقية لنشأة الدولة، ومن هذا المنطلق أتيح لمن يجتهد في هذا المضمار أن يدلو بدلوه وفقاً لمعايير وشواهد حول نشأة الدولة حتى أصبحت هذه الاجتهادات تمثل نظريات يستند عليها في هذا الشأن، وعلى هذا سوف يبرز قطبين يجب مراعاة مصالحها في صياغة قواعد الدولة وأسسها وهما الفرد والجماعة وما يرتبط بهما بخصوص الملكية، وهل هناك تناغم بين مصالحهما أم تضاد وكيف تبرز سلطة الدولة من خلال كل هذا، فهل يزوب الفرد في سلطة الدولة التي ستكون قابضة على ناصية الأمور الاجتماعية وتوجيه الجهود الاقتصادية نحو الاهداف التي يحددها صاحب السلطة حتى تبدو وكأن الدولة تعنتي بكل شيء (٢)

(١) ينظر: الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون. محمد علي نشأت، ص ٨٧.

(٢) ينظر: تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، احمد عباس عبد البديع

، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٧١، ص ٥ وما بعدها.

المطلب الأول : أصل الدولة

بالعود إلى أصل الدولة ونشأة السلطة العامة تظهر الاشكالية التي افترضت منذ البدء عدم وجود التوثيق اللازم لإثبات ذلك وبشكل قطعي إلا أن السياقات المفترضة عن دور السلطة والجماعة في المجتمعات الأولى تقتض أن تبدأ بالأسرة، إذ لم يكن للأبناء من حقوق إلا بقدر ما يمنحهم الآباء منها، وكما كانت الأسرة وحدة إقتصادية أصبح توسعها بشكل دولة، إذ تتشعب الحاجات والواجبات والمسؤوليات^(١)

وتبدأ الدولة كقوة إجتماعية إقتصادية سياسية لمواجهة الكيانات الأخرى من خلال نظامها، وأول ما يتبادر إلى أذهن هو الدولة - المدينة، فقد بدأ أول وجه للدول - المدينة وهو الإقتصاد التجاري والذي بالإمكان القول عنه الأنموذج الذي له فعاليات مؤسسية إقتصادية التي سوف تتشعب طبقاً لأسباب مستقبلية خاصة بهذا الأنموذج أو ذاك^(٢) وهذا الذي يخلق الخصوصية للدولة في نظامها وأنموذجها الإقتصادي والسياسي والاجتماعي، من هنا فإن تقسيم العمل في المجتمع الواحد كان الدافع لنشأة الدولة بوصفها حاجة من حاجات البشر، إذ لا يمكن لأحد أن يكون مكتفياً ذاتياً، بل إن البشر جميعاً لهم حاجات متعددة ولا بد من وجود آخرين يعملون على توفيرها، وهو ما يصطلح عليه بالتبادل، ففي ظل الدولة يكون تبادل الحاجات

(١) ينظر: نظرية الدولة والفعالية الاقتصادية أطروحة ابن خلدون أنموذجاً ، "دراسة

مقارنة، الدكتور أحمد إبراهيم منصور، كلية الإدارة والاقتصاد-جامعة الموصل، تنمية

الرافدين العدد ٩٣ مجلد ٣١ لسنة ٢٠٠٩، ص ٨٣،

(٢) ينظر المرجع السابق ، ص ٨٣ وما بعدها .

وبإشرافها وتوفيرها لمستلزمات الأمن والاستقرار^(١) من نافلة القول إن أصل الدولة هو حاجة المجتمع البشري لها، وما عمق دورها في الأطر الحضارية المتعاقبة هو تقسيم العمل وتفصيله من خلال التقسيمات والآلات والتبادل وإشاعة

الأعراف التي تعد بمثابة ما يصطلح عليه بالدستور^(٢) لقد درس موضوع أصل الدولة في إطار نظري تجريدي استناداً إلى الوقائع وقياساتها وقرائنها وهذه النظريات تقع في خمسة أشكال:

١. **نظرية الحق الإلهي:** ترى هذه النظرية أن الدولة وأنظمتها وأحكامها إنما هي من مخلوقات الله، وعليه فإن الله ﷻ هو الذي يصطفي الحكام ويمدهم بالقوة والحكمة، وكان لهذه النظرية أثر بالغ في استغلال هذه الحقوق المفترضة والممنوحة لهم في الاستغلال وادعاء الربوبية، في كون سلطة الحاكم مستمدة من الله ﷻ (٣)

٢. **نظرية العقد الاجتماعي:** ترى هذه النظرية أن الأفراد هم من قرر إقامة المجتمع المدار من قبل الدولة، إذ جاء في كتاب (العقد الاجتماعي ، لجان جاك روسو) والذي تنسب إليه النظرية، إن العقد الاجتماعي جاء نتيجة للفوضى وعدم الاستقرار وغلبة الأقوياء، فكان

(١) ينظر المرجع السابق ، ص ٨٣ وما بعدها

(٢) ينظر: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، منشورات دار النداء للطباعة والنشر، بدون تاريخ(د.ط، د.ت)، ص ١٢٩.

(٣) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي، دار المعارف بمصر،

القاهرة، ١٩٦١، ص ٢٠ .

في ظل هذا العقد إرادة عليا تسعى إلى توفير الأمن والاستقرار ،
فالسطة المدنية لها حق صنع القوانين مع العقوبات لتنظيم الملكية
والمحافظة عليها وحق استخدام القوة في تنفيذ أمثال هذه القوانين، كل
ذلك في سبيل الخير العام فقط^(١)

٣. **نظرية القوة:** ترى هذه النظرية أن الدولة جاءت نتيجة فرض من قبل
شخص أو جماعة عن طريق القوة فكان هناك نظام اجتماعي مفروض
على الآخرين بالقوة والإكراه^(٢).

٤. **نظرية الأسرة:** ترى هذه النظرية أن أصل الدولة ونواتها كانت الأسرة
من خلال التكاثر والتوسع، فأدت إلى أن تكون هناك قبيلة موزعة على
قرى أدى تجميعها إلى ظهور المدينة - الدولة، ويرى (رسل) أن دولة
المدينة جاءت عن طريق ضم جماعات أصغر تركز على الجماعة
المنزلية أو الأسرة^(٣)

٥. **نظرية التطور التاريخي:** يمكن أن تختصر نظرية التطور التاريخي
كل النظريات القائلة بأصل الدولة من خلال تطور متغيرات وعوامل
كثيرة منها الإقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى نشأة الدولة وتختلف

(١) ينظر: **نظرية الدولة والفعالية الاقتصادية**، الدكتور أحمد إبراهيم منصور، ص ٨٥.

(٢) ينظر: **القانون الدستوري، نظرية الدولة**، منذر الشاوي،، بغداد، ١٩٨١، ص ٥٦

، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، فردريك انجلز، ص ١٢٩.

(٣) **حكمة الغرب**، برتراند رسل، ، سلسلة كتاب عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣،

قوة تأثير هذه العوامل من دولة إلى أخرى تبعاً لاختلاف ظروف
الجماعات^(١)

المطلب الثاني دور الدولة الإقتصادي في فكر ابن خلدون

عند دراسة هذا الموضوع لابد من الاطلاع على المرجعية الفكرية المتمثلة
بالعقيدة الإسلامية والإبداع الفكري للمسلمين الذي أثر في تنميط الأفكار
الإقتصادية الخلدونية مزوجاً كل ذلك بالواقع الموضوعي للمجتمعات
الإسلامية في العصر الوسيط، وإبن خلدون يرى في الدولة مجسدة في
الخلافة أو الملك أو السلطان وأنها نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين
وسياسة الدنيا به، وهو متصرف بالدين بمقتضى التكاليف المأمور بتبليغها
للناس في سياسة الدنيا بمقتضى رعاية مصالحهم في العمران البشري^(٢) إذن
الغاية في السلطة بوصفها وجهاً تطبيقياً لفعاليات الدولة الإقتصادية
والإجتماعية والسياسية هو تنظيم أمور المجتمع تنظيمياً يقوم على احترام
حقوق الفرد وكفالة حقه في الحياة ووقاية الجماعة من المستغلين^(٣) وقد كانت
الحياة الإقتصادية تنظم من قبل الدولة بشكل مباشر، رعاية لمصالح الرعية
عبر موظف ذي مركز سام في الدولة وهو المحتسب، هذا المحتسب من
الناحية النظرية الشرعية له من السلطات القضائية التي تبيح له الشدة في

(١) النظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٦١، ص ١٤٦.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون ، ص ٢٧٢.

(٣) تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، احمد عباس عبد البديع،

مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٧١. ص ٥١ .

الإجراءات والسرعة في اتخاذها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وولاية الحسبة كما يرى المقريري فقد تدنت مكانتها، الأمر الذي جعلها ولايتها (لكل جاهل ومفسد وظالم وباغٍ) (١). وفي الشأن الإقتصادي تبرز مسألة تدخل الدولة على أنها مسألة حيوية لصيانة الحقوق وتوضيح الالتزامات، فلامجال لمقارنة الجانب السلبي لمسألة تدخل الدولة في الشأن الإقتصادي ومسألة النمو الإقتصادي والنشاط الإقتصادي، وفي الجانب الآخر، يجب أن تكون هناك حدود للتدخل هذا بحيث يكون التدخل حفظاً للمصلحة العامة على أن لا يلحق الضرر بأي طرف من أطراف السوق، فالتدخل الحكومي يستهدف تحقيق غايات إجتماعية مطلوبة تسهم في توفير الأمن والعدل والتوازن الإقتصادي والاجتماعي وحماية الإقتصاد الوطني وزيادة إيرادات الدولة من خلال دعم المنتجين وتوفير المناخات الملائمة لهم ولحرية نشاطهم، حتى تتمكن هذه الدولة من الإنفاق على تنفيذ برامجها وفعاليتها بشكل جيد (٢).

والدولة عند ابن خلدون أطوار وأشكال، تكون أطواراً لأنها كائن حيوي يتناسل باستمرار للحفاظ على النوع كغريزة ثم التطور والتقدم من خلال أعمال العقل، وهذا هو سبب رقي الإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى، إذ تميز خلقاً لأن له

(١) إغاثة الأمة بكشف الغمة ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريري

(المتوفى: ٨٤٥ هـ)، تحقيق د. كرم حلمي فرحات ، عين للدراسات والبحوث

الإنسانية والاجتماعية ، مصر ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٧ م ، ص ٨١ .

(٢) ينظر: شرعية تدخل الدولة في الشؤون الإقتصادية في نظر الإسلام، محمد فاروق

النبهان، ندوة الإقتصاد الإسلامي، نظمها كل من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

ومعهد البحوث والدراسات العربية، بغداد ١٩٨٣، ص ٣٨٤.

(الفكر واليد) فاليد مهينة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تتوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح (١). وبما أن الإنسان مخلوق متفاوت في القدرة والقوة وموحد بالغرائر، فلا بد من أن يقع العدوان بينهم، ولا بد من يكون واحداً منهم له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك (٢) أما أشكال الدولة مرتبطة بدرجة الرقي وحالاته في درجات استخدام الموارد وتعدد الحاجات وتنوعها الدولة عند ابن خلدون إذن أطوار، وهذه الأطوار مرتبطة بخلق أهلها التي هي بالضرورة متغيرة من زمن إلى آخر (إعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها) (٣) ويرى ابن خلدون في السياق نفسه أن الأطوار هذه هي خمسة تنتقل الدولة فيها من طور إلى آخر حتى هرمها وأقولها (٤).

١. الطور الأول الظفر والاستيلاء.

٢. الثاني: استبداد بالملك ويتميز باتخاذ الموالي واستكثار الأنصار.

٣. الثالث: تحصيل ثمرات الملك من تحصيل المال وتخليد الآثار، وتحصيل الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات.

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦..

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٤) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٣٧٣ وما بعدها.

٤. الرابع: القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة قانعاً بما لديه.
٥. الخامس: الإسراف والتبذير، وتحصل في الدولة في هذا طبيعة الهرم. ويمكن النظر إلى الدولة من المنظور السابق وأطوار الدولة في شكلين وحالتين من المجتمعات، وهما:
١. المجتمع البدوي، هنا المجتمع الذي يتميز بإقتصاد البادية الذي يمتاز بمحدودية أنماط الإنتاج ووسائل الإنتاج البدائية والاقتصار على ما هو ضروري فقط، والمجتمع البدوي في هذا الخصوص لا يمكن أن يعني واقعاً جغرافياً محضاً بل اجتماعياً في جوهره^(١) إذن مسألة البداوة والحضارة هي مسألة (نحلة المعاش) طرق الإنتاج^(٢) ووفقاً لطرق الإنتاج ووسائله يمكن أن تتشكل الدولة - السلطة من هيئات إجتماعية إقتصادية لعشائر مختلفة تصل إحدى العشائر إلى ارسقراطية قبلية وتكوين حكم إقتصادي مستقل (قطيع مواشي، معادن ثمينة، رقيق،)^(٣). وتتحكم بنمط العلاقات بين القبائل طرق تحصيل الثروة، فإذا كانت

(١) ينظر: الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، عبد

القادر جغلول، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٢.

(٢) ينظر: ابن خلدون وتأريخه، عزيزالعظمة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١،

ص ١٠٥.

(٣) الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، جغلول،

ص ١١.

العلاقة تبادلية ساد نوع من الاتحاد، أما إذا كانت تنافسية فسوف يسود الصراع.

٢. المجتمع الحضري، فالمجتمعات الحضرية يمكن أن تتميز بالتغير الجذري في إنتاج الخيرات المادية وحجم هذه الخيرات، إذن العلاقات بين البشر والطبيعة قد خططت على تحول الطبيعة بفعل العمل، حيث تقسيم العمل يسمح بزيادة الإنتاج والإنتاجية بصورة أسرع، وإن الإنتاج لم يكن موجهاً نحو تلبية الحاجات البسيطة^(١) كما يتميز المجتمع الحضري بوجود الدولة التي إحدى مستلزماتها هو قوانين سياسية خاصة بعيدة جزئياً عن علاقات النسب، حيث الإدارة المركزية هي التي تخضع وتنظم العمران في ظل التطور التقنيات والصنائع^(٢) إن دور الدول في ظل الحضارة يستلزم إيرادات ضخمة لتمويل جهازها البيروقراطي الواسع المتنامي المرافق لتطور الأجهزة الحكومية للدولة وتنوع انشطتها ، كل هذا يستدعي من الدول التدخل تفصيلاً في النشاط الإقتصادي للعمل على زيادة إيرادات الدولة عن طريق الضرائب، بل

(١) المرجع السابق ، ص ٥٨.

(٢) الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ، جغلول،

لربما تزامم الدولة التاجر

والصانع في المرافق المعاشية المعروفة بكثرة الأرباح (١)

بناء على ذلك فإن الدولة وفي أطوارها الخمسة وحسب ابن خلدون لها أدوار مختلفة في النشاط الإقتصادي، إلا أن طورها الخامس يكون مدمراً للنشطة الإقتصادية، لأن سعيها في الاستكثار من الإيرادات سوف ينعكس سلباً على الإنتاج والأسعار،

فالحقل التجريبي الخلدوني الذي عمره سبعة قرون من الزمن ظهرت وسقطت دول إسلامية كثيرة، درسها ابن خلدون من خلال الدولة وتكويناتها العصبية والظروف الإجتماعية العامة التي يعيشها المجتمع التي هي وليدة تطورات سياسية وإجتماعية وإقتصادية معقدة شهدتها الأمة الإسلامية عبر هذه القرون (٢)

وعلى هذا فإن الدولة في أولها أي الطور الأول تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة، لأن الدولة في طورها الأول تعتمد على الفروض الشرعية في تدخلها في الشأن الإقتصادي (٣) ويقارن ابن خلدون بين قلة الوزائع والوظائف (أي الجباية) على الرعايا

(١) النظريات الإقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر

الإسلامي والواقع المجتمعي، عبد المجيد ميزان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١، ص ١٦٨.

(٢) ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، ناشانيل شمت،، دار المأمون، بغداد، ١٩٩٩، ص ٦٤.

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢١ وبعدها.

ونشاطهم في العمل ورغبتهم في تكثير الاستثمار وتزايد المحصول، وهذا مدعاة لزيادة إيرادات الدولة^(١)، وكأنه يقول إن التوسع في الضرائب مثبت للنشاط الإقتصادي، لأنه ينعكس على تكاليف الإنتاج ثم يدفع بالتكاليف هذه إلى الأعلى، مما ينعكس على المستوى العام للأسعار فيؤدي إلى ارتفاع الأسعار، ومن ثم إلى تراجع في الطلب ولاسيما إذا كان هذا الارتفاع غير مقترن في ارتفاع في الدخل الحقيقية للرية من جهة أخرى فإن ابن خلدون أدرك دور الدولة في المشاركة في الطلب الفعال، وهذا يستلزم أن يكون للدولة إيرادات معقولة تقوم بإنفاقها فالدولة والسلطان هي السوق الأعظم وتراجع الإنفاق العام للدولة يؤدي إلى الكساد في الأسواق وضعف الأرباح وينعكس ذلك على الجباية، أي إيرادات الدولة نفسه^(٢).

المطلب الثالث : أثر تدخل الدولة في إيراداتها

حين يرسم ابن خلدون الأطوار الخمسة التي تمر بها الدولة فإنه يرسم كذلك حالات الوضع الإقتصادي وإنحطاط السلوك الذي تتبعه الدولة في التدخل في الشأن الإقتصادي، إذ إن الدولة إنما يكون دافعها الأساس للتدخل الأمرين الآتيين:

١. إقامة العدل أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٢. والأمر الآخر متعلق أو مكمل للأول وهو ينظم إيراداتها لمواجهة نفقاتها على مؤسساتها للقيام بدورها الاجتماعي والسياسي

(١) المصدر السابق، ٢٢٣.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢٦.

