

**AN INTRODUCTORY READING IN
PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM**

Mohamed ALFARES

**First Edition
2020 – İstanbul**



- مناع القطان، تاريخ التشريع الاسلامي والتشريع الفقهي، مكتبة المعارف ، الرياض، 1996.
- عبد المنعم السيد نجم ، تدوين السنة ومنزلتها ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - طبعة السنة الحادية عشر - العدد الثالث - ربيع الأول 1399هـ .
- محمد آدم الإثيوبي، إسعاف ذوي الوطر بشرح نظم الدرر في علم الأثر، على موقع واي باك مشين، نسخة محفوظة 21 يونيو 2017.
- حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، لجنة التأليف والتعريب والنشر، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2002 م.
- يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، علم فهرسة الحديث نشأته، تطوره، أشهر ما دُوّن فيه ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986 م.
- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1958.
- د. محمد سعيد رمضان البوطي، كبري اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، 1997.
- محمد سعيد رمضان البوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفة، دار الفكر دمشق، 2008.
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
- محمد أبو زهرة، المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت .
- محمد زاهد الكوثري، تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010.
- أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الابانة عن أصول الديانة، تحقيق صالح التميمي، ط1، الرياض، مدار المسلم للنشر، 2011، ص8-12.

- أشرف حافظ ، مفهوم الألوهية ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع ، ط 1.
- عمر عبد الله كامل ، التصوّف بين الإفراط والتفريط ، دار ابن حزم ، ط 1.
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979.
- على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، منشأ المعارف ، الاسكندرية ، ط 1 .
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، ط 1 .
- على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف ، ط 9 .
- آرثر سعديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1.
- انظر محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة نداكوم للصحافة والطباعة، الطبعة الأولى، 2000م .
- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات ، الكويت، د.ت.
- عبد الرحمن الأنصاري، المرشد الوجيز إلى علوم القرآن العزيز، دار النداء، اسطنبول، 2016.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة النبوية نشأته وتطوّره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996 .

- زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، 1998 .
- محمد عبد الرؤوف المناوي، شرح القصيدة العينية لابن سينا.
- ابن النديم، الفهرست صياغة جديدة، تحقيق ناهد عباس عثمان، المجلد الأول، دار قطر بن الفجاءة، 1985.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، الجزء الخامس، تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- تيسير شيخ الأرض، ابن طفيل، سلسلة أعلام الفكر، دار الشروق ، بيروت، 1961.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، 1992.
- المعري، لزوم ما لا يلزم، اللزوميات، المجلد 1، دار صادر بيروت، دون تاريخ.
- كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991.
- المنجد في اللغة والأعلام، دار الشرق، بيروت، لبنان، الطبعة 38، سنة 2000 م .
- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969.
- ابن عبد ربه: العقد الفريد، الجزء 6، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، 1983.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969 .
- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

المراجع

- عمر التومي الشيباني ، مقدمة في الفلسفة الاسلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1974،
- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، الجزء الاول، الطبعة الرابعة، القاهرة دار المعارف، 1966.
- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد في الفلسفة ،الهيئة المصرية للكتاب،القاهرة،2010.
- ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة ، تحقيق د. على بن محمد الدخيل الله ، الطبعة الأولى 1408 هـ ، ج 3، الرياض، دار العاصمة .
- د. عبد الله بن عبد المحسن التركي : أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل : دراسة أصولية مقارنة ، الطبعة الأولى 1974 م ، مطبعة جامعة عين شمس.
- ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده الأزهر ، مصر، ج 1 : الرسالة الثانية : معارج الوصول .
- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون- العصبية والدولة، الطبعة 3، دار الطليعة بيروت .
- د. محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف ،الطبعة الثانية، 1989.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الثالث، دار الثقافة ، بيروت، 1981.
- ابن سينا، النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت ، 1985.

منهج الإمام الأشعري في بناء العقيدة يقوم على النقاط التالية :

أ - الأخذ بكل ما جاء به الكتاب ، وبكل ما جاءت به السنة ، لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وآحاد ما دامت ثابتة صحيحة.

ب - الأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه ، مع تنزيه الله تعالى عن الشبيه والنظير ، فهو يعتقد أن لله وجهاً لا كوجه العبيد وأن له بيداً لا تشبه يد المخلوقات.