والعسكري والإقتصادي.

ففي الطور الأول تكون جباية الدولة قليلة ومنخفضة، إذ إن الدولة في هذا الطور تكون مستلزمات متواضعة وإنفاقها محدود بسبب طبيعة التدرج في سلم الحضارة، فلا تخرج الجباية عن نسق (المغارم الشرعية من الصدقات والخراجوالجزية وهي قليلة الوزائع لأن مقدار الزكاة من المال قليل (١). ومن ناحية أخرى تكون سياسة الدولة في هذا الطور تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس (٢) إذن في الطور الأول يجد ابن خلدون أن الدولة بجهازها الإداري المتواضع يكون تدخلها محدود بحدود سنن الدين ووازع الناس في تقديم هذه الفروض المنصوص عليها شرعاً، بناء على ذلك يجد أن النشاط الإقتصادي في هذا الطور يتميز بنشاط الرعية للعمل والرغبة في تنمية الأموال وتكثير العمران مقابل محدودية المغارم والفروض والضرائب. إن أداء الدولة في هذا الطور من وجهة نظر ابن خلدون هو أن الإيرادات القليلة للدولة مقابل التطور في الحياة الإقتصادية والنشاط في الإنتاج والزيادة في الدخل سوف يؤدي إلى زيادة مقابله بالإيرادات للدولة بمقدار معقول، أي أن تبقى الدولة عند حدود معقولة في التدخل في الشأن الإقتصادي من أجل

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

الاستمرار في الحماية المتزايدة لإيراداتها بسبب التنمية الحاصلة في المجتمع من جراء النشاط الإقتصادي المرغوب، لذلك يقرر (إبن خلدون:)فإن أقوى الأسباب في الإعمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمدين (١)

من الثابت أن هناك اتفاقاً بين علماء المالية العامة في القول بميل مستوى إنفاق الدولة إلى الارتفاع ويحل كل منهم هذه الظاهرة العامة ويرجعها إلى أسباب يراها (٢) وفي هذا السياق فإن الأمر يدخل في المعيار الوظيفي للدولة، هذا المعيار ليس في حالة سكون، وهو ما يعبر عنه إبن خلدون في نسق أطوار الدولة في كيفية التدخل في الشأن الإقتصادي للسيطرة على الفعاليات الإقتصادية من أجل زيادة إيراداتها التي يكون الدافع في ذلك هو مواجهة الإنفاق الذي تقوم به الدولة ولأسيما في الأطوار الأكثر تحضراً ضمن المجتمعات المترففة، ونظراً لما أصاب دور الدولة من تطور وهي تمارس أنواعاً من النشاط الذي يماثل في طبيعته النشاط الخاص للأفراد كأعمال الإنتاج فإن المعيار القانوني غير كافٍ لتحديد مفهوم النفقة العامة (٣) إذن دخول الدولة إلى سوق الإنتاج سوف يوسع من الوعاء الضريبي وينعكس هذا التوسع على النمو الإقتصادي بالتراجع، لأن التوسع في الضرائب سيعمل

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢٣.

(٢) الفكر الإقتصادي في مقدمة إبن خلدون، نشأت محمد علي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٤، ص ١٤٩.

(٣) إقتصاديات المالية العامة، عادل فليح العلي، وطلال محمود كداوي، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٨١، ص ٩٢.

على تراجع الإنتاج، فإن الجملة لا تزال في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة إلى ان ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار ويعود وبال ذلك على الدولة لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها^(١)

وبناء على ذلك فإن التوسع في تدخل الدولة الذي سيقابله بالتأكيد زيادة في إيراداتها فإن الدولة والحال هذه يجب أن توسع من دائرة الإنفاق، لأن الإنفاق في حالة كون الإيرادات كبيرة يعمل على تحفيز الإنتاج الذي يتوزع على عناصر الإنتاج بشكل عوائد لها وبشكلها التقليدي أجر وربح وريع، وتأثر هذه العناصر ينعكس على إيرادات الدولة القادمة، إن الدولة والملك صورة الخليفة والعمران وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال وأموال الجباية عائدة عليهم ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخرج عائدة عليهم في العطاء فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة، وأصله كله العمران^(٢)

إن تدخل الدولة إن كان مبرراً بوجود حاجة عامة تتولى الدولة أو غيرها من الشخصيات العامة إشباعها نيابة عن الأفراد^(٣) فإن تمويل الإنفاق بواسطة الضرائب الشرعية أو غير الشرعية يكون مبرراً، خاصة إذا ما علمنا أن ابن خلدون كتب مقدمته هذه في ظرف كانت الأمة الإسلامية تواجه أشرس

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢٤.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٩٤ وما بعدها .

(٣) إقتصاديات المالية العامة، ، العلي، و كداوي، ص ٩٤.

الهجمات الخارجية، فكان تمويل حاجة مثل الأمن والاستقرار والدفاع عن الأمة وجغرافيتها يستلزم إنفاقاً واسعاً، وعلى الدولة أن تتدخل في الشأن الإقتصادي لتمويل هذا الإنفاق، إلا أن التحذير الذي أطلقه ابن خلدون هو أن التوسع في الفروض الشرعية وغير الشرعية لزيادة إيرادات الدولة إذا ما قابلها اكتناز لهذه الأموال فإن الحالة الإقتصادية ستؤدي إلى التراجع والكساد، (إن الدولة هي السوق الأعظم أم الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه، وأيضاً فالمال فإنما هو متردد بين الرعيه والسلطان منهم إليه ومنه إليهم فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية) (١).

يمكن تفسير الكلام السابق عن دور الدولة الإقتصادي أن ابن خلدون لا يدعو إلى الدولة التي يمكن تسمى حارسة كما في التحليل الإقتصادي التقليدي، وأن الإقتصاد يجب أن يكون حراً من دون تدخل الدولة في توجيه النشاط الإقتصادي، وأن الخلل الذي قد يحدث في توازن الإقتصاد يمكن للقوى الخفية أو الذاتية التي سماها آدم سميث Adam Smith باليد الخفية Invisible Hand هي التي تعيد حالة التوازن، عند ابن خلدون ليس هناك قوى خفية تحرك الإقتصاد وأن دور الدولة لا يجب أن يكون حيادياً بل أن الإقتصاد لأي تجمع متحضر (دولة) لا يمكن أن ينظر إليه على أنه استهلاك عائلي واستثمار خاص، بل أن إيرادات الدولة سوف تمتص الجزء الكبير من المعروض السلعي سواء عن طريق المشتريات الحكومية او الإنفاق الحكومي على مؤسساتها ومرافقها، فضلاً عن ذلك تنبه ابن خلدون إلى أن التوسع في

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٢٢٦ وما بعدها.

جباية الضرائب يقلل من مقدر القطاع العائلي من الإنفاق على الاستهلاك والادخار، بذلك جاءت دعوته أكثر معاصرة من دعوات الإقتصاديين الكلاسيك في أن النظام الضريبي يمكن الدولة أن تزيد أو تقلل من الاستهلاك والاستثمار ومن ثم حجم الطلب الكلي الفعال^(١) باعتبار أن الإنفاق الحكومي هو جزء مهم من الإنفاق القومي إذ يشير ابن خلدون إلى أن المال ينتقل بين الرعية والسلطان (الدولة) فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية.

المبحث الرابع ابن خلدون وفكره التربوي ومنهجه الاجتماعي

المطلب الأول: ابن خلدون وفكره التربوي

أولاً: مفهوم الفكر التربوي

- وردت عدة تعريفات للفكر التربوي منها: "انه عبارة عن جزء من فكر إنساني مبدع ، يتسم بالديناميكية و التطور المستمر في ميدان التربية ويستند إلى تاريخ المجتمع وفلسفته و ثقافته و صفاته و حاجاته"^(٢)
- كما يقصد به مجموع الآراء والتصورات والمبادئ التي قدمها علماء التربية^(٣) أو النظرية التربوية

(١) التحليل الإقتصادي الكلي، عبد السلام ياسين الإدريسي، جامعة البصرة، البصرة

١٩٨٦، ص ٣١٥.

(٢) الفكر التربوي الإسلامي ، مصطفى شريف ، مجلة المعلم و الطالب ، دائرة التربية

و التعليم، الأونروا ، عمان ، ١٩٤٠، ص ٢٣٩.

(٣) ينظر : تطور الفكر التربوي ، سعد مرسي أحمد ، عالم الكتاب ، القاهرة ،

ط/١٩٩٨، ١١، ص ٢٣٦.

فالفكر التربوي هو ما أبدعته عقول الفلاسفة و المربين عبر التاريخ فيما يخص مجال التعليم الإنساني، وتنمية الشخصية وشحذ قدرتها ويتضمن المفاهيم و القيم والآراء التي واجهت عملية تربية الإنسان. كما عرف الفكر التربوي أيضا بأنه منظومة الاعتقادات الفكرية و الإنسانية والمعرفية و الاجتماعية والميتافيزيقية ، والتي شكلت في مجموعها وجهة نظر القضايا الوجودية الرئيسية و الفيزيقية منها والميتافيزيقية ، والتي يتركز عليها ومنها تنطلق أفكار تربوية لأصول فلسفية اجتماعية ونفسية و إنسانية ومعرفية^(١).

ثانياً : الهدف من دراسة التربية في مقدمة ابن خلدون:
إن الكتابة عن موضوع الفكر التربوي عند ابن خلدون، و ما يحتويه من أفكار و مضامين و خلفيات و أهداف التي سعى إليها، لا يمكن أن نمر عليها دون محاولة جادة لفهمها والغوص في أبعادها التاريخية، و لاسيما نحن ندرس هذه الأفكار و هذه الآراء في إطارها السوسيولوجي، ذلك أن التاريخ موضوع حي يقوم بدور بليغ في الثقافة و التكوين الاجتماعي و الخلفي. و له أثر في فهم الأوضاع و الخلفيات القائمة و في تقدير الاتجاهات و التطورات المقبلة.

ينطلق ابن خلدون من مبدأ و هدف أولي و مفهوم جوهري، يمكن أن تعده منطلق تفكيره و مستند أفكاره و آراءه التربوية. و هي أن التغيير سنة من سنن

(١) ينظر: أساسيات في التربية ، خليفة يوسف الطراونة ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، رام الله ، ط/١ ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧.

الحياة، و أمر حتمي لا مرد له، و بدونه تصبح المجتمعات في حالة سكون يؤدي هذا الأخير إلى الانحلال و التفسخ^(١).

و مما لا شك فيه أن ابن خلدون من أشهر المفكرين الذي يؤمنون بحركة تغيير المجتمعات من نمط لآخر و من وضع لآخر حيث كان هدفه الأسمى تغيير المجتمع الواقع الذي عايشه.

فلقد اتسم العصر الذي عاش فيه ابن خلدون بالركود الفكري و التخلف الحضاري علاوة عن فقدان الاستقرار، و بروز العديد من الدويلات و الإمارات في الوطن العربي، و قد صور ابن خلدون هذا، بقوله: (وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن)^(٢) و في ظل الانقسامات السياسية و التغيرات الاجتماعية و الانحطاط الفكري أدى ذلك إلى الانعكاس سلبا على المجتمع و الفكر و التربية بالضرورة، و هذا ما دفع ابن خلدون لإفراد أكثر من ثمانية فصول حول موضوع التربية و الأخلاق و التعليم.

كما حاول التركيز على المناخ التربوي السائد في عصره، ثم أعقبه بتقييم آخر مناهج التعليم، بين ما ساد عن فساد سياسي و أخلاقي و إداري و شيوع

(١) ينظر: مفهوم الاستخلاف و دوره في فكر ابن خلدون التربوي و التعليمي ، الجيلاني بن التوهامي مفتاح ، بحث تكميلي لنيل شهادة الدكتوراه في التربية ، معهد التربية ، الجامعة الإسلامية العالمية ، ماليزيا ، ٢٠٠٦ ص ٢..

(٢) ديوان المبتدأ والخبر ، ابن خلدون، ص ٤٣.

الفوضى و انعدام الاستقرار و بين ما تركه من آثار تربوية سيئة ، على الفرد و المجتمع آنذاك، حيث فقد الإنسان في ظل هذا المناخ التربوي كل مقومات الإنسانية و أصبح مسلوب الإرادة و أداة طيعة بيد الساسة الفاسدين^(١)

كما هدفت دراسته إلى تبيان ما أدى هذا الظلم من مسخ للفرد و تعطيل لطاقاته و ما نتج عنه من خراب في العمران و فساد التعليم و انقطاع سنده. كما هدفت دراسته لموضوع البحث التربوي و التعليمي إلى نقد ما ساد في عصره من مناهج التعليم، حيث ركز فيها على ثلاث نواح مهمة :

١. هيكله المناهج من حيث ترتيب موادها ،

٢. صياغة المواد المدرّسة نفسها و قد أظهر جمودها و عدم علميتها

٣. طرق التدريس و مدى مراعاتها للأسس النفسية و التربوية^(٢).

المطلب الثاني : المنهج الخلدوني الاجتماعي

أولاً : منابع المنهج الخلدوني الاجتماعي

إن من المسلم به لدى معظم الباحثين المتخصصين في الفكر الخلدوني، وإن تباينت مواقفهم حول تصنيف اتجاه ابن خلدون إيديولوجيا، هو أن المصطلح، يمثل عاملاً أساسياً في فك ألباز المنهج، واستجلاء الغامض من فكره.. و باستعراض للمصطلحات التي هي العلامات المميزة لفكر ابن

(١) ينظر: مفهوم الاستخلاف و دوره في فكر ابن خلدون التربوي و التعليمي ،

الجيلاني، ص ١.

(٢) ينظر : المرجع نفسه، ص ٢.

خلدون يمكن - بواسطتها - تحديد منابع الإلهام، و بالتالي الإمساك بخيوط الإبداع عنده.

ومن المصطلحات التي غدت لازمة من لوازم ابن خلدون، العصبية، والعمران، والدولة والاستخلاف، والمجتمع، والسلطان، والترف، والملك، والوازع والمعاش والتوحش، والبداءة والحضارة - والعلوم العقلية، والعلوم النقلية والتلاشي والنظرية الدورية .. الخ.

إن إخضاع هذه المصطلحات كلها للقراءة الفلسفية المتعمقة، يفضي إلى إبراز مصادر الإلهام التي منها كان ابن خلدون يصوغ مفاهيمه ونظرياته في ما يهدف إليه من نهوض اجتماعي في أمة تعاني عوامل التلاشي والسقوط.، لذا يمكن وضع سلم لتصنيف منابع الفكرية عند ابن خلدون، حسب أهمية استخدامها في إنتاجه، لنخلص إلى مايلي:

١. العامل الديني: مهما ألبس ابن خلدون من عباة إيديولوجية، فستظل

العباءة الدينية التي يتوشى بها، هي أهم العباة التي يحلو له أن يزين بها مقولاته..

إن القراءة الفلسفية لمنهج ابن خلدون الاجتماعي تقود إلى حقيقة هي أنه يتخذ من الدين عموما، ومن القرآن بصفة أخص، السند الذي يتكى عليه في صياغة مفاهيمه.

ويكاد هذا الحكم ينسحب على مفهومه للدولة وعمرها، فهو بعد أن يحلل مكونات الدولة، مقارنا إياها بالإنسان، يلجأ إلى الآيات القرآنية يدلل بها على حكمه، و من ذلك قوله تعالى: ﴿ حَقَّ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴾ (١)

(١) الأحقاف: من الآية: ١٥ .

، ومثل ذلك نجد في حديث ابن خلدون عن العصبية، التي يعتبرها أساس الدولة.. ويصطدم عالمنا المسلم هنا بزم الإسلام للعصبية في قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ﴾^(١) ، ولكنه يخرج من هذا الإشكال في تقسيم العصبية إلى نوعين عصبية إيجابية، وعصبية سلبية..

والإسلام هنا إنما يذم العصبية السلبية التي تتحكم فيها الأهواء، والميلول، وتقوم على الباطل، ويضرب لذلك مثلا بما كانت عليها القبائل في الجاهلية قبل الإسلام وهي التي عنتها الآية المشار إليها آنفا. كما أن من العصبيات السلبية التي تحتكم الدولة فيها إلى قوة المال وحده، وتغليب المصالح المادية، وهي أيضا مذمومة بنص القرآن في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٢) على أن نظرية ابن خلدون في الدولة تجد سندا لها في مفهوم الدولة المعاصرة.. لذلك يقول بأن العصبية الإيجابية أمر مطلوب في إقامة الدولة، ولو أن الدولة لا تقوم عنده إلا على قوتين هما : قوة العصبية [أو الجند] وهنا يمكن أن نجد الحزب، والجيش الوطني المؤمن بدولته.

وثانيهما قوة المال .. وفيه أيضا يندرج معنى العمران القائم على حسن تنظيم المال وتوزيعه على أكبر عدد ممكن من أفراد الدولة حتى لا تتجمع الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس، فيتحكمون في مقاليد الحكم وبذلك يدخلون تحت طائلة آية " حتى لا تكون دولة بين الأغنياء منكم."

(١) الممتحنة: من الآية: ٣ .

(٢) الحشر من الآية: ٧ .