ج - إثبات جميع الصفات التي أثبتها الله تعال لنفسه ، مع اليقين بأنها ليست كصفات المخلوقات وإن اتفقت التسمية أحياناً.

د - إن الإنسان لا يخلق شيئاً ، ولكنه يقدر على الكسب أي يملك اختياراً وإرادة ، وعلى هذا الكسب يدور التكليف .

د - كل ما وعد الله به واقع ونافذ ، ومن جملة وعده تأميلة الفاسقين والعاصين بالعفو والمغفرة يوم القيامة إذا شاء ذلك ، ومن جملة وعده أن يتجلى لمن شاء من عباده يوم القيامة فيرونه رؤية صحيحة¹³⁰.

¹³⁰ - البوطي مرجع سابق، ص114.

الاعتزال . وقد لخص عقيدته في كتابه الإبانة ، وهو آخر مؤلفاته : "فإن قال لنا قائل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون ، قيل له : قولنا الذي نقوله ، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل ، وبسنة نبينا ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمدون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيف الزائغين وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين ، وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ، لا نردّ من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل إله واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وإن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ، وأن الجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور . وأن الله استوى على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) طه، آية 5 وأن له وجهاً كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) الرحمن، آية 27 وأن له يدين بلا كيف كما قال : (بل يدها مبسوطتان) المائدة، آية 64 وأن له عيناً بلا كيف كما قال : (تجري بأعيننا) القمر، آية 14. وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالاً¹²⁹ .

وذكر العز بن عبد السلام أن أتباع المذاهب الأربعة يدينون بهذه العقيدة ، فمنهم كافة المالكية ومعظم الشافعية وقسم كبير من الحنفية وكثير من الحنابلة ، ومن لم يكن من هؤلاء من اتباع الإمام الأشعري ، فهم من اتباع أي منصور الماتريدي ، كقسم من الحنفية وبعض الشافعية . وستعلم أن الخلاف بين الإمام الأشعري والإمام الماتريدي محصور في مسائل جزئية اجتهادية والخلاف في كثير منها .

¹²⁹ - أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق صالح التميمي، ط1، الرياض، مدار المسلم للنشر، 2011، ص8-12.

مذهبهم إليه¹²⁶ .

لم يكن الأشعري مبتدع مذهب بل كان نصير مذهب أهل السنة والجماعة ، فإن الإمام الأشعري لم يبتدع لنفسه مذهباً ولا رأياً¹²⁷ .

بل لفت نظره ظهور تلك الفرق بخصوصياتها وجدالها مع دعوة كل منها إلى ما يروق لها من بدع جديدة لم تكن من قبل ، حجب ذلك المنهج عن الأنظار ، وصرف الأسماع عنه إلى ضجيج تلك المناقشات والمجادلات ، فعادت عقيدة جمهور المسلمين في غمرة تلك الصراعات، أشبه ما تكون بالجادة العريضة التي تكاثرت فوقها الأتربة والحجارة والرمال ، فضاع على الناس معالمها وتاهوا عن حدودها ، فكان عمل الإمام أبي الحسن الأشعري محصوراً في إزاحة ذلك الركام عن تلك الجادة العريضة ، وتحليلتها أمام الأنظار، وتنبيه الناس إلى اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة ، مدعوماً بنصوص الكتاب والسنة، وذلك تنفيذاً واتباعاً لوصية رسول الله له باتباع الجماعة والتحذير من الشرود عن جادتها العريضة إلى السبل التائهة المتعرجة ، وهذا ما نبه إليه لرجال الذين ترجموا له . يقول ابن عساكر نقلاً عن الشيخ أبي القاسم القشيري ما نصه : اتفق اصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري أنه كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث . ومذهبه مذهب اصحاب الحديث ، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة¹²⁸ .

عقيدة الإمام الأشعري

وخير ما يؤكد لنا أن الإمام الأشعري لم يكن مبتدع مذهب ولكنه كان نصير مذهب جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة ، أن نصغي إليه وهو يحدثنا عن معتقده بعد أن رجع عن

126 - تبين كذب المفتري ، ص 40 .

127 - البوطي، مرجع سابق، ص 106.

128 - تبين كذب المفتري ، ص 112 - 113 .