ولسنا هنا بصدد البحث عن صحة نظرية ابن خلدون في العصبية أم لا، فقد وجهت انتقادات كثيرة لعصبيته، ليس هذا مجال تناولها. إن ما يعنينا هنا هو التأكيد على المنبع الديني كعامل من عوامل الإلهام في الفكر الخلدوني، وهو عامل يتعزز بأمثلة كثيرة كعامل الترف الذي هو سبب فعال في القضاء على الدولة، ويتخذ له سندا من الآية في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ (١) وكذلك الحال بالنسبة للحكم، والسلطة، والاستخلاف، إنها مقولات ومفاهيم يتخذ لها من الدين سندا ليدل بها على صحة أحكامه.

٢. قوانين التاريخ وقوانين المجتمع : المنبع الثاني الذي يستلهم منه ابن

خلدون نظرياته، يتمثل في قوانين التاريخ، وقوانين المجتمعات معا. ففي صياغته لمفهوم الأمة التي تبحث لها عن دعامة إيديولوجية تمكن من تكوين المجتمع المسلم، يغوص ابن خلدون في أعماق التاريخ الإنساني بحثا له عن منهج سليم . ولا يتوقف ابن خلدون - كما تين المقدمة ذلك - عند مجرد التقويم لوقائع المجتمع الإنساني عبر التاريخ، بل إنه يتجاوز ذلك إلى استلهام قوانين وقواعد من سلبيات تلك الوقائع ليتخذها منها صالحا للتغيير الاجتماعي..

وقد وفق ابن خلدون في تبليغ خطابه المنهجي من خلال التأكيد على أن التاريخ المجتمعي الإسلامي كما قدمه لنا المؤرخون القدامى من أمثال المسعودي وغيره، قد انقلبت أوضاعه ومع ذلك بقي حديث المؤرخين هو هو، ونقطة الضعف في هذا المنهج التاريخي أنه عجز عن مواكبة الإنسان

(١) الإسراء: ١٦ .

والمجتمع، فتحنط على صفحات عصور ولت، وتبدلت الأزمنة ولم يتبدل المنهج.

٣. المنهج الفلسفي:

في المقدمة يكتشف أن ابن خلدون، لا يعرف في منهجه من ينبوع الدين أو ينبوع القوانين التاريخية فقط ولكنه يستلهم أيضا من المنبع الفلسفي العقلاني، فنجده أحيانا يستخدم المصطلح الأرسطي كما هو الحال بالنسبة للعمران ومن المفهوم الرشدي كما هو الحال بالنسبة للعصبية والمصطلحات السياسية^(١)

فعن أرسطو أخذ ابن خلدون مصطلحات العمران والصورة والمادة، حيث يقول (الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة) ^(٢) كما نجد اهتمام ابن خلدون بالمنهج العقلي، وتكوينه فيه يعود إلى عاملين هامين هما:

الأول : دراسته للعلوم العقلية في سن مبكرة على أستاذه محمد الأبلق.

الثاني: مطالعاته الخاصة لمؤلفات المفكرين الإسلاميين كالفارابي، وابن سينا، والغزالي وابن رشد^(١)

(١) نظرية الدولة في فكر ابن خلدون وهيغل وأثر الفكر الخلدوني في الفكر الأوروبي، علي سعد الله، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة ٢٠٠٥ ص ٩٥.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٧١، وينظر أيضا الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، علي أومليل، المركز الثقافي، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٤٧.

(١) نظرية الدولة في فكر ابن خلدون، علي سعد الله، ص ١٣٤.

ومما ينبغي الوقوف عنده هو أن الينبوع العقلاني الفلسفي لابن خلدون لم يكن مصدر إلهام تقليدي وإنما هو استلهام منهجي واع.

فلئن كان ابن خلدون قد تعرض في المقدمة لابن رشد في عدة مناسبات وذكر اسمه مرات عديدة، مثل تأكيده على أن كتاب المجسطي في علم الهيئة المنسوب لبطليموس قد لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس فان ابن خلدون انتقد ابن رشد في مسألة اعتدال خط الاستواء بقوله: (وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال، فيعمر منه ما عمر من هذا، والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب)^(١)

كما انتقد ابن خلدون ابن رشد في مسألة الحسب التي قال بشأنها ابن رشد أثناء تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو: والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة بمعنى أن الحسب إنما يعود إلى التقادم في الإقامة بالمكان أو المدينة، وهذا الرأي رفضه ابن خلدون وعارضه بظاهرة العصبية^(٢) قائلاً : (وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يُرهب بها جانبه، وتحمل غيرهم على القبول منه، فكأنه أطلق الحسب على تعدد الأباء فقط)^(٣)

ويعزو ابن خلدون موقف ابن رشد من العصبية الى سبب كونه رُبي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها، فبقي في أمر البيت والحسب،

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٦٦.

(٢) نظرية الدولة في فكر ابن خلدون، علي سعد الله، ص ١٤٧

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ١٦٨.

على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليفة^(١)

من هنا يتجلى لنا أن ابن خلدون في اعتماده على المنهج العقلي، أدخل على مذهب العقل تعديلا جديدا هو ما سمي بعنصر التناسب من قوانين العقل وقوانين الكائن على اعتبار أن الوجود أوسع بكثير من العقل مما نتج عنه:
١. الاعتراف بحدود العقل، وهو هنا يلتقي مع كانط في قوله بأن العقل مقدود على قد الطبيعة. كما يذهب إلى القول بأن الإيمان مقدرة تفوق العقل وبالتالي اللجوء إلى قوة تفوق العقل كالحس وهو ما ذهب إليه الغزالي.

٢. الاعتماد على المجال المشروع للعقل من أجل بناء معرفة أكيدة، وبعبارة ابن خلدون نفسه فإن العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها^(٢).

أن ابن خلدون قد سبق أنولد توينبي في المزج بين الجغرافيا والتاريخ والحضارة، فابن خلدون يتحدث - في علم العمران - عن الجزء الصالح للسكن على الأرض، أي مكان العمران كما يتحدث عن مناخ هذه الأقاليم، حيث يتسم الجزء الكبير منه بالاعتدال مما يجعله صالحا خصبا للتاريخ فتتطور فيه الحضارات والأديان، ومن ذلك يستنبط ابن خلدون مسألة تأثير المناخ على

(١) ينظر : المصدر السابق، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: الخطاب التاريخي، علي أومليل، ص ٢٥٣.

نفسية الأمم مؤكداً على عنصرى الخصوبة والقحط ونتائج ذلك كله على التكوين الجسدى والمعنوى للبشر (١).

ومما تقدم- يتضح أن ابن خلدون لم يكن يأخذ من منبع واحد فى صياغة منهجه، بل كان يمزج بين الدين وقوانين التاريخ الاجتماعى والينبوع العقلى، لكنه حتى فى هذا الينبوع العقلى كان يحتكم إلى الدين فى إطلاق أحكامه. ثانياً: خصائص المنهج الخلدونى:

١. تعميق المفاهيم وعقلنتها

إذا كان المنهج الخلدونى هو علامة الإبداع العقلى عند ابن خلدون، ومجال أسطوريته، على العكس مما ذهب إليه صاحب كتاب نهاية أسطورة (٢)، فإن هذا المنهج له خصائصه الفكرية التى تجسد نوع الإبداع الذى اتسم به.

فإن من مميزات المنهج الخلدونى نحتة لمصطلحات تكاد تكون موقوفة على منهجه من ذلك مصطلح فن المطابقة بين العلل والأسباب الذى هو علم العمران البشرى.. وهذا العلم الذى هو محك الصدق فى الرواية التاريخية أو بعبارة أدق هو الصورة الأمينة لصدق ودقة التقارب بين الخبر والواقعة المنقول عنها.

(١) ينظر: الخطاب التاريخى، على أواميل، ص ٢٥٢.

(٢) ينظر: نهاية اسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، د.

محمود اسماعيل، المنصورة، عامر للطباعة والنشر ١٩٩٦.

ويمضي ابن خلدون في تحديده خصائص منهجه من خلال علم العمران، فيحدد لنا البواعث الحقيقية للاجتماع البشري بمقولته المعروفة :
(الإنسان مدني بالطبع) ^(١) فيقول: من هذه البواعث:

١. القوت والغذاء

٢. الدفاع أو الحاجة إلى الدفاع

وإذن فلا بد من المدينة للإنسان، ولا بد من العمران، وقد جعل الله ﷻ للحوانات وسائل للغذاء ووسائل للدفاع.

أما الإنسان فجعل له الفكر واليد بمعنى الأدوات أي من اليد إلى الدماغ.. فاليد في خدمة الفكر.

ومن الخصائص التي تطبع المنهج الخلدوني الاجتماعي أيضاً، تعميق المفاهيم وعقلنتها.

فالعصبية التي هي الطابع المميز للفكر الخلدوني، يعطيها ابن خلدون ميزة خلدونية خاصة به، وتتمثل في تقسيم العصبية إلى عصبية معقولة وعصبية غير معقولة، لكن ابن خلدون اضطرب عندما عمد إلى تقديم الأمثلة عن النوعين من العصبية.

فقد نتفق معه عندما يقول بأن العصبية المعقولة هي التي تتحد بالغاية التي تهدف إليها، لكن المثال المقدم لتوضيح هذا النوع من العصبية لا يحظى بالقبول لأنه لا يستند إلى دليل منطقي، فعندما يقدم لنا ابن خلدون العصبية الأموية في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، واصفا عصبية الأمويين، بأنها تلك التي قاومت عصبية بني هاشم وانتصرت عليها، محققة لبني أمية ما لم

(١) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٥٤.

يحققوه في الجاهلية. إن هذا النوع من العصبية لا يبدو لنا معقولا، وخصوصا وقد مثل مقدمة خاطئة تمثلت في وصاية معاوية بالخلافة لابنه يزيد.. ولكن ابن خلدون يضفي على هذه الوصاية طابع العصبية المعقولة، التي تمثل كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون، العقلانية السياسية^(١)

(أما غير المعقول من العصبية (وهو ما نوافق عليه) فهو عصبية الجاهلية، والنعرة على ذوي القربى على حقهم وعلى باطلهم، والثورة لهم لكل ما يلحقهم من سوء أو مكروه، فهم يستتصرون ويتناصرون على الحق، والعدل وعلى الظلم)^(٢)

وبالمقابل نجد أن الدولة تقوم -إضافة إلى العصبية بشطريها- على الوازع، هذا المصطلح الديني الفلسفي عند ابن خلدون والذي يعتبره السلطة الخفية الحافزة للسلوك والضابطة له، وهو النتيجة الطبيعية للاجتماع الإنساني. ويدلل ابن خلدون على ذلك بأن من أخلاق البشر، فيهم الظلم والعدوان إلى أخذه إلى أن يصده وازع.^(٣)

ومن خصائص المنهج الخلدوني التأكيد على تشابك التاريخ بالثقافة والمجتمع.. ويفصل ذلك بالإلحاح على علاقة كل مسلك لمستوى المجتمع

(١) المعقول واللامعقول في الفكر الخلدوني، يوسف زرافة : رسالة دكتوراه قدمت

بجامعة الجزائر، ٢٠٠٥، ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ١٥٩.

(بدوي - مدني-بدائي-متطور) بالهيئة الاجتماعية (أمرء - علماء - صنّاع
- خاصة - عامة).^(١)

من هنا تبرز خصوصية المنهج الخلدوني الاجتماعي خصوصاً في
ربطه بما يمكن وصفه بالحدائثة والأصالة.
إن النماذج الحدائثة التي سقناها، والتي التقى فيها منهج ابن خلدون، بأحدث
النظريات الفلسفية والأيدولوجية، ما كانت لتخفي جانب الأصالة في
منهجه.. فقد جاء تصويره لفلسفة العمران الاجتماعية من منظور فلسفي يحدد
البعد الإسلامي قواعده وخاصة ما يسميه ابن خلدون بفكرة الاستخلاف.

٢. الواقعية والمثالية في منهج خلدون:

إن من الصعب تصنيف ابن خلدون - منهجياً - ضمن خانة فكرية معينة
داخل المدارس الفلسفية السائدة؛ فهو عقلاني، وهو مثالي، وهو واقعي، وهو
كل هذه الأوصاف وهذا ما أربك الباحثين، وضاعف من صعوبات مهمتهم في
الحكم عليه.

صحيح أن القراءة الدقيقة والعميقة لفكر ابن خلدون تستوعب في جوانب منها
بعض هذه الأوصاف وتقدم الدليل على اتصافه بها، لكن تزيد من صعوبة
التصنيف وتعد أكثر مهمة الباحثين.

ومثل هذا الهاجس يشاركنا فيه العديد من النقاد والباحثين .. وعلى سبيل
المثال المفكر اللبناني نصيف نصار، يخصص دراسة قيمة لمنهج ابن

(١) المصدر السابق ، ص ص ١٨٣.

خلدون، تحت عنوان الفكر الواقعي عند ابن خلدون^(١) في حين تذهب الباحثة منى أحمد أبو زيد التي تجعل من ابن خلدون متكلمًا، وتصف فكره بالفكر الكلامي^(٢)

أما حسن الساعات فيضفي على منهج ابن خلدون طابع العلمية في دراسة المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون^(٣)، وهو لذلك يعمد إلى حشد مجموعة من الأوصاف يضيفها على المنهج الخلدوني كالتزود العلمي، ومعرفة طبائع العمران، والتشكك والموضوعية، والحيلة عند التعميم، وهي كلها مميزات تقود إلى الواقعية الفكرية كما ذهب إلى ذلك نصيف نصار، على أن هؤلاء الباحثين لا ينطلقون من فراغ في أحكامهم، وخير من يقدم لهم الدليل على ذلك هو ابن خلدون.

فالواقعية أو المثالية في التاريخ التي ينشدها ابن خلدون في منهجه هي التي جعلته يضع للمشتغل بهذا المجال ضوابط منهجية أشبه ما تكون بتلك التي وضعها علماء الحديث في عنايتهم بتمحيص الحديث.. ويخلص في ذلك إلى هذه القاعدة المثالية الواقعية في نفس الوقت فيقول بأن من ضوابط المؤرخ (العقل والضبط والإسلام، والعدالة ليكون معتمداً).

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، نصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٤.

(٢) الفكر الكلامي عند ابن خلدون، د. منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٧.

(٣) أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والحدائية، القاهرة ١٩٦٢.

هكذا إذن يكون ابن خلدون قد مزج في منهجه التاريخي بين القراءة الفلسفية والقراءة الاجتماعية، لأن التاريخ في تصوره لا يتصف بالجمود والثبات بل هو عملية نامية متطورة، مليئة بالحركة (١)

إن هذه الاستنتاجات أو المقدمات المنهجية هي التي تطبع تعامل الباحثين مع المنهج الخلدوني، وإن الدارس ليحار في وجود أدلة منطقية لكل حكم أو رؤية يستنتجها كل باحث حتى خارج الواقعية المجتمعية العربية الإسلامية..

يبرز لنا من خلال هذا كله، ابن خلدون فقيها في تحليل الوقائع الاجتماعية، ومتخصصا في استنباط الأسباب الظاهرة والخفية للمجتمعات ولاسيما المجتمع العربي الإسلامي.

فقد استطاع ذلك من خلال التخلص من الأحكام المسبقة، ما نحا عقله حرية البحث دون ضغط في الانتماء، أو مبالغة في الإقتداء.

وكما فعل ابن خلدون بالمنهج التاريخي نجده يقوم بنفس التحليل الواقعي للفكر السياسي ممثلا في السلطة، وهنا نجده يقسم السلطة السياسية إلى قسمين:

الأول : سلطة ملك سياسي عقلي وضعي.

الثاني : سلطة خلافة سماوية شرعية.

وهويحسم بما لا يدع مجالا للشك في أن أفضل نموذج للسلطة المعقولة، هي سلطة الملك السياسي العقلي الوضعي، كما جسده الفرس أيام دولتهم، حيث اعتمدوا آراء فلاسفتهم وعظماء زمانهم، تشريعاً لسياسة دولتهم دون وحي

(١) التاريخ فكرا ومنهجاً، عبد الله فياض ، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٢، ص ٧١.

إلهي، لما في ذلك من إمكانية إقامة العدل، وإنصاف المظلوم، وإغاثة اللهفان وإشاعة الرخاء (١).

إن هذا جانب من الواقعية في غياب التشريع الإلهي خارج المجتمع العربي الإسلامي، لكن ابن خلدون وبنفس الواقعية المجتمعية، ينقد هذه السلطة السياسية الوضعية العقلية، فيعيب عليها عدم اهتمامها بمعقولية أخرى هي معقولية الاهتمام بالحياة الأخرى.

فإذا عاد ابن خلدون إلى النوع الثاني من السلطة المعقولة وهي الخلافة هذه السلطة التي تتعادل فيها كفتا الدين والدنيا، فإن ابن خلدون ما يلبث أن يعلي من قيمة هذه السلطة القائمة على الشرع لأنه هو الذي وحد العرب وقد كانوا أشتاتاً، وجمع كلمتهم وقد كانوا أزدادا، فهو إذن العامل الذي يقوي الدولة متى خالطها.

ويعزز ابن خلدون حكمه بهذا النص (إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة) (٢) وفي واقعية ابن خلدون أيضاً نموذج آخر للاستتباط، يتمثل في طريقة الربط بين العصبية بمفهومها الخلدوني والحزب بمفهومه السياسي الحديث. وبالرغم من البون الشاسع بين المفهومين زماناً ومكاناً، إلا أن بعض الباحثين قد عمدوا إلى إيجاد الصلة الوثيقة بين العصبية والحزب لما بينهما من تكامل.

(١) المعقول واللامعقول في الفكر الخلدوني، يوسف زرافة، ص ١٢١.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ١٨٩.

إن رباط العصبية متين بفعل علاقة القرابة التي تجمع أفراد العصبية الواحدة، ومن ينضم إليهم بولاء أو حلف.. و رباط الحزب قوي بحكم الاعتقاد المشترك، وما ينشأ من تحالف بين العقائد المتقاربة وبهذا يكون الحزب السياسي والذي هو ذلك التنظيم المحكم والتماسك، عصبية عقيدية تدافع وتطالب، وتحمي وتخذل، وتطمح للسيادة وتقهر من هم دونها، وتتضوي تحت لواء من هم أقوى منها (١)

إن التحليل لهذه الظاهرة السياسية تدفع بنا إلى استنتاج هام مفاده أن الحزب دون عصبية لا يكون، والعصبية دون حزب مجرد سلوك شعوري فسرعان ما ينقضي إن وجد الشعور الأقوى (٢)

من خلال هذه الاستنتاجات تتجلى لنا واقعية ابن خلدون.. ويبقى السؤال الملح وهو من أين أخذ ابن خلدون واقعيته هذه؟ هل هي منهجية واقعية نسجت خيوطها من فلسفة أرسطو و على حد تعبير عبد الله العروي : هل كان ابن خلدون في فلسفته للتاريخ واقعياً أرسطياً المنهج في حين كان غيره مثالياً أفلاطونياً، وهو ما يؤهله لمسايرة الاتجاه المعاصر؟ (٣) هذا إلى جانب واقعية التشخيص والتحليل لواقع الأمة بالذات.

ففي وصفه للعلاقة بين فآت المجتمع العربي الإسلامي بتشكيلته البدوية والحضرية، ينتهي إلى ربط محكم بين الفكرة و..العمل فيقول ابن خلدون : إن

(١) المعقول واللامعقول في الفكر الخلدوني، يوسف زرافة، ص ١٦٣

(٢) المرجع السابق .

(٣) مفهوم العقل ، عبد الله العدوي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط/٣، ٢٠٠١

، ص ٢٧١.

البدو من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار، ولعل هذا ما نعيشه اليوم من زحف البادية على المدينة، وهو أمر بات مسلما به من لدن كل فقهاء علم الاجتماع.. غير أن ابن خلدون يدل على حكمه بالحجة، وهي أن حاجتهم (أي البدو) إلى الأمصار في الضروري، وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي^(١) من هذا التشخيص ينتهي ابن خلدون إلى نتيجة هامة في الفكر الإنساني وهي (أن أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل)^(٢)

وما يمكن الانتهاء إليه في واقعية المنهج الخلدوني هي أن فكر ابن خلدون معاد لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص، وتلك هي الواقعية الفكرية كما انتهى إليها نصيف نصار^(٣)، وغيره.

ونحن هنا أمام خلاف بين نظرتين هما نظرة عبد الله العروي المغربي، ونظرة نصيف نصار المشرقي، فالأول يضع علامات استفهام على هذه الواقعية في حين نجد الثاني يدل على واقعية المنهج الخلدوني بقوله: (إن القيمة الأولى في الحقيقة هي للأشياء والواقعات، لا للأفكار، وأن العقل يحتفظ ولا شك بمكانة مرموقة، ولكنها مكانة نسبية ومحدودة، وهو ما يشكل الواقعية الوضعية والمنهجية)^(٤).

٣. الإبداع .. والأسطورة:

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٧.

(٣) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار، ص ١٢١.

(٤) نهاية اسطورة، د/ محمود اسماعيل، ص ٧٩.

بين الإبداع ونهاية الأسطورة في الحكم على المنهج الخلدوني، كانت الصعوبة في التعامل مع هذا المنهج، فإذا كان البعض من الباحثين قد بؤاً ابن خلدون المكانة الأولى في كل شيء، بحيث صار هو مبدع علم الاجتماع، وواضع قواعد التاريخ الحقيقي

والمنظر لعلم الاقتصاد، وعلم العمران فهو توينبي الحضارة، فعل توينبي، ومونتسكيو التاريخ قبل مونتسكيو وميكافيلي الحكم السياسي قبل ميكافيلي و دوركايم المجتمعات وأرسطو العقلانية العربية، الخ.. إذا كان بعض الباحثين ينحون هذا المنحى في التعامل مع الفكر الخلدوني، فيسبغون عليه كل ألقاب الإبداع والعبقرية، فإن البعض قد حاول سحب بساط العظمة من تحت قدمه، وتجريد عقله من شرف الريادة الإبداعية.

لقد قسا هؤلاء - على قلتهم - على ابن خلدون فجعلوه مجرد ناقل، لا فضل له في ما أتى حتى في استخدام المصطلحات، وممثل هؤلاء هو مؤلف كتاب "نهاية أسطورة" الذي يعلن في تحد مؤسس أن "نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا".^(١)

لئن كنا نشيد بجرأة هذا المؤلف في خروجه عن المؤلف والجهر بموقفه وإن كان مخالفاً، وتكليف نفسه مشقة البحث والمقارنة بين رسائل إخوان الصفا، ومؤلفات ابن خلدون، إلا أننا نختلف معه إيجاباً وسلباً للاعتبارات التالية:

١. من حيث الشكل نجد أن رسائل إخوان الصفا، لا تتعدى حجم كتاب،

في حين بلغت مؤلفات ابن خلدون المجلدات العديدة.

(١) المرجع السابق .

٢. إن مؤلف كتاب "نهاية أسطورة" يقر بمبدأ الاقتباس والاقتباس لا يعني السرقة.

٣. لا نجد في رسائل إخوان الصفا، تشخيصا لواقع السقوط الحضاري الذي عانته الأمة العربية الإسلامية والذي هو الملمح لنظريات ابن خلدون، والكامن خلف صياغة منهجه الاجتماعي التاريخي.

٤. إن إطلاع ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا، هو عنصر قوة، وليس عنصر ضعف، وكونه أخذ هذا المصطلح، أو ذاك المفهوم، فإنما يفسر بعامل التأثير والتأثر، وليس السطو.

٥. إن اختلاف الأزمنة، والامكنة، وتباين الإنسان والعنوان، كل ذلك يقف حائلا دون اتهام ابن خلدون باللصومية العلمية، وهو الذي شهد له الجميع بالعبقرية العلمية والنبوغ العقلي.

في ضوء هذه المعطيات كلها، لماذا نلجأ إلى تقزيم عظمائنا، ومحاولة البحث عن مثالبهم مهما صغرت؟ لنفترض أن ابن خلدون تأثر فعلا بإخوان الصفا وهو أمر محتمل جدا، فإن هذا لا يعني نهاية التاريخ فسيظل إخوان الصفا محتفظين بمكانتهم، ويبقى ابن خلدون متربعا على عرش أسطوره. والدليل على ذلك أننا نجد غير مؤلف "نهاية أسطورة" قد وصف ابن خلدون بما يليق بمكانته العلمية، ونزع عن نفسه كل عباءة تقليدية حاول البعض إلباس منهجه إياها مبررا ذلك بالدليل العقلي والعلمي.

فقد نقد الفلاسفة، وحكم بتهافت بعض أحكامهم ومقولاتهم فقال بخصوص نظرتهم حول السياسة المدنية: وما تسمعه من السياسة المدنية

فليس من هذا الباب، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع [أي أنها مثالية مجردة] وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير^(١) وكما نقد الفلاسفة نقد فلسفة السياسة الشرعية كما فصلها القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتابه (سراج الملوك ، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (المتوفى: ٥٢٠هـ)) فقال عنه : " بوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكن لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، و إنما يبوب الباب ثم يستكثر من الأحاديث والآثار^(٢) .

كما تصدى ابن خلدون للمتصوفة فقال عنهم (وكلامهم أجمع هي ألغاز، فتعذر فهمها على من لم يعان اصطلاحاتهم في ذلك).^(٣) وأشار كذلك إلى كتب المؤرخين فاختر أفضلهم وأجودهم وهو المسعودي في مروج الذهب فقال : (كان بعيدا عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله)^(٤) .

لقد جننا بهذه الأمثلة للبرهنة على أن الإبداع الخلدوني ليس مجرد مصطلحات اقتبسها ابن خلدون من إخوان الصفا، ونما هي أحكام تشمل مختلف العلوم من فلسفة، وسياسة شرعية، وتصوف، وتاريخ يعمد إليها

(١) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٥٢، مفهوم العقل، عبد الله العروي، ص ١٧٢.

(٣) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٦٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٥.

مؤلفنا فينتقدها من داخل تخصصها، مبررا جوانب الضعف فيها، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على ما يتحلى به ابن خلدون من مقومات العبقرية والإبداع هي التي أهلتها إلى نحت منهج موسوعي علمي متكامل، شمل في اختصاصاته مجالات المعرفة، وميادين العقل المعرفي، وهو بذلك يبطل الادعاء بفقد منهجه كل جوانب الإبداع، ويحكم آليا بسقوط ما يمكن وصفه بنهاية الأسطورة، التي تتحول إلى نهاية نهاية الأسطورة.

ثبت المصادر والمراجع / الجزء الثاني

❖ القرآن الكريم

١. أبجد العلوم، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، ط/١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٢. الإبداع وآليات الدماغ في التراث السايكلوجي عند العرب كما ورد في رسائل إخوان الصفا ، د. نوري جعفر ، مجلة آفاق عربية ، السنة الثالثة ، العدد السادس ، شباط ، ١٩٧٨ .
٣. ابن تيمية السلفي - نقد لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات - : الدكتور محمد خليل هراس، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٤. ابن تيمية وموقفه من الفكر السلفي، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع - الإسكندرية - ط/٢، ١٩٨٧ م .
٥. ابن خلدون إسلامياً، عماد الدين خليل ، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ٢٩٨٣ م.
٦. ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، ناشانيل شمت، دار المأمون، بغداد، ١٩٩٩ .
٧. ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع ، محمد الفاضل بن عاشور ، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من ١-٩ يناير ، ١٩٦٢ ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ، ١٩٦٢ .
٨. ابن خلدون بين العلم والسياسة، محمد فريد حشيش أعمال الملتقى الدولي الثاني حول ابن خلدون، المركز الوطني للدراسات التاريخية ، الجزائر .
٩. ابن خلدون في سيرته وفلسفته. عمر الطباع. مؤسسة المعارف. بيروت، ط/١، ١٤١٢ هـ.

١٠. ابن خلدون ناقدا ، ليلي شعبان رضوان ، رسالة ماجستير ،
جامعة تشرين ، ١٩٩٣ .
١١. ابن خلدون والمادية التاريخية، أحمد ماضي ، مجلة : دراسات
تاريخية، عدد /٣، ١٤٠١هـ .
١٢. ابن خلدون وتأريخه، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت ،
١٩٨١ .
١٣. ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه
حقائق الفلسفة، مصباح العاملي ، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع
والإعلان ، طرابلس ، ١٩٨٨ .
١٤. ابن خلدون وعصره في أعمال الملتقى الدولي الأول لابن خلدون
، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر ، ١٩٨٣ .
١٥. ابن رشد ، ساهر رافع ، سلسلة فلاسفة العرب ، دار المشرق
النشر والتوزيع ، ط/١ ، ٢٠١١م .
١٦. ابن رشد إعلام الفكر العربي ، عبد الحلو ، منشورات دار
الشرق الجديد - بيروت ، ط/١ ، ١٩٦٠م .
١٧. ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، حسام محي الدين الألوسي، دار
الخلود للتراث ، القاهرة، ط/١ ، ٢٠٠٠ .
١٨. ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، ط/١ ، ١٩٩٧ .
١٩. ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية،
بيروت، ١٩٦٠ .

٢٠. ابن رشد والغزالي، التهافتان، يوحنا قمير، دار: المشرق،،
١٩٨٦.
٢١. ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، د. حمادي العبيدي، دار
الفكر العربي، بيروت، ط/١، ١٩٩١م.
٢٢. ابن رشد: الفيلسوف المفترى عليه، الدكتور محمود قاسم، مكتبة
الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ط. دت.) .
٢٣. ابن سينا، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف مصر، ١٩٥٨.
٢٤. ابن سينا بين الدين والفلسفة : الدكتور / حمودة غرابة، دار
الطباعة والنشر الإسلامية .
٢٥. ابن سينا و النفس الإنسانية، محمد عرقسوسي و حسن ملا عثمان،
دار الرسالة، بيروت، ط/١، ١٩٨٢م.
٢٦. ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، كامل محمد عويفة، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٣م.
٢٧. أبو نصر الفارابي المعلم الثاني، شحادة الخوري، مجلة مجمع
اللغة العربية بدمشق -المجلد / ٨٤ الجزء/ ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٢٨. الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي. محمد فاروق
النبهان. مؤسسة الرسالة، بيروت.. ط/٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٩. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود
الخضري، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط/١، ١٩٨٣ .

٣٠. أثر الاعتزال في فكر فليسوف العرب الكندي، حيدر عبدالحسين
قصير، جامعة البصرة ، مركز دراسات البصرة والخليج العربي ،مجلة
دراسات البصرة السنة الثامنة / العدد /١٦، ٢٠١٣.
٣١. أثر الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي، العالم
عبد الحميد، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية، قسم الفلسفة، (رسالة ماجستير) السنة الجامعية ،
٢٠١١-٢٠١٢.
٣٢. أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، رباب عبده
سليمان أحمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، ط/١، ٢٠٠٥.
٣٣. إحصاء العلوم ، الفارابي ، تحقيق عثمان أمين ، مطبعة السعادة
، مصر ، ١٩٣١
٣٤. إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق عثمان أمين،
دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٨.
٣٥. إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق عثمان امين، دار الفكر العربي،
القاهرة، ١٩٤٩.
٣٦. إحياء العقل في مدونة الغزالي العلمية - زهير الخويلدي، دار
الفكر ، بيروت ، ٢٠٠٨.
٣٧. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
(المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة ، بيروت.

٣٨. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: ٦٤٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .
٣٩. اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه ، أبو العباس القرطبي ضياء الدين أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي (٥٧٨ هـ - ٦٥٦ هـ)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط/١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م .
٤٠. الأخلاق عند الغزالي ، زكي مبارك دار الجيل ، بيروت ، ط/١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
٤١. إخوان الصفا ، عمر فروخ ، مكتبة ميمنة ، بيروت ، لبنان ، ط/٢، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م .
٤٢. إخوان الصفا وخلان الوفا، د. مصطفى غالب ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٨٩ .
٤٣. إخوان الصفا(رواد التنوير في الفكر العربي) إسماعيل محمود- عامر للطباعة والنشر بالمنصورة، ط/١، ١٩٩٦ .
٤٤. إخوان الصفا:(فلسفتهم وغايتهم)،فؤاد معصوم، منشورات المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط/١، ١٩٩٨ .
٤٥. إخوان الصفاء ، جبور عبدالنور ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ .
٤٦. إخوان الصفاء ، عمر الدسوقي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة القاهرة ، ط ٣ .

٤٧. إخوان الصفاء ، يوحنا قمير ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ،
١٩٨٦ .
٤٨. إخوان الصفاء، د .جبور عبد النور، دار المعارف، مصر، ط/٣،
١٩٧٠ .
٤٩. الإدراك الحسى عند ابن سينا ، د . محمد عثمان نجاتي، ديوان
المطبوعات الجامعية، بن عكنون - الجزائر.، -ط/٣، ١٩٩٥.
٥٠. ادلة الفلاسفة على وجود الله تعالى ، د. عبدالكريم نوفان عبيدات
، مجلة جامعة دمشق-المجلد التاسع عشر- العدد الأول -٢٠٠٠ .
٥١. الادلة والبراهين على اثبات وجود الله تعالى عند الفيلسوف الكندي
، د. محمد بحر محمد حسن ، مجلة دراسات حوض النيل ، العدد/١٥
١٩٩٨م .
٥٢. أدلة وجود الله وبراهين حدوث العالم عند الكندي، علي هادي
طاهر، جامعة البصرة، مجلة دراسات تاريخية ، العدد/٤ احزيران
٢٠١٣م.
٥٣. آراء أهل المدينة الفاضلة ، أبو نصر الفارابي، تقديم وشرح
إبراهيم جزيني ، دار القاموس الحديث ، بيروت
٥٤. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، للفارابي ، قدم له وعلق
عليه وشرحه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال: بيروت، ١٩٩٥م .
٥٥. آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، تحقيق: د.ألبيير نصري
نادر، دار المشرق،المطبعة الكاثوليكية،بيروت ، ط/٤، ١٩٦١.

٥٦. آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي الإسلامي ،
د نوري جعفر ، دار الرشيد للنشر ، دار الحرية للطباعة بغداد ،
١٩٨٢ .
٥٧. أرسطو المعلم الأول، ترجمة د. ماجد فخري بيروت ، ط/٢ ،
١٩٧٧ م.
٥٨. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن
عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب
بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨ هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى
وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة -
مصر، ط/١، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
٥٩. أساسيات في التربية ، خليفة يوسف الطراونة ، دار الشروق
للنشر والتوزيع ، رام الله، ط/١، ٢٠٠٤.
٦٠. الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته. مصطفى
الشكعة. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.. ط/٢، ١٤٠٨ هـ.
٦١. أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل ، دار النهضة العربية ، القاهرة
، ط ٧، ١٩٧٩ م.
٦٢. الأسس الفلسفية لفكر ابن مسكويه الأخلاقي، إبتهاج إبراهيم
الأمين محمد النور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٥.
٦٣. أسلوب رسائل إخوان الصفا ، محمد علي هدو ، مجلة البلاغ ،
العدد الثاني ، ١٩٧٤ .