وقد كان له في ماضيه معهم وتمرسه بأساليبهم ودرايته بالفلسفة اليونانية التي هي جل معتمد المعتزلة ، ما يسر له السبيل إلى تعريتهم والكشف عن باطلهم ، فمن أجل ذلك كان ظهور المذهب الحق ، الذي سارت عليه الجماعة ، على يديه ، حتى نسب هذا المذهب إليه ، مع أنه كان موجوداً من قبله ، وكان سواد الناس من علماء وعامة يتناقلونه ويتواصون به ، ولكن لم يكن ثمة من يجابه به المعتزلة ويزيف لهم آراءهم ، إذ كان جميع المحدثين والفقهاء منصرفين عن ذلك إلى دراسة ما هم بصدد من علوم الحديث والرواية أو دراسة الأحكام الفقهية واستنباطها من مصادرها الشرعية فلما ظهر أبو الحسن الأشعر وانشق عن المعتزلة ، قيص الله منه مدافعاً للحق الذي اجتمع عليه سواد الأمة ، كاشفاً عن زيف الانحرافات التي انجرف إليها المعتزلة ، موضحاً مدى ضلالهم في ابتعادهم عن نصوص الكتاب والسنة ، واعتماد الفلسفة اليونانية بدلاً منهما . فكيف ترك الاعتزال ؟ وما هي العوامل التي حملته على ذلك ؟ خير من يجيبنا على ذلك ، ابن عساكر المتوفي سنة 571 هـ في كتابه تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، قال رحمه الله ، يروي عن إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأشعري رحمه الله:

"الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا ، قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم إماماً ، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً ، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس ، إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة ، لأني نظرت ، فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق ، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا . وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب إلى الناس : فمنها كتاب (اللمع) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه (كشف الأسرار وهتك الأستار) ، وغيرهما . فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقهاء من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماماً حتى نسب

على هذا لفريق الثاني اسم مرجئة السنة .

الأشاعرة

الأشاعرة والأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري ، ولد بالبصرة سنة 260 هـ وتوفي عام 330 هـ ، وقيل كانت وفاته سنة 324 هـ¹²⁴ .

ظهر هذا الإمام في وقت كثرت فيه الفرق الصغيرة المتناثرة ، التي اشتغلت بتكفير بعضها البعض ، واشتد فيه أمر المعتزلة ، فأصبحت أقوى تلك الفرق وأشدّها دعوة لمذهبها وجدالاً .

يقول الشيخ أبو زهرة في كتابه المذاهب الإسلامية : " اشتدت حملة المعتزلة على الفقهاء والمحدثين ، ولم يسلم من حملتهم فقيه معروف أو محدث مشهور ، فكرههم الناس وصاحب ذكرهم البلاء والحن ، وتأثرت العداوة حتى نسي الناس خيرهم ، فنسوا دفاعهم عن الإسلام وبلاءهم فيه ، وتصديمهم للزنادقة وأهل الأهواء. نسوا هذا كله ، ولم يذكروا لهم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل إمام تقى ومحدث مهدي" .

إلى أن قال : " وظهر في آخر القرن الثالث رجلان امتازا بصدق البلاء ، أحدهما أبو الحسن الأشعري ، ظهر بالبصرة ، والثاني أبو منصور الماتريدي ظهر بسمرقند ، وقد جمعهما مقاومة المعتزلة على اختلاف بينهما في القرب من المعتزلة والبعد عنهم¹²⁵ ولقد كان أبو الحسن الأشعري معتزلياً في أول أمره ، تمرس بدراسة أفكارهم ومعرفة أساليبهم في الجدل والنقاش ، وأقبل مثلهم إلى علوم الفلسفة ودرس الكثير منها ، ولكنه تبرأ بعد ذلك منهم وأعلن توبته من اعتناق أفكارهم ، ثم انتصر للحق الذي كان عليه سواد الأمة الإسلامية إلى ذلك العهد ، وفي مقدمتهم المحدثون والفقهاء .

¹²⁴ - انظر تبين كذب المقفري ، مرجع سابق ، 116 .

¹²⁵ - المذاهب الإسلامية : 265

النار يوم القيامة ، وازداد لغط الناس حول هذا الأمر وجرى الجدل والنقاش فيه - قام من ينادي برأي ثالث في مسألة ارتكاب الكبيرة خصوصاً والمعاصي كلها عموماً ، وهم الذين سمو بالمرجئة .

فما هو الإرجاء ؟ وما هو الرأي الثالث الذي نادوا به ؟ وما هي فرقتهم ؟ يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل : « الإرجاء على معنيين ؛ أحدهما التأخير ، قالوا أرجه وأخاه أي أمهله وأخره ، والثاني إعطاء الرجاء . أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد ، وأما بالمعنى الثاني فظاهر فإنهم كانوا يقولون لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة¹²² .