٦٤. أسلوب رسائل إخوان الصفا ، محمد علي هدو ، مجلة البلاغ ، العدد الثاني ، ١٩٧٤ .
٦٥. الإشارات و التنبيهات، اين سينا ،شرح وتحقيق نصير الدين الطوبي ،مطبعة الحيدري. طهران، ١٣٧٩ هـ .
٦٦. الإشارات والتنبيهات ، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، ط/٣.
٦٧. الأشعث بن قيس الكندي، د. عبدالامير دكسن ، بغداد، ط/١، ١٩٩٠ م.
٦٨. الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، عبد القادر جغلول، ترجمة: فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢.
٦٩. أشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي، ابن رّشد نموذجاً، د. فوزي حامد الهيتي ، دارالهادي- بيروت ، ٢٠٠٥ م.
٧٠. أصل الشيعة وأصولها محمد حسين آل كاشف الغطاء، (المتوفى ١٣٧٣ هـ)، تحقيق : محمد جعفر شمس الدين، دار الاضواء، ط/٣، ٢٠٠٣.
٧١. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، منشورات دار النداء للطباعة والنشر، (د.ط، د.ت).
٧٢. الأصول الاجتماعية والثقافية والفلسفية لمفهوم النقد . إبراهيم الحيدري ، دار الساقى ، بيروت، ٢٠١٢ م.

٧٣. أصول التربية الإسلامية، علي سعيد اسماعيل، دار الثقافة
، القاهرة ، ١٩٧٤م.
٧٤. الأصول الفلسفية عند مفكري الإسلام، عبد الفتاح أحمد فؤاد
الاهواني منشأة المعارف، الإسكندرية ، ط/١، ١٩٨٣.
٧٥. أصول الكافي ، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني
الرازي (المتوفى ٣٢٩هـ)، صححه وعلق عليه : علي أكبر الغفاري،
دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان ط/١، ٢٠٠٥ .
٧٦. الأضحوية في المعاد: الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي،
شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق الدكتور
حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت -
الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧.
٧٧. الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير
بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن
عفان، السعودية، ط/١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٧٨. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب
الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني،
أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار
الآفاق الجديدة - بيروت، ط/١، ١٤٠١.
٧٩. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن
الإسلام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري

الخرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي - القاهرة.

٨٠. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢ م.

٨١. إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقرئ (المتوفى: ٨٤٥ هـ)، تحقيق د. كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط ١، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٧ م.

٨٢. إغاثة اللفهان في مصيد الشيطان، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١)، تحقيق: محمد عزيز شمس، خرج أحايته: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط/١، ١٤٣٢ هـ.

٨٣. أفكار ابن خلدون الاقتصادية. إسماعيل سفر. عارف دليلية. دارالكتاب، دمشق. ط/٣، ١٩٩٠ م.

٨٤. أفلوطين رائد الوجدانية ومنهل الفلاسفة العرب، غسان خالد، عويدات للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

٨٥. أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، ط/٢، ١٩٦٦ م.

٨٦. الأفلوطينية المحدثه عند العرب، د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط/٢، ١٩٧٧.

٨٧. الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر. محمد عبد الله العربي. كتبة المنار. الكويت. د.ط، د.ت .
٨٨. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
٨٩. إقتصاديات المالية العامة، ، عادل فليح العلي، وطلال محمود كداوي، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، الموصل ، ١٩٨١.
٩٠. إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.
٩١. الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، صالح الشامي، دار القلم، دمشق، ط/٢، ٢٠٠٢.
٩٢. الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه، يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ط/٤، ١٩٩٤.
٩٣. الإمام الغزالي ذو فكر منهجي فذّ واختصاصات علمية شتى، د.محمد سعيد رمضان البوطي، مجلة التراث العربي -مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد -٢٢ السنة السادسة- كانون الثاني - ١٩٨٦ جمادى الأولى ١٤٠٦.

٩٤. الإمتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدي ، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)، تصحيح وشرح أحمد أمين ، أحمد الزين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ .
٩٥. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)، المكتبة العنصرية، بيروت، ط/١، ١٤٢٤ هـ.
٩٦. الانتصار ، ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، Nyberg بالقاهرة ١٣٤٤ هـ .
٩٧. الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) ،إبراهيم عاتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٩٨. الإنسان في فكر إخوان الصفاء ، د . عبداللطيف محمد العبد ، مكتبة الأنجلو المصرية .
٩٩. الإنسان والكمال في فكر مسكويه،مصطفى عشوى، مجلة الراسخون، العدد/ ١٣، ٢٠١٥.
١٠٠. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ.
١٠١. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/١، ١٤١٨ هـ.

- ١٠٢ . أوضح التفاسير، محمد عبد اللطيف بن الخطيب (المتوفى):
١٤٠٢هـ)، المطبعة المصرية ومكاتبها، ط/٦، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.
- ١٠٣ . إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من
أصول التوحيد، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن
المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني (المتوفى):
٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/٢، ١٩٨٧ م.
- ١٠٤ . الإيمان والرد على أهل البدع ، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن
عبد الوهاب بن سليمان التميمي (المتوفى: ١٢٨٥هـ)، دار العاصمة،
الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١ ، ١٤١٢ هـ ،
- ١٠٥ . بحر العلوم ، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم
السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر -
بيروت .
- ١٠٦ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ):
دار الحديث - القاهرة، (د.ط) : ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ١٠٧ . بداية المعرفة، حسن مكي العاملي ، مؤسسة بقية الله لنشر
العلوم الإسلامية، النجف الاشرف ، ط/١ ، ٢٠٠٣ .
- ١٠٨ . البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي
البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار
إحياء التراث العربي، ط/١ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٠٩. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ، دار المعرفة - بيروت).
١١٠. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (المتوفى: ١١٥٦هـ)، مطبعة الحلبي، ١٣٤٨هـ.
١١١. بين الدين والفلسفة (في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)، محمد يوسف موسى، دار المعارف، مصر، ط/٢، ١٩٦٨.
١١٢. بين العقيدة والقيادة، اللواء الركن محمود شيت خطاب دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
١١٣. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد أبو الفيض محمد مرتضى بن محمد الحسيني الزبيدي الحنفي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، وزارة الأعلام، الكويت، ١٩٦٥م.
١١٤. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ٢٠١٢م.
١١٥. تأريخ الأدب العباسي الثاني، طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت.
١١٦. تاريخ الأدب العربي نيكلسون، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٦٥م.
١١٧. تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، محمد عبد الرحيم غنيمّة، دار الطباعة المغربية، المغرب، ١٩٥٣.

- ١١٨ . تأريخ الحكماء ، جمال الدين علي بن يوسف القفطي ، مؤسسة الخانجي بمصر ، مكتبة المثني بغداد .
- ١١٩ . التاريخ العربي والمؤرخون . شاکر مصطفى ، دارالعلم للملایین ، بیروت . ط/١ ، ١٩٩٠ م .
- ١٢٠ . تاریخ الفكر الديني الجاهلي ، محمد إبراهيم الفيومي (المتوفى : ١٤٢٧هـ) ، دار الفكر العربي ، ط/٤ ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ .
- ١٢١ . تأريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، عمر فروخ ، دار العلم للملایین ، بیروت ، لبنان ، ط/٤ ، ١٩٨٣ .
- ١٢٢ . تاریخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ١٢٣ . تأريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون ، د. محمد علي أبو ريان ، دار المعارف بمصر ، ط/٣ ، ١٩٦٨ .
- ١٢٤ . تأريخ الفلسفة الإسلامية ، هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى ، ترجمة نصير مرّوه ، حسن قبیسي ، راجعه الإمام موسى الصدر ، عارف تامر ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٩٦٦ .
- ١٢٥ . تأريخ الفلسفة الإسلامية ، وضعه بالإنكليزية د. ماجد فخري ، نقله الى العربية ، د. كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٧٤ .

- ١٢٦ . تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ت.ج.دي بور، ترجمة : د.
محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية ، بيروت، ط/١٣٧٤، ٣هـ
١٩٥٤م.
- ١٢٧ . تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم ،
مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ، العراق ، بلا تاريخ .
- ١٢٨ . تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ، دار المعارف ، مصر ،
ط/١٩٦٢، ٥.
- ١٢٩ . تاريخ الفلسفة العربية، حنا، الفاخوري و خليل الجر ، دار
الجيل ،بيروت ، ط/٣، ١٩٩٣.
- ١٣٠ . تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا دار الكتاب اللبناني،
بيروت، ١٩٨١م.
- ١٣١ . تاريخ الفلسفة العربية، كامل حمود، دار الفكر اللبناني، ط/١،
١٩٩٠.
- ١٣٢ . تأريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، دار القلم بيروت، لبنان .
- ١٣٣ . تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج.دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي
أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، ط /٥، (د.ت).
- ١٣٤ . تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن ، حنا اسعد فهمي،
تحقيق وتقديم : عقبة زيدان ، نور للدراسات والنشر والترجمة ، دمشق
- سوريا ، ٢٠٠٩م.
- ١٣٥ . تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد

معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢

٠م

١٣٦. تاريخ حكماء الإسلام ، ابو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن

محمد بن الحسين البيهقي الشهير بابن فندمه (المتوفى ٥٦٥هـ) ،

مطبوعات المجمع العلمي، العربي بدمشق، دار الترقى للطبع والنش،

١٩٤٦م.

١٣٧. التاريخ فكرا ومنهجاً، عبد الله فياض ، جامعة بغداد، بغداد،

١٩٧٢.

١٣٨. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم

والثقافة، القاهرة(د.ط)، ٢٠١٢م.

١٣٩. تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء

والفتيا)، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن

الجزامي النباهي المالقي الأندلسي (المتوفى: نحو ٧٩٢هـ)، تحقيق:

لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة -

بيروت/لبنان، ط/٥، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤٠. التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. عبد الحليم عويس. دار

الكتاب الحديث. بيروت، ط/١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

١٤١. تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، محمد عاطف العراقي، دار

المعارف، الإسكندرية، ط/٦، ١٩٩٣.

١٤٢. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من

تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور

التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس،
١٩٨٤م.

١٤٣ . تحصيل السعادة ،أبو نصر الفارابي تقديم، د.علي بوملحم، دار
ومكتبة الهلال، بيروت، ط/١، ١٩٩٥.

١٤٤ . تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر
الهيتمي السعدي الأنصاري، (المتوفى: ٩٧٤هـ، المكتبة التجارية الكبرى
بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د.ط ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.

١٤٥ . تحفة المرید على جوهرة التوحيد، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن
أحمد الجيزاوي الشافعي البيجوري (المتوفى: ١٢٧٦هـ)، مطبعة السعادة،
مصر، ط٢، ١٩٥٥م.

١٤٦ . التحليل الإقتصادي الكلي، عبد السلام ياسين الادريسي، جامعة
البصرة، البصرة، ١٩٨٦.

١٤٧ . تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، احمد عباس
عبد البديع ، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٧١.

١٤٨ . التدريب ، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ، تحقيق عبدالوهاب
عبداللطيف ، مكتبة الرياض للحديث ، الرياض .

١٤٩ . التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، محمد منير
مرسي، عالم الكتب، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.

١٥٠ . التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن
العشرين ، د . عبدالله عبدالدايم ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣
، ١٩٧٣ .

- ١٥١ . التساعية الرابعة في النفس ، افلوطين ، ترجمة د . فؤاد زكريا ،
مراجعة سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ .
- ١٥٢ . التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ، بحث بمناسبة احتفالات
بغداد والكندي ، مطبعة العاني ، ، بغداد،، ١٩٦٢ .
- ١٥٣ . التصوف الثورة الروحية في الاسلام، د.أبو العلا عفيفي، دار
الشعب، بيروت، ١٩٩٨ .
- ١٥٤ . تطور الفكر الاقتصادي: عبد الرحمن يسري أحمد. الدار
الجامعية. الإسكندرية، ط/١، ٢٠٠٣ م .
- ١٥٥ . تطور الفكر التربوي ، سعد مرسي أحمد ، عالم الكتاب ، القاهرة
، ط/١١ ، ١٩٩٨ .
- ١٥٦ . تطور الفكر التربوي، أحمد، سعد مرسي، دار الكتب- القاهرة
ط/١٠ ، ١٩٨٦ .
- ١٥٧ . تطور النظريات والافكار التربوية، عمر محمد التومي، الدار العربية
للكتاب ، ط/٣ ، ١٩٦٢ .
- ١٥٨ . التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عبد الرحمن بن خلدون
. تحقيق محمد بن تاويت الطانجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩ .
- ١٥٩ . التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني
(المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف
الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- ١٦٠ . التعليقات، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف
الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق، عبد الرحمن
بدوي، ، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٧٣
- ١٦١ . تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم،
أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار
إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٦٢ . تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل ، علاء
الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن،(المتوفى
٧٤١)، دار الفكر ، بيروت - لبنان، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- ١٦٣ . تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن
جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى:
٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع
مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن
يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط/١، ١٤٢٢ هـ
- ٢٠٠١ م.
- ١٦٤ . تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن
محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني
الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠ م.
- ١٦٥ . تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير
القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد
سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

- ١٦٦ . تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير
القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد
سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
- ١٦٧ . تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن
محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)،
تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية -
بيروت / لبنان.
- ١٦٨ . التفسير والمفسرون ، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى:
١٣٩٨هـ) مكتبة وهبة، القاهرة ، ط/٢٠٠٠، ٧م.
- ١٦٩ . التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره ، د. زيدون عبد الباقي ،
مطبعة السعادة ، مصر ط ٢ ، ١٩٧٤ .
- ١٧٠ . التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، نهضة مصر
للطباعة والنشر، (د ط، د.ت).
- ١٧١ . تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر،
ناظم عودة ، دار الكتاب الجديد، ، لبنان، ٢٠٠٩ .
- ١٧٢ . تلخيص ما بعد الطبيعة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)،
تحقيق: د. عثمان امين ، القاهرة، ط/١، ١٩٥٨ م.
- ١٧٣ . تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرزاق ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط/٣، ١٩٦٦ .

- ١٧٤ . تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.
- ١٧٥ . تهافت الفلاسفة ، أبو حامد محمد بن محمد: الغزالي الطوسي (المتوفى ٥٠٥هـ) تحقيق: د. سليمان دنيا، دارالمعارف بالقاهرة، ط/٦، (د.ت).
- ١٧٦ . تهذيب الأخلاق في التربية، ابن مسكويه ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٥ م .
- ١٧٧ . تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (المتوفى: ٤٢١هـ)، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، ط/١، (د.ت).
- ١٧٨ . تهذيب الأخلاق، ابن مسكويه: تحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط/١، ٢٠١١ .
- ١٧٩ . التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ، د. مصطفى ذياب عبد، مجلة الآداب ، ملحق العدد/١٢٢، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- ١٨٠ . التوفيق في آداب الطريق، ابن عطاء الله السكندري، (المتوفى ٥٧٨هـ) تحقيق عبد الغني نكه مي، دار الكتاب النفيس، لبنان، ١٤٠٨هـ .
- ١٨١ . التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، د. حسن الشافعي : دار الثقافة العربية بالقاهرة ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

- ١٨٢ . ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي، دار: المعارف، القاهرة، ١٩٧٥.
- ١٨٣ . جامع البدائع، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ) ، رسالة في الصلاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط/١، ١٤٣٥هـ - ٢٠٠٣م.
- ١٨٤ . جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٨٥ . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ) ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/١، ١٤٢٢هـ.
- ١٨٦ . الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : ٦٧١هـ)، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ١٨٧ . جامعة الجامعة ، عارف تامر منشورات مكتبة الحياة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ .

- ١٨٨ . الجانب الإلهي عند ابن سينا: د. سالم مرشان، دار قتيبة، دمشق
ط/١، ١٩٨٢م-١٤١٢هـ.
- ١٨٩ . الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا: الدكتور سالم مرداش، دار
قتيبة- دمشق- ط/١ ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١٩٠ . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي : د. محمد البهي، مكتبة وهبة
للطباعة والنشر، مصر ، ط/٤ ، ١٩٦٦م.
- ١٩١ . الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، د أحمد الطيب،
دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٠ .
- ١٩٢ . جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن
فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر
(المتوفى: ٤٨٨هـ، الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة ، ١٩٦٦ م
- ١٩٣ . جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود بن عبد
الله، أبو البركات خير الدين، الألوسي (المتوفى: ١٣١٧هـ)، قدم له:
علي السيد صبح المدني ، مطبعة المدني، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- ١٩٤ . الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، قدم له وحققه ألبير نصري
نادر، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، ١٩٦٠.
- ١٩٥ . جمهورية أفلاطون ، أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم
بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- ١٩٦ . جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام - رؤية منهجية: د/ عبد
الفضيل القوصي، جامعة كاليفورنيا ١٩٨٤.

١٩٧. جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط/٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١٩٨. حاشية الخيالي على العقيدة النسفية، المولى أحمد بن موسى الخيالي (المتوفى: ٨٦٠هـ)، تركيا، ط١، ١٣٢٦هـ.
١٩٩. الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: (عقائدها وحكم الإسلام فيها)، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط/١، ١٩٨٤، ١.
٢٠٠. حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، د. غلام حسين إبراهيم ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط/١، ٢٠٠١.
٢٠١. الحروف، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق : محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط/٢، ١٩٩٠.
٢٠٢. الحق المر، محمد الغزالي، نهضة مصر، ط/٧، ٢٠٠٥ م.
٢٠٣. حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، عارف تامر، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٦٦.
٢٠٤. الحقيقة في نظر الغزالي - سليمان سيد أحمد دنيا، دار القلم، بيروت لبنان، ط/٢، ١٩٨٩.
٢٠٥. حكم الإسلام فيمن زعم أن القرآن متناقض، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السابعة، العدد الأول، رجب ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٢٠٦. الحكم الشرعي بين العقل والنقل، د. الصادق الغرياني، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩ م.
٢٠٧. حكمة الغرب ، برتراند راسل ، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في اطارها الاجتماعي والسياسي ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، عالم المعرفة .
٢٠٨. الحكمة في مخلوقات الله، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.
٢٠٩. الحلة السيرة، ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (المتوفى: ٦٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور حسين مؤنس، دار المعارف - القاهرة، ط/٢، ١٩٨٥ م.
٢١٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤ م.
٢١١. حي بن يقظان، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي (المتوفى ١١٠٠هـ) تقديم و تحقيق فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط/٤، ١٩٨٣.
٢١٢. حياة الإمام العسكري عليه السلام، محمد جواد الطبسي، مكتبة الاعلام الاسلامي، ط/٢، ١٤١٦ هـ.
٢١٣. خريف الفكر اليوناني ، عبدالرحمن بدوي ، ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط ٥ ، ١٩٧٩ .

- ٢١٤ . خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر
البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون،
مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/٤، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- ٢١٥ . الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، علي أواميل،
المركز الثقافي ، بيروت ، ٢٠٠٥ .
- ٢١٦ . الخطاب الفلسفي عند ابن رشد، عصمت نصار، دار العلم ،
القاهرة ٢٠٠٢ .
- ٢١٧ . خمس رسائل إسماعيلية ، تحقيق وتقديم عارف تامر ، منشورات
دار الإنصاف للطباعة والنشر ، سلميه سوريا، ١٩٥٦ .
- ٢١٨ . دائرة المعارف الإسلامية ، منشورات جيهان ، طهران .
- ٢١٩ . ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح ، د. محمد يوسف نجم ، دار
بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ .
- ٢٢٠ . درء تعارض العقل والنقل أبو العباس، تقي الدين، أحمد بن عبد
الحليم بن عبد السلام بن عبد الله، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي،
شيخ الإسلام (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مطبعة دار الكتب، ١٩٧١ .
- ٢٢١ . دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري، دار الكتاب
العربي، بيروت، ١٩٦١ .
- ٢٢٢ . دراسات فلسفية ، حميد خلف السعيد ، منشورات دار أبجد -
بغداد - شارع المتنبي ، ٢٠٠٦ .
- ٢٢٣ . دراسات فلسفية، عثمان امين ، تقديم ابراهيم مذكور، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ .

- ٢٢٤ . دراسات في الفكر العربي الإسلامي، (ابن سينا)، آرثور
سغديف، ترجمة توفيق سلوم، دار: الفارابي بيروت، ١٩٧٨.
- ٢٢٥ . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، د. حسام محيي الدين
الألوسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠ .
- ٢٢٦ . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، د. حسام محيي الدين
الألوسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠ .
- ٢٢٧ . دراسات في الفكر الفلسفي والإسلامي، حسام الألوسي، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٠.
- ٢٢٨ . دراسات في الفلسفة اليونانية، د. أميرة حلمي مطر، دار
الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ .
- ٢٢٩ . دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، عبده
الشمالي، دار صادر بيروت، ط٤، ١٩٦٥ .
- ٢٣٠ . دراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار، دار القلم،
الكويت، ١٩٨٢.
- ٢٣١ . دراسات في فلسفة التاريخ، هاشم يحيى الملاح، مديرية دار
الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٨٠.
- ٢٣٢ . دراسات في فلسفة التربية، محمد حسان، دار المعارف، القاهرة،
١٩٨٩.
- ٢٣٣ . دَرْجُ الدُّرْرِ فِي تَفْسِيرِ الآيِ وَالسُّورِ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد
الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)،
تحقيق: طلعت صلاح الفرحان،

٢٣٤. درس الأبتمولوجيا أو نظرية المعرفة ، عبد السلام بنعبد العالي ،
وسالم يفوت ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، ط٢، ١٩٨٦ .
٢٣٥. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي
عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ) عرب
عباراته الفارسية: حسن هاني فحص ، دار الكتب العلمية - لبنان /
بيروت، ط/١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٣٦. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ، تحقيق
أصف بن علي أصغر فيضي ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٣ .
٢٣٧. دلائل النبوة ، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن
موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، حققه: الدكتور محمد
رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، ط/٢، ١٤٠٦
هـ - ١٩٨٦ م.
٢٣٨. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من
ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد،
ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل
شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٢٣٩. ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمد محمود
الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر
العربية، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

- ٢٤٠ . ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي،
من بني آكل المرار (المتوفى: ٥٤٥ م) اعتنى به: عبد الرحمن
المصطاوي، دار المعرفة - بيروت، ط/٢، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .
- ٢٤١ . الذريعة الى تصانيف الشيعة، آغا بزرك محمد محسن بن علي بن
محمد رضي الطهراني، مطبعة الغري ، النجف ، ١٩٣٦ .
- ٢٤٢ . راحة العقل ، أحمد حميد الدين الكرمانى ، تحقيق وتقديم د . محمد
كامل حسين ، د . محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ،
مصر .
- ٢٤٣ . رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين ، ابن عابدين،
محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى:
١٢٥٢ هـ): دار الفكر - بيروت، ط/٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- ٢٤٤ . الرد على المنطقيين ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم
بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني
الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨ هـ): ، دار المعرفة، بيروت، لبنان،
(د.ت).
- ٢٤٥ . رسالة التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، دراسة
وتحقيق سحبان خليفات، الجامعة الأردنية عمان، ط١، سنة ١٩٨٧ .
- ٢٤٦ . رسالة التوحيد، محمد عبده بن حسن خير الله (المتوفى: ١٣٢٣ هـ)،
تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .
- ٢٤٧ . الرسالة الجامعة ، المنسوبة للمجريطي ، تحقيق جميل صليبا ،
مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٩ .

٢٤٨ . الرسالة الجامعة ، تأليف الإمام المستور أحمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، مصطفى غالب ، دار صادر بيروت ١٩٧٤ .

٢٤٩ . الرسالة العرشية في حقائق التوحيد واثبات النبوة ، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق وتقديم : ابراهيم هلال، القاهرة : دار النهضة العربية، القاهرة، ط/١، ٢٠٠٨ .

٢٥٠ . رسالة أيها الولد، ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٤ .

٢٥١ . رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم - ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩١ .

٢٥٢ . رسالة في العقل، الفارابي ، تحقيق موريس بوييج، بيروت، ، ١٩٣٨م .

٢٥٣ . رسالة في معرفة النفس الناطقة ،ابن سينا ،نشرها و علق عليها محمد ثابت الفندي ،دائرة المعارف الإسلامية،القاهرة ،ط/ ٢ .

٢٥٤ . رسائل إخوان الصفا ، سعيد زايد ، مجلة تراث الإنسانية ، العدد الأول ، المجلد السابع ، ١٩٦٩ .

٢٥٥ . رسائل إخوان الصفاء ، إخوان الصفاء ، دار صادر ، دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٧ .

٢٥٦. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء. إخوان الصفاء، مراجعة خير الدين الزركلي ، بيروت دار صادر، ١٩٩٥.

٢٥٧. رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الينابيع، دمشق، ط/١، ٢٠٠٦.

٢٥٨. رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر، ١٩٥٠م.

٢٥٩. رسائل فلسفية، محمد بن زكريا أبو بكر، الرازي (المتوفى: ٣١٣هـ): ، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/٥، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٢٦٠. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي ، المولى أبو الفداء (المتوفى: ١١٢٧هـ)، دار الفكر - بيروت (د.ط.د.ت).

٢٦١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤١٥ هـ.

٢٦٢. الزهد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط/٢، ٢٠٠٣ م.

٢٦٣. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا
الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي
(المتوفى: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، ١٢٨٥ هـ.
٢٦٤. شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين بن نباتة
المصري (المتوفى ٧٦٨هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار
الفكر العربي - مطبعة المدني، ١٣٨٣ - ١٩٦٤.
٢٦٥. سنن ابن ماجه، ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد
الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط
- عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار
الرسالة العالمية، ط/١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٢٦٦. سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير
بن شداد بن عمرو الأزدي السّجّستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد
محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الملاحم.
٢٦٧. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير
بن شداد بن عمرو الأزدي السّجّستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق:
شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط/١،
١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م،
٢٦٨. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاک،
الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد
شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة

ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط/٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥

٠م

٢٦٩. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي

بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى:

٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة -

بيروت، ١٣٨٦ - ١٩٦٦.

٢٧٠. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي

الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم

شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/٢، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٧١. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى

الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق:

محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/٢،

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م .

٢٧٢. السياسة المدنية، الفارابي، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم،

دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر: بيروت، ، ١٩٩٦.

٢٧٣. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن

عثمان بن قَائِمَازَ الذهبِي (المتوفى : ٧٤٨هـ)،تحقيق : مجموعة من

المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/٣ ،

١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٢٧٤. سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، عبد الكريم العثمان، دار

الفكر ، دمشق، (د.ت) .

٢٧٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٢٧٦. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط/٨، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
٢٧٧. شرح الإشارات، نصر الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٢٧٨. شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
٢٧٩. شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط/٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٢٨٠. شرح العقائد النسفية في العقيدة الإسلامية، (العقائد النسفية، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (المتوفى: ٥٣٧هـ) والشرح لمسعود بن عمر بن عبدالله، سعد الدين التفتازاني (المتوفى: ٧٩١هـ)، تحقيق

د أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ،
ط/١٤٠٨، ١هـ - ١٩٨٨ م .

٢٨١ . شرح العقيدة الطحاوية، العقيدة الطحاوية ،أبو جعفر أحمد بن
محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري
المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ) شرح :صدر الدين محمد بن
علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي
الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون
الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/١، ١٤١٨ هـ .

٢٨٢ . شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن
محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى:
٧٩٢هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني،
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة (عن مطبوعة المكتب
الإسلامي)، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢٨٣ . شرح القصيدة النونية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس
الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، شرحها: محمد خليل هراس،
مطبعة الإمام، القاهرة.

٢٨٤ . شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن
عبد الله التفتازاني (المتوفى ٧٩١هـ) ، دار المعارف النعمانية ، باكستان
، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

- ٢٨٥ . شرح المواقف علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) ، ضبطه وصححه : محمود عمر الدمياطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط/١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٨٦ . شرح رسالة زينون الكبير، للفارابي، ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٤٥-١٩٢٦.
- ٢٨٧ . شرح صحيح البخارى ، ابن بطل أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط/٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م .
- ٢٨٨ . شرح كتاب حرف اللام، من كتاب الإنصاف، ابن سينا، ضمن كتاب أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط/٢، ١٩٨٧ .
- ٢٨٩ . شرعية تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية في نظر الإسلام، محمد فاروق النبهان، ندوة الإقتصاد الإسلامي، نظمها كل من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومعهد البحوث والدراسات العربية، بغداد ١٩٨٣.
- ٢٩٠ . شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض

- بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
٢٩١. الشعوبية والزندقة وأثرهما في ظهور العقائد والفرق المنحرفة، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط/١، ١٩٩٤.
٢٩٢. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨ - ١٩٧٨.
٢٩٣. الشفاء، الإلهيات، ابن سينا الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تقديم إبراهيم مدكور، تحقيق: سليمان دنيا، سعيد زايد، يوسف موسى، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠.
٢٩٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط/٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٢٩٥. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
٢٩٦. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤١٣ هـ.

٢٩٧. الطهور ، أبو عُبَيْد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، حقه وخرج أحاديثه: مشهور حسن محمود سلمان، مكتبة الصحابة، جدة - الشرفية، مكتبة التابعين، سليم الأول - الزيتون، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٢٩٨. عبد الرحمن بن خلدون ، علي عبد الواحد وافي، سلسلة الاعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
٢٩٩. عبقریات ابن خلدون،. علي عبد الواحد وافي. ، عالم الكتب، القاهرة، ط/٢، ١٩٧٣.
٣٠٠. العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، عابد الجابري : مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٩٢.
٣٠١. العقل ، جون سيرل ، ، ترجمة: ميشيل متياس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للفنون والآداب: الكويت، العدد/ ٣٤٣، ٢٠٠٧ م .
٣٠٢. العقل والنقل عند ابن رشد ، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي (المتوفى: ١٤١٥هـ)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الحادية عشرة - العدد الأول - غرة رمضان ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٣٠٣. العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، سعد الدين السيد الصالح، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط/٢، ١٩٩١.
٣٠٤. العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، : فرج الله عبد الباري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط/١، ٢٠٠٤.
٣٠٥. العقيدة الإسلامية، عطية محمد عطية، وفا أحمد سوافطة، محمود حمودة، نصر علي نصر، دار الفكر، الأردن، ط/١، ١٩٩٠ .

٣٠٦. عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل
ملاوي، مكتبة دار الزمان، ط/١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٣٠٧. العقيدة والشريعة في الإسلام، تأريخ التطور العقدي والتشريعي
في الدين الإسلامي أجناس جولد تسهير، نقله الى العربية د. محمد
يوسف موسى، د. علي حسن عبدالقادر، الأستاذ عبدالعزیز عبدالحق
، دار الكتب الحديثة بمصر، الكتاب العربي، ط٣، ١٩٥٩
٣٠٨. علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، فاطمة
بدوي منشورات جورس - برس.
٣٠٩. علم الاجتماع الخلدوني : قواعد المنهج، حسن السعاني : دار
النهضة العربية، بيروت.
٣١٠. علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ارسطو طاليس، نقله من
اليونانية الى الفرنسية، بار تملي سانتهيلير، نقله الى العربية أحمد
لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٢٤.
٣١١. علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي، مصطفى رشدي
شيحة. الدارالجامعية، بيروت، ط/١، ١٩٨٥.
٣١٢. علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية، مصطفى العبد الله. جامعة
دمشق. د. ط. ١٩٩٠م.
٣١٣. علم العقيدة بين الصالة والمعاصرة، أحمد عبد الرحيم السايح،
دار الطباعة المحمدية، ط/١، ١٩٩٠.
٣١٤. علم الكلام وبعض مشكلاته، د. أبو الوفاء الغنيمي التفتزاني،
دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط. د. ت.) .

٣١٥. علم المنطق ، د. محمد رمضان عبدالله ،المجمع الرضوي العلمي
، مطبعة الطيف
٣١٦. علم النفس العام ، فراير ، هنري ، سباركس ، ترجمة د. إبراهيم
يوسف المنصور، مطبعة المعارف بغداد ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
٣١٧. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل باترو ، ترجمة فؤاد
الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.
٣١٨. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو علي الحسن بن رشيق
القيرواني الأزدي (المتوفى: ٤٦٣ هـ)،تحقيق: محمد محيي الدين عبد
الحميد، دار الجيل، ط/٥، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
٣١٩. العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، سفيتلاتا باتسييفا : ترجمة
رضوان ابراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٨.
٣٢٠. عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية
المعاصرة، صالح حميد العلي ، اليمامة للطباعة والنشر، بيروت ، ط/
١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٣٢١. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير،
محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو
عبد الله، عز الدين، من آل الوزير (المتوفى: ٨٤٠هـ)حققه وضبط
نصه، وخرج أحاديثه، وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط/٣، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٣٢٢. عيون الأخبار وفنون الآثار ، إدريس عماد الدين القرشي ،
تحقيق د. مصطفى غالب ، دار التراث الفاطمي ، بيروت ، ١٩٧٣ .

٣٢٣. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن
يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى:
٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، .
٣٢٤. عيون الحكمة، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف
الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق، عبد الرحمن
بدوي، دار: القلم، بيروت، ١٩٨٠ .
٣٢٥. غاية الأمان في الرد على النبهاني، أبو المعالي محمود شكري
بن عبد الله بن محمد بن أبي التثاء الألويسي (المتوفى: ١٣٤٢هـ)، تحقيق:
أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة
العربية السعودية، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .
٣٢٦. غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي
علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن
محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة .
٣٢٧. الغزالي بين الفلسفة والتصوف، د. محمد يوسف موسى، دار القلم،
بيروت لبنان، ط/٢، ١٩٨١ .
٣٢٨. الغزالي - التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي، ميثم الجنابي، دار
المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٨٨ .
٣٢٩. الغنوصية وموقف الإسلام منها، هدى يحيى علي المالكي،
جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين (رسالة ماجستير) ١٤٢٦
هـ - ١٤٢٧هـ .
٣٣٠. الفارابي د. مصطفى غالب، دار الهلال - ط/١ ١٩٩٨م .