الباب الأول إذن فكلمة (الإرجاء) بالمعنى الاصطلاحي الذي يطلق على هذه الفرقة ، مشتقة بأن واحد من كلا معنيها : التأخير وإعطاء الأمل ؛ إذ إن رأيا في المعصية التي يرتكبها المؤمن قائم على اعتبار كلا هذين المعنيين . لهؤلاء المرجئة فريقان :

فريق يرى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب ، ولا تنفع مع الكفر طاعة . والإيمان عند هذا الفريق هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه والمحبة له بالقلب . فمن وجدت فيه هذه الخصال فهو مؤمن . وما سوى المعرفة من الطاعات فليس من الإيمان ولا يضر تركه حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً¹²³ ، وربما اختلفوا فيما بينهم في دقائق تتعلق بتعريف الإيمان ولكن القاسم المشترك بينهم هو القول بأن المعاصي لا تستوجب العذاب يوم القيامة إذا كان مقترفها مؤمناً بالله عز وجل ."

وفريق يرى أن أمر مرتكب الكبيرة مُرجأً إلى الله عز وجل ، فقد يغفر له وقد يأخذه بجريرة ذنبه . ولا يشكل رأي هذا الفريق ، مذهباً مختلفاً عما عليه سواد الأمة وجمهور المسلمين من أن المعاصي أمره مفوض إلى الله عز وجل قد يتوب عليه وقد يعفو عنه . ومن ثم اطلق

¹²² - الملل والنحل للشهرستاني : ١ / ١٨٩ ، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل

¹²³ - المرجع السابق : ١ / ١٨٧ ،

هؤلاء من أظهروا الإسلام وأبطنوا غيره ، رغبة أو رهبة ، أو قصداً إلى بث أسباب الزندقة والشكوك في نفوس المسلمين ، وكان لهم في علومهم الغلبة ومناقشاتهم العقلية أقوى سبيل إلى ذلك .

فأقبل المعتزلة إليهم يجادلونهم ، أملاً في هدايتهم وخوفاً من أن تتسلل شبههم إلى عقول المسلمين فتسلحوا بسلاح عدوهم، ليحسنوا الرد، وهكذا سرى إلى المعتزلة بعض من تفكير مخالفهم ، وتأثروا بالكثير من أساليبهم وأشربت أفئدتهم حب الفلسفة ، وسلكوا إلى معرفة العقائد طريقة عقلية خالصة¹²¹ .

ولقد عكف أئمتهم على دراسة الفلسفة اليونانية ، وأوغلوا في ذلك بدون رفق ، وكان في مقدمتهم أبو الهذيل العلاف ، من رجال الطبقة الثانية في الاعتزال ، فلقد اشتغل بقراءة الفلسفة اليونانية وتأثر بها أيما تأثر من حيث يشعر أو لا يشعر ، وكان من أبرز علماء المعتزلة ومناظرهم ، إبراهيم النظام الذي درس منطق أرسطو ليرد عليه ، ولكنه وقع في براثنه قبل أن يتمكن من نقضه أو الرد عليه .

ولو أنهم حكموا نصوص الكتاب والسنة أولاً ، ولا سيما في الأمور الغيبية التي لا سلطان للأدلة العقلية عليها ، ثم تأملوا في تلك الأوهام الفلسفية ، مدركين بأن للعقل الإنساني حداً لا يستطيع أن يتجاوزه ، فإن هو أكرهه على تجاوز ذلك الحد . خاض على غير بينة واضطرب - هذا القدر كاف للتعريف بالمعتزلة واصولهم الفكرية الكبرى التي اقتصوا بها ، وقيمة هذه الأصول في ميزان الكتاب والسنة وما التقى عليه سواد هذه الأمة .

المرجئة

لما ظهرت بدعة الخوارج وهي قولهم بتكفير مرتكب الكبيرة ، بل بتكفير مرتكب أي ذنب كما سبق بيانه ، وانتشرت مقالاتهم هذه بين الناس ، وابتدعت المعتزلة في ذلك قولاً ثانياً وهو الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه قائم في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر مع خلوده في

¹²¹ - انظر المذاهب الإسلامية للشيخ أبو زهرا ٢٢٢ .