- ٣٣١ . الفارابي في حدوده ورسومه، د . جعفر آل ياسين، عالم الكتب ، ط /١ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ٣٣٢ . الفارابي المعلم الثاني، رضا.الداوري ، ضمن كتاب جماعي: الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير ابراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣ .
- ٣٣٣ . الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام، مقداد عرفة منسية، دار المدار الاسلامي، بيروت، ٢٠١٣ .
- ٣٣٤ . الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، رضا الداوري الأردكاني ، دار الهادي، بيروت ، لبنان ، ط/١٤٢٥، ١ هـ - ٢٠٠٤ م .
- ٣٣٥ . الفارابي نوابغ الفكر العربي ، سعيد زايد، دار المعارف، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٩ .
- ٣٣٦ . الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية، محسن مهدي، ترجمة وداد الاحاج حسن، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٩ .
- ٣٣٧ . فتاوى ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣ هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر،: مكتبة العلوم والحكم ، عالم الكتب ، بيروت، ط/١، ١٤٠٧ هـ .
- ٣٣٨ . فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على

- طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.
٣٣٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط/١٤١٤، ١هـ.
٣٤٠. الفرق الباطنية .. المنهاج والتاريخ ، محمد أمحزون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، لبنان ، بيروت ، ط/١، ١٩٩٨.
٣٤١. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/٢، ١٩٧٧.
٣٤٢. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، ط/٤، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٣٤٣. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط/٢، (د.ت).
٣٤٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة،
٣٤٥. فصول منتزعة، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق فوزي مترى نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١.

٣٤٦. فضائح الباطنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
(المتوفى: ٥٠٥هـ)، عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية -
الكويت، الباطنية وموقف الإسلام منهم، د جميل أبو العلاء، دار
المعارف بمصر، ١٩٩٨م.
٣٤٧. الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون. محمد علي نشأت، مطبعة
السعادة، مصر، ط/١، ١٩٤٤م.
٣٤٨. الفكر التربوي الإسلامي، مصطفى شريف، مجلة المعلم و
الطالب، دائرة التربية و التعليم، الأونروا، عمان، ١٩٤٠.
٣٤٩. الفكر الخلدوني من خلال المقدمة. محمد فاروق النبهان. مؤسسة
الرسالة، بيروت، ط/١، ١٩٩٨م.
٣٥٠. الفكر العقائدي للديانة المانوية (دراسة في أصوله وتأثره بالعقائد
الزرادشتية والمسيحية، . اياد محمد حسين وعامر محمد حسين، مجلة العلوم
الإنسانية /كلية التربية للعلوم الإنسانية - ط/١، آذار/٢٠١٥ المجلد
٢٢/ .
٣٥١. الفكر الكلامي عند ابن خلدون، د. منى أحمد أبو زيد، المؤسسة
الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٧.
٣٥٢. الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن
خلدون في بنيته ومعناه، نصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ط٣،
١٩٩٤.
٣٥٣. فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، عبدالله نعمة، تقديم: محمد جواد
مغنية دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط/١، ١٩٨٧.

٣٥٤. فلاسفة من الشرق والغرب ، مصطفى غالب ، منشورات حمد ، بيروت ، ط ١ .
٣٥٥. فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، د . جعفر آل ياسين ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط ١ بغداد ، ١٩٧١ .
٣٥٦. فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، (د.ط) ، ٢٠١٢ .
٣٥٧. فلسفة إخوان الصفاء الاجتماعية والأخلاقية ، فؤاد البعلي ، دار المعارف بغداد ١٩٥٨ .
٣٥٨. فلسفة الأخلاق بين أرسطو وإبن مسكويه ، ناجي التكريتي ، دار مجلة عمان، ٢٠١٢ .
٣٥٩. الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وأثرها في مفكري الإسلام ، د . ناجي التكريتي ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٨٢ .
٣٦٠. الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ، د. جمال المرزقي ، دار الهداية للطباعة والنشر ، ط/١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .
٣٦١. الفلسفة الإسلامية في المشرق: فيصل بدير عون ، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢ .
٣٦٢. الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، د . إبراهيم مذكور ، دار المعارف بمصر ، القاهرة .
٣٦٣. الفلسفة الإسلامية، محمد عبد العزيز المعاينة، دار الحامد . عمان، ط/١ ، ٢٠٠٨م .

- ٣٦٤ . الفلسفة الإشرافية عند صدر الدين الشيرازي : د/ محمد عبد الفضيل ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٨م .
- ٣٦٥ . الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله ، تحقيق : د. أحمد فؤاد الأهواني ، مؤسسة دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط/١٩٨٦، ٢ .
- ٣٦٦ . الفلسفة الحديثة د . أمل مبروك -القاهرة-الدار المصرية ، ٢٠٠٦ .
- ٣٦٧ . الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط/٣، ٣ .
- ٣٦٨ . الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بن عبد العالي، دار الطليعة، بيروت ، ط/٣، ٣، ١٩٨٦ .
- ٣٦٩ . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، زينب محمد عفيفي شاکر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ط، د.ت). .
- ٣٧٠ . الفلسفة العربية الإسلامية، آرثور سعديف وتوفيق سلوم ، دار الفارابي ط/١، ٢٠٠٠ .
- ٣٧١ . الفلسفة العربية عبر التاريخ ، رمزي نجار، دار الآفاق الجديدة - بيروت ، ط/١، ١٩٧٧م .
- ٣٧٢ . الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي، دار الرشاد، مصر ، ط/٦، ٢٠٠٩ .
- ٣٧٣ . فلسفة العصور الوسطى ، عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم بيروت ، ط/٣، ١٩٧٩ .

- ٣٧٤ . فلسفة الفارابي الخلقية و صلتها بالأخلاق النيقوماخية، ماجد فخري، ضمن : أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- ٣٧٥ . فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، غرديه وقنواتي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧ .
- ٣٧٦ . فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، حسام محيي الدين الألوسي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط/١ ، ١٩٨٥ .
- ٣٧٧ . فلسفة الموجود عند أفلاطون، سليمان الضاهر: ، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد ٢١، العدد، ٣+٤، ٢٠٠٥ .
- ٣٧٨ . الفلسفة اليونانية ، كريم متى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧١
- ٣٧٩ . الفلسفة والفلاسفة عند العرب: د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط/١ ، ١٩٨٧ .
- ٣٨٠ . الفلسفة وعلم الاجتماع ، مصطفى الخشاب ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثاني ، سبتمبر ١٩٧١ .
- ٣٨١ . الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .

٣٨٢. فوات الوفيات ، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/١، ١٩٧٤.
٣٨٣. الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/٢، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
٣٨٤. الفوز الأصغر، ابن مسكويه، بيروت، (ب ط)، ١٣١٩هـ.
٣٨٥. في الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) د. محمد عبد الستار، نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/١، ١٩٨٢م.
٣٨٦. في عالم الفلسفة، د. أحمد فؤاد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
٣٨٧. في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيقه، الدكتور إبراهيم بيومي مذكور ، دار المعارف- القاهرة- ط/٣.
٣٨٨. في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط /٢، ١٩٥٤م.
٣٨٩. في سر القدر رسالة لابن سينا ضمن كتاب " التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، د. حسن عاصي، بيروت، ١٩٨٣ م.
٣٩٠. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط/١٧، ١٤١٢ هـ.

٣٩١. في علم الكلام (دراسة نقدية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) ، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط/٥، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٩٢. في علمية الفكر الخلدوني، مهدي كامل ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥ م.
٣٩٣. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمود بيجو، دار البيروتي، ط/١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٣٩٤. فيلسوف العرب، اسماعيل حقي الازميري، مطبعة اسعد بغداد ، ١٩٦٣ م.
٣٩٥. الفيلسوف الغزالي: "إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي"، د. عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس - بيروت، لبنان، ط/٣ ، ١٩٨١.
٣٩٦. فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.
٣٩٧. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧ هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٣٩٨. قانون التأويل ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)،، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، دمشق، ط/١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

- ٣٩٩ . القانون الدستوري والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١ .
- ٤٠٠ . القانون الدستوري، نظرية الدولة، منذر الشاوي،، بغداد، ١٩٨١
- ٤٠١ . قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، محمد صديق حسن خان، تحقيق وتعليق وتقديم عاصم بن عبد الله القريوتي - شركة الشرق الأوسط للطباعة-الأردن - ط/١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٤٠٢ . القواعد المنطقية و أصول الاستدلال في المنهج الإسلامي، أ.د. عبد الجبار عبد الواحد صالح العبيدي، مكتب مرمز للطباعة والنشر والتوزيع ، بغداد ، ط/١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.
- ٤٠٣ . كتاب الكندي الى المعتصم بالله ، في الفلسفة الاولى ، حققه وقدم له وعلق عليه : د. أحمد فؤاد الإهواني، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ط/١، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ٤٠٤ . الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٠٥ . كشف الأستار عن زوائد البزار، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٤٠٦ . كشف الكربة في وصف أهل الغربية ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد

الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط/٢، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

٠م

٤٠٧. كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد

الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي

حسين البواب، دار الوطن - الرياض (د.ط.د.ت).

٤٠٨. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد

بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى:

٥٩٥هـ)، قدم له وعلق عليه: أحمد شمس الدين، تقديم وتحقيق:

د.محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، القاهرة، ط/٢،

١٩٦٤.

٤٠٩. الكشف والبيان عن تفسير القرآن،: أحمد بن محمد بن إبراهيم

الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن

عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث

العربي، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٢، هـ - ٢٠٠٢ م.

٤١٠. الكندي ... فلسفته ... منتجاته، د. عبد الرحمن مرحبا، منشورات

عويدات، بيروت، ط/١، ١٩٨٥.

٤١١. الكندي فلسفته - منتجاته، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، منشورات

عويدات، بيروت - باريس، ط/١، ١٩٨٥.

٤١٢. الكندي فيلسوف العرب، د. احمد فؤاد الأهواني، المؤسسة

المصرية العامة، بلا تار يخ،

- ٤١٣ . الكندي فيلسوف العرب، رؤوف سبهاني، دار المحجة البيضاء
بيروت لبنان، ط/١، ٢٠٠٦ .
- ٤١٤ . الكندي فيلسوف العقل، محمد مبارك ، وزارة الاعلام ، مديرية
الثقافة العامة ، العراق ، ١٩٧١م.
- ٤١٥ . الكندي وآراؤه الفلسفية، د . عبدالرحمن شاه ولي ، منشورات مجمع
البحوث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، ط/١، ١٩٧٤م.
- ٤١٦ . اللامعقول وفلسفة الغزالي - محي الدين عزوز- الدار العربية
للكتاب- ليبيا، تونس - ١٩٨٣ .
- ٤١٧ . اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي
بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ
عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية
- بيروت ، لبنان، ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م، ١٨ / ٢١١ .
- ٤١٨ . لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين
ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار
صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤ هـ .
- ٤١٩ . لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن
حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار
البشائر الإسلامية، ط/١، ٢٠٠٢ م .
- ٤٢٠ . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، محمد جلال شرف، دار
النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠ .

- ٤٢١ . لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضوية
في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم
السفارينى الحنبلى (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكاتبها -
دمشق، ط/٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٤٢٢ . مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات
الإسلامية المعاصرة منها، د .اصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن
للنشر، ط/١، ١٤١٢هـ.
- ٤٢٣ . مباحث في فلسفة الأخلاق، محمد يوسف موسى، مطبعة الأزهر،
(د.ط)، ١٩٤٣ .
- ٤٢٤ . مبادئ الفلسفة ، أ.س - رابوبرت ، ترجمة أحمد أمين ، ط ٥
، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٤٢٥ . مبادئ علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية، عبد الرحيم بوادقجي،
جامعة دمشق، مطبعة الداودي، ، (د.ط)، ١٩٨٦م.
- ٤٢٦ . المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد،
د. محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/٢،
٢٠٠٠ م .
- ٤٢٧ . مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي
بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين
القدسى، مكتبة القدسى، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م .

٤٢٨ . مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، المؤلف

جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتنّي الكجراتي
(المتوفى: ٩٨٦هـ)، الناشر مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،
ط/٣، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

٤٢٩ . مجمل اللغة ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو
الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان،
مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٤٣٠ . مجموعة رسائل الامام الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: ابراهيم امين، المكتبة التوفيقية،
مصر، د-ت.

٤٣١ . محاضرات في التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي
التفتازاني - معهد الدراسات الاسلامية، ١٩٨٦.

٤٣٢ . محاضرات في الفلسفة الإسلامية، محمد محمد الحاج حسن الكمالي،
المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، بيروت، ط/١، ١٩٩٣.

٤٣٣ . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ،
أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب
بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، وبذيله تلخيص
المحصل لنصر الدين الطوسي ، راجعه وقدم له : طه عبدالرؤوف سعد ،
مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر.

٤٣٤ . مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد
القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد،

المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط/٥، ١٤٢٠ هـ
/ ١٩٩٩ م.

٤٣٥. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، مؤلف
الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم
الجوزية (المتوفى: ٧٥١ هـ)، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن
رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلية (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، تحقيق:
سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٤٣٦. مختصر تأريخ الفلسفة العربية، ماجد فخري، دار الشورى
بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.

٤٣٧. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي
بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١ هـ)،
تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت،
ط/٣، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

٤٣٨. مدخل إلى التصوف الاسلامي، د. أبو الوفا التفتازاني، دار
الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/٣، ١٩٨٣.
٤٣٩. مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، حربي عباس عطيتو، فوزه محمد
عبيدان، بيروت - لبنان، ط/١، ٢٠٠٣ م.

٤٤٠. مدخل إلى علم النفس العام، محمد جاسم محمد، دار الثقافة
للنشر، عمان، ط/٢، ٢٠٠٤.

٤٤١. المدخل إلى فلسفة، ابن سينا، تيسير شيخ الأرض، دار
الأنوار، بيروت، ط/١، ١٩٦٧.

- ٤٤٢ . المدخل الى معاني الفلسفة ، د. عرفان عبدالحميد ، دار الجيل ،
دار عمار ، عمان ط ١ ، ١٩٨٩ .
- ٤٤٣ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين ، السيد كمال
الحيدري ، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر ، بيروت ٢٠٠٥ .
- ٤٤٤ . المدخل لدراسة الفرق الكلامية ، أ.د. عبدالجبار عبدالواحد صالح
العبيدي ، مكتبة مرمر للطباعة والنشر ، بغداد ، ط/١ ، ١٤٤٠ هـ -
٢٠١٩ م .
- ٤٤٥ . المدينة الفاضلة للفارابي ، أ.د. على عبد الواحد وافي ، لجنة البيان
العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٤٤٦ . مذاهب فلاسفة المشرق ، د. محمد عاطف العراقي ، دار
المعارف ، مصر ، ط/١ ، ١٩٧٥ م .
- ٤٤٧ . مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع ، د. عبدالرزاق مسلم
الماجد ، منشورات دار الكتب العصرية صيدا بيروت .
- ٤٤٨ . مذهب التربية عند الغزالي ، فتحية حسن سليمان ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ، ط/٢ ، ١٩٦٤ .
- ٤٤٩ . مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، أوليري ، ترجمة د. تمام
حسان ، مكتبة الانجلو المصرية ، (د.ت) .
- ٤٥٠ . المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله
بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري
المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥ هـ) ، تحقيق: مصطفى عبد القادر
عطا ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط/١ ، ١٤١١ - ١٩٩٠ .

- ٤٥١ . مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م،
- ٤٥٢ . المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٥٣ . مشروع بناء الدولة عند أبي نصر الفارابي ، بن حاج الطاهر فاطمة الزهراء ، جلال حكيمة ، رسالة ماجستير ، جامعة الجبيلي بونعامة بخميس مليانة ، الجمهورية الجزائرية ، السنة الجامعية ، ٢٠١٤-٢٠١٥ .
- ٤٥٤ . مشكاة الأنوار، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط.د.ت).
- ٤٥٥ . المشكلات الاجتماعية في حضارة متبدلة ، د . عبدالجليل الطاهر ، مطبعة دار المعرفة ، بغداد ١٩٥٣ .
- ٤٥٦ . المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية أولف جيجن ، ترجمة: عزت قوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦ .
- ٤٥٧ . مصادر الفلسفة العربية، بيار دوهيم،، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق ، ٢٠٠٥م.

- ٤٥٨ . مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن يزيد الزيندي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط/١، ١٩٩٦م.
- ٤٥٩ . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري (المتوفى ٧٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م.
- ٤٦٠ . المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط/١، ١٤٠٩.
- ٤٦١ . المصنفون الكبير به على غير أهله، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٤٦٢ . مع الفيلسوف، د. محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٤م.
- ٤٦٣ . معارج القدس في مدارج النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٩٨٨.
- ٤٦٤ . معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية - حلب، ط/١، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م.
- ٤٦٥ . معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، د. كمال اليازجي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٦١.

- ٤٦٦ . معالم الوثنية في رسائل إخوان الصفاء، د. جبور عبد النور،
بحث منشور في مجلة الكاتب المصري، العدد ٢١ يوليو، المجلد
السادس، ١٩٤٧.
- ٤٦٧ . معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق
الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط/١٤٠٨، ١ هـ -
١٩٨٨ م، ٧٦/٥ .
- ٤٦٨ . المعبر في الحكمة الإلهية : أبو البركات هبة الله بن علي بن
ملكا البغدادي، (المتوفى سنة ٧٤٥هـ) ، حيدر اباد بالهند، ط/١،
١٣٥٧هـ.
- ٤٦٩ . المعتزلة ، ، زهدي جارالله ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت ، ط / ٦ ، ١٩٩٠ .
- ٤٧٠ . المعتزلة بين القديم والحديث ، محمد العبدية وطارق عبدالحليم ، دار
الأرقم - برمنجهام، ط/١، ١٤٠٨هـ.
- ٤٧١ . المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى
آخر عصر الموحدين، عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، محيي
الدين (المتوفى: ٦٤٧هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الهواري،
المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- ٤٧٢ . معجم أعلام الفكر الإنساني ، سعيد زايد ، تصدير إبراهيم منكور
، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .
- ٤٧٣ . المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي
الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن

- عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين -
القاهرة، .
- ٤٧٤ . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، مكتبة
مدبولي .مصر، مكتبة مدبولي، ط/٣، ٢٠٠٠ .
- ٤٧٥ . معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ، دار الطليعة، بيروت،
لبنان، ط/٣، ٢٠٠٦ .
- ٤٧٦ . المعجم الفلسفي ، د ، عبد المنعم الحنفي ،الدار الشرقية للطباعة
والنشر ، ط/١، ١٩٩٠م .
- ٤٧٧ . المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، مصر، الهيئة العامة
لشؤون المطابع الاميرية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- ٤٧٨ . المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية ،
د جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط/١، ١٩٧٣م .
- ٤٧٩ . المعجم الفلسفي،، مراد وهبة ، دار قباء الحديث للطباعة
والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧ .
- ٤٨٠ . المعجم الفلسفي، إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع
الأميرية، القاهرة ١٩٨٢ .
- ٤٨١ . المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي
الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: مدي بن عبد
المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط/٢ .
- ٤٨٢ . معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار
الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤ .

- ٤٨٣ . المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ،مسند أحمد بن حنبل ،
تحقيق ، أحمد فؤاد عبدالباقي ، مطبعة برلين .
- ٤٨٤ . المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ،عبد الباقي محمد فؤاد ،دار
المعرفة ، بيروت، ط/٣، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
- ٤٨٥ . معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة
الدمشق (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء
التراث العربي بيروت .
- ٤٨٦ . المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى
/ أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة .
- ٤٨٧ . المعجم لابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم
بن زاذان الأصبهاني الخازن، المشهور بابن المقرئ (المتوفى:
٣٨١هـ)تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض،
شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م .
- ٤٨٨ . معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبيبي، دار
النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- ٤٨٩ . معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا
(المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت،
ط ١ ، ١٤١١هـ . ١٩٩١م .
- ٤٩٠ . معراج السالكين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:
٥٠٥هـ)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة
والنشر والتوزيع، بيروت ، ٢٠٠٠ .

- ٤٩١ . المعرفة عند مفكري المسلمين ، د. محمد غلاب، الدار المصرية
للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٤٩٢ . المعرفة والتربية والتعليم عند إخوان الصفاء، علي هادي طاهر،
رسالة ماجستير، كلية الآداب / جامعة بغداد، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ٤٩٣ . المعرفة، محمد فتحي الشنيطي ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة،
ط/١، ١٩٥٦ .
- ٤٩٤ . المعقول واللامعقول في الفكر الخلدوني، يوسف زرافة : رسالة
دكتوراه قدمت بجامعة الجزائر، ٢٠٠٥ .
- ٤٩٥ . المُعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّميمي
المازري المالكي (المتوفى: ٥٣٦هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر.
الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، المؤسسة
الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، ط/٢، ١٩٩١ م .
- ٤٩٦ . معيار العلم في فن المنطق ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار
المعارف، مصر، ١٩٦١ م .
- ٤٩٧ . المُغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد
بن عبد الجبار الهمذاني الأسد ابادي ، ابو الحسين المعتزلي (المتوفى
٤١٥هـ) ، تحقيق محمود الخضيرى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور، دار
الكتب المصرية، ١٣٨١هـ - ١٩٦٠ م .
- ٤٩٨ . مفاتيح التفسير، أحمد سعيد الخطيب، دار التدمرية، ط/٢،
٢٠١٠ .

- ٤٩٩ . مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب
البلخي الخوارزمي (المتوفى: ٣٨٧هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار
الكتاب العربي، ط/٢، (د.ت).
- ٥٠٠ . مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن
الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب
الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٣،
١٤٢٠ هـ.
- ٥٠١ . مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، أحمد خورشيد النورة جي، دار
الشؤون الثقافية العامة بغداد ط ١، ١٩٩٠ .
- ٥٠٢ . مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر
بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار
الكتب العلمية - بيروت.
- ٥٠٣ . المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف
بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان
الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط/١، ١٤١٢ هـ .
- ٥٠٤ . مفهوم الاستخلاف و دوره في فكر ابن خلدون التربوي و
التعليمي، الجيلاني بن التوهامي مفتاح، بحث تكميلي لنيل شهادة
الدكتوراه في التربية، معهد التربية، الجامعة الإسلامية العالمية،
ماليزيا، ٢٠٠٦ .
- ٥٠٥ . مفهوم العقل، عبد الله العدوي، المركز الثقافي العربي، بيروت
، ط/٣، ٢٠٠١ .

- ٥٠٦ . المقابسات أبو حيان التوحيدي ، تحقيق محمد توفيق حسين ،
مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ .
- ٥٠٧ . مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر
بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: محمد الحبيب ابن
الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤
م.
- ٥٠٨ . مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن
إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن
أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: نعيم
زرزور، المكتبة العصرية، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٠٩ . مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس،
ترجمة إسحق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية
ورسائل أخرى، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار المشرق،
بيروت، (د.ت) .
- ٥١٠ . مقام العقل عند إخوان الصفاء ، قدرى حافظ طوقان ، مجلة
الأديب ، السنة الرابعة ، ١٩٤٥ .
- ٥١١ . المقتطف من ازهار الطرف، ابو الحسن علي بن موسى بن
سعيد المغربي الأندلسي (المتوفى: ٦٨٥هـ) شركة أمل ، القاهرة
، ١٤٢٥ هـ .
- ٥١٢ . مقدمة في الاقتصاد. محمد محروس اسماعيل، دار النهضة
العربية،، بيروت، ط ٣، ١٩٧٢ م .

- ٥١٣ . مقومات العمل في الإسلام. عبد السميع المصري. مكتبة وهبة، القاهرة. د. ط ١٤٠٢ هـ.
- ٥١٤ . الملة و نصوص أخرى، الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ، ط/٢، ١٩٩١.
- ٥١٥ . الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨ هـ) ، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت ، ١٤٠٤.
- ٥١٦ . من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا، دار: الأندلس، بيروت، ط/٣، ١٩٨٣.
- ٥١٧ . من القرآن إلى الفلسفة، اللسان العربي و تكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي، جاك لانغاد، تقديم: جون جوليفيه، ترجمة: وجيه أسعد، وزارة الثقافة ، الجمهورية العربية السورية ،دمشق ٢٠٠٠.
- ٥١٨ . من الكندي الى ابن رشد ، د . موسى الموسوي ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .
- ٥١٩ . تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، عمر فر وّخ، دار صادر ، بيروت ، ط /٤، ١٩٨٣ م.
- ٥٢٠ . من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية .
- ٥٢١ . من هم إخوان الصفاء ، أديب عباسي ، مجلة الرسالة ، السنة الثانية العدد ٣٤ فبراير ١٩٣٤ .

٥٢٢. مناقب آل أبي طالب، ابة جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب
السروي المازندراني ، تحقيق : د. يوسف محمد البقاعي: دار الاضواء
للطباعة والنشر ،بيروت ، لبنان ، ط/٢ ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
٥٢٣. مناهج الادلة في عقائد الملة ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥ هـ)،
تقديم وتحقيق : د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط/٢،
١٩٦٤.
٥٢٤. مناهج البحث عند مفكري الاسلام، على سامي النشار ، دار
المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.
٥٢٥. المنحول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ) حقه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد
حسن هيتو ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق -
سورية ، ط/٣ ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٥٢٦. المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، أبو حامد
محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق وتقديم الدكتوران
جميل صليبا وكامل عياد ، دار الاندلس ، بيروت ، ط ٧، ١٩٦٧ م.
٥٢٧. المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
(المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق : محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية - بيروت /
لبنان.

- ٥٢٨ . المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
(المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر ،
ط/٢، ١٩٧٥.
- ٥٢٩ . منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان :
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيونددن فيرجينيا، ١٩٩١.
- ٥٣٠ . منهج الشرح عند الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكرت
د . عبدالله محمد الفلاحي ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١،
٢٠٠٨ م.
- ٥٣١ . المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكرت. محمود زقزوق، مكتبة
الأنجلو القاهرة، ١٩٩٨.
- ٥٣٢ . المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكرت للوصول الى الحقيقة -محمد
عقل المهدي ، دار الحديث، القاهرة، .
- ٥٣٣ . المنهج المدرسي في القرن الحادي والعشرين، جودت أحمد سعادة
وأخروين مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط/ ١٩٩٧، ٣ م.
- ٥٣٤ . المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي ، دار
المعارف ، القاهرة، ط/٢، ١٩٨٤ م.
- ٥٣٥ . المواقف في علم الكلام: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الإيجي الشافعي (المتوفى ٧٥٦هـ)، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة،
دار الجيل - بيروت ، ١٩٩٧ م.
- ٥٣٦ . الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، كمال
اليازجي، الدار: المتحدة للنشر، ط١، ١٩٧٥.

٥٣٧. موسوعة الاقتصاد الإسلامي ودراسات مقارنة، محمد عبد المنعم
الجمال، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط) ١٩٨٦.
٥٣٨. موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، بيروت ، ط/١ ، ١٩٨٤م.
٥٣٩. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي،
ط/٢، ١٩٩٩م.
٥٤٠. الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنكليزية ، فؤاد كامل
، جلال العشري ، عبدالرشيد الصادق ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ،
منشورات دار النهضة ، بغداد، ١٩٨٣.
٥٤١. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، :محمد بن علي ابن
القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى:
بعد ١١٥٨هـ)تقديم وإشراف ومراجعة :د. رفيق العجم تحقيق :د. علي
دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية :د. عبد الله الخالدي الترجمة
الأجنبية :د. جورج زيناني ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ، ط/١ ، -
١٩٩٦م.
٥٤٢. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند ، ترجمة خليل احمد خليل
، منشورات عويدات في باريس وبيروت ، ط/٢ ، ٢٠٠١م.
٥٤٣. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي ، ، سميح دغيم،
مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط/١، ٢٠٠١.

- ٥٤٤ . موقف المشائية الإسلامية من النص الديني، د. إنشاد محمد علي
عبيه ، مكتبة شقرون، ١٩٩١م.
- ٥٤٥ . مؤلفات الفارابي، حسين علي محفوظ، مطبعة الأديب البغدادية،
بغداد، ١٩٧١.
- ٥٤٦ . ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:
٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر،
١/١، ١٩٦٤.
- ٥٤٧ . الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي (التوفى
١٤٠٢هـ) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت،: ١٤١٧ هـ .
- ٥٤٨ . النجاة، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك:
الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ)، تحقيق، ماجد فخري، دار: الآفاق
الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- ٥٤٩ . النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي
بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى:
٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
- ٥٥٠ . نحن والتراث، محمد عابد الجاري، دار: الطليعة، بيروت، ط١،
١٩٨٠.
- ٥٥١ . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروه ،
دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- ٥٥٢ . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د.محمد عاطف العراقي ، دار
المعارف ، القاهرة ، ط/٤ ، ١٩٨٤.

٥٥٣. النزعة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي ... أبعادها
وخصائصها وأثرها على الفكر الإسلامي والعالمي، يوصف العاصي
الطويل ، مكتبة حسن العصرية ، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٣٦ هـ -
٢٠١٦ م.
٥٥٤. نسب معد واليمن الكبير، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب
الكلبي (المتوفى: ٢٠٤ هـ) ، تحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب،
مكتبة النهضة العربية، ط/١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٥٥٥. نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني،
بيروت، ١٩٨٢.
٥٥٦. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار، دار
المعارف ، مصر، ط/٢، ١٩٦٤ م .
٥٥٧. النظام الداخلي لحركة اخوان الصفاء، : خير الله سعيد، دار
كنعان للدراسات والنشر، ط/١، ١٩٩٢.
٥٥٨. النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر
الإسلامي والواقع المجتمعي، عبد المجيد ميزيان ، الشركة الوطنية
للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١.
٥٥٩. النظرية الاقتصادية في الإسلام. فكري أحمد نعمان. دار القلم
دبي، ط/١، ١٩٨٥ م.
٥٦٠. النظرية الاقتصادية. أحمد جامع.. دار النهضة القاهرة.. (د.ط)
١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م.

٥٦١. نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، سامي محمود ابراهيم ،
اطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة بغداد -كلية الآداب- قسم فلسفة ،
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .
٥٦٢. نظرية الدولة في فكر ابن خلدون وهيغل وأثر الفكر الخلدوني في
الفكر الأوروبي، علي سعد الله ،رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة
منتوري قسنطينة ٢٠٠٥.
٥٦٣. نظرية الدولة والفعالية الاقتصادية أطروحة ابن خلدون أنموذجاً ،
"دراسة مقارنة، الدكتور أحمد إبراهيم منصور، كلية الإدارة والاقتصاد-
جامعة الموصل، تنمية الرافدين العدد ٩٣ مجلد ٣١ السنة ٢٠٠٩.
٥٦٤. نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثيره بفلسفة اليونان
،د. عاطف مصطفى محمد أبوزيد، جامعة الأزهر الشريف ، كلية اصول
الدين والدعوة الإسلامية بطنطا.
٥٦٥. نظرية المعرفة ،حسن محمد مكي العاملي ،الدار الإسلامية،بيروت
ط/١، ١٩٩٠.
٥٦٦. نظرية المعرفة المدخل إلى العلم، والفلسفة والإلهيات، د. جعفر
السبحاني، مكتبة التوحيد ، ١٩٨٣.
٥٦٧. نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، عبد الحميد الكردي ،مكتبة
المؤيد، الرياض، ط/١، ١٩٩٦ ،
٥٦٨. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس
الالكويني ، محمود قاسم ، الانجلو المصرية .

٥٦٩. نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، القاهرة، ط/٣، ١٩٩٥.
٥٧٠. نظرية المعرفة عند الفارابي، (رسالة ماجستير) بومخيط هاجر، جامعة الدكتور مولاي الطاهر بسعيدة، ٢٠١٤ - ٢٠١٥ م.
٥٧١. نظرية المعرفة عند الكندي، علي هادي طاهر الموسوي، جامعة البصرة - كلية الآداب، مجلة آداب البصرة / العدد (٥٥) لسنة ٢٠١١م.
٥٧٢. نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢.
٥٧٣. نظرية المعرفة، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦.
٥٧٤. النظرية النقدية، مصطفى رشدي، مؤسسة الثقافة الجامعية. الاسكندرية، ط/١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٥٧٥. النظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١.
٥٧٦. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (المتوفى: ١٠٤١هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت - لبنان، ط/١، ١٩٩٧).

٥٧٧. النفس أرسطوطاليس، تحقيق، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط/١، ١٩٤٩.
٥٧٨. النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص حققها وجمعها و قدم لها البير نصري نادر ،بيروت ، ١٩٨٦..
٥٧٩. النفس عند الفلاسفة الإغريق ،حياة بنت سعيد بن عمر بأخضر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد/٤٦، محرم ١٤٣٠هـ.
٥٨٠. النفس، ارسطو، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني ، مطبعة البابى الحلبي بالقاهرة ، ط/١، ١٩٤٩ م .
٥٨١. نقد العقل المحض ، عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم : د. موسى وهبة، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط/٢، "د.ت".
٥٨٢. نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية -مقارنة) د .عبدالله محمد علي الفلاحي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط/١، ٢٠٠٣ .
٥٨٣. نقد العقل (مترلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي. ،سافي، نور الدين ، مكتبة علاء الدين، تونس :٢٠٠٣.
٥٨٤. نهاية اسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، د. محمود اسماعيل ، المنصورة، عامر للطباعة والنشر ١٩٩٦.

٥٨٥. نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٤٢٥ هـ.
٥٨٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
٥٨٧. النور والظلمات في ضوء الكتاب والسنة، د. سعيد بن علي بن وهف القحطاني، مطبعة سفير، الرياض.
٥٨٨. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري التنبكتي السوداني، أبو العباس (المتوفى: ١٠٣٦ هـ، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط/٢، ٢٠٠٠ م.
٥٨٩. هل كان الكندي أرسطياً؟، إبراهيم بورشاشن، ضمن الكندي والفلسفة: أعمال مهداة إلى محمد المصباحي، تنسيق سعيد بوسكلاوي، منشورات فريق البحث في الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جدة، ٢٠١٥ م.
٥٩٠. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: ٧٦٤ هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٥٩١. وثنية إخوان الصفاء ، محمد كامل حسين ، مجلة الكاتب المصري

، المجلد السادس ، عدد ٢٤ سبتمبر ، ١٩٤٧ .

٥٩٢. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن

محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق

وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض،

الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد

الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار

الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٥٩٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد

بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى:

٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/١، ١٩٠٠.