الحق لجميع المسلمين ، فإن كان المنكر لا يقضى عليه والمعروف لا يحل محله إلا بنهوض جميع المسلمين القيام بهذا الأصل يصبح واجباً على جميع المسلمين الذين يتمكنون من القيام به على وجه سليم . ، وذلك في حدود علمهم واستطاعتهم .

يكفي من الأدلة على هذا قوله عليه الصلاة والسلام : " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " .

إذن فما هو مظهر الشذوذ أو اختلاف المعتزلة عن جمهور المسلمين بالنسبة لهذا الأصل الأخير ؟ الحقيقة أن الشذوة محصور في أن المعتزلة جعلوا من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداة لترويج أصولهم الأربعة الأخرى فقد نشطوا في الدفاع عن الإسلام حقاً وفي مقاومة الزندقة وأهلها، لكنهم كانوا يقيمون دفاعهم عنه على أساس من تلك القواعد والأصول التي انحازوا بها عن جمهور الأمة وعامة الأئمة بل لعل أصولهم هذه ليست سوى زبدة الجدل والخصومات الفكرية، التي قامت واستدامت بينهم وبين خصومهم الجبرية والجهمية والمرجئة والحشوية.

منهج المعتزلة في البحث والاستدلال

تغلبت على المعتزلة النزعة العقلية ، فكان نصيب اعتمادهم على صحيح المنقول من جراء ذلك ضئيلاً جداً بل كانوا يرون أن مقام الحق قبول العقول له ، فكل ما قبله العقل فهو الحق الذي يجب التمسك به ، وكل ما لم يقبله العقل فهو الباطل الذي يتحتم رفضه .

ولكن من أين تسرب إلى المعتزلة هذا الإغراق في تحكيم العقل المجرد عل حساب النصوص الثابتة حتي حملوا العقل ما لا يحمل وجعلوه حاكماً من دون الله عز وجل ؟

يمكن أن نجمل كل الأسباب في سبب واحد ، هو اختلاطهم بكثير من أهل الديانات الأخرى الذين دخلوا الإسلام، كالنصرانية واليهودية والمجوسية و المانوية وغيرها ، فقد حمل جل هؤلاء . أفكاراً فلسفية وتصورات عقلية لأسباب شتى ، كانوا يطرحوها مع المسلمين ، من أهم ما نقله هؤلاء إلى الساحة الإسلامية مذاهب الفلسفة الإغريقية ، على أن في

الأصل الرابع : المتزلة بين المتزلتين

قال البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) ، وهو يوضح سب نداء المعتزلة بهذا الذي هو في الحقيقة أصلهم الأول الذي انطلقوا منه: وسبب ذلك أنه دخل واحد على الحسن البصري ، فقال يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يُكفِّرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به من الملة، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يُرْحَثون أصحاب الكبار ، و الكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من أركان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟

فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المتزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن : اعتزلنا واصل ، فسمي وأصحابه معتزلة.

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وإنما اختلفوا في هذا الأصل عن بقية المسلمين، بقولهم إن النهوض بهذا الأصل واجب على جميع المؤمنين وليس خاصاً بفئة منهم دون غيرهم.

ولعلمهم إنما ذهبوا إلى هذا المذهب لما رأوا في عصرهم من مظاهر الزندقة والدس في دين الله عز وجل ، ولذا تجدهم يتصدون للذود عن الحق أمام الزنادقة الذين انتشروا انتشاراً مريعاً في أوائل عصر العباسيين.

والحقيقة أن هذا الأصل الخامس ، سلوكي أكثر من أن يكون اعتقادياً ، ولا ينطوي على خلاف ذي أهمية من جمهور المسلمين .

بل بوسعنا أن نقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفاية يلتزم به لإبلاغ كلمة

فقال الشيخ فلو قال الكافر: يارب ، علمت حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحي مثله ؟ فانقطع أبو علي الجبائي ولم يجر جواباً .

الأصل الثالث الوعد والوعيد

خلاصة ما يقولونه في أصلهم هذا أن كلاً من وعد الله ووعيده نازل لا محالة فوعده بالثواب واقع ، ووعيده بالعذاب واقع أيضاً، ووعده قبول التوبة النصوح واقع أيضاً . ويترتب على قولهم هذا أن الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، إذ أنه صادق في وعده ووعيده ، لا مبدل لكلماته.

غير أن جمهور المسلمين وقفوا في هذه المسألة عند قوله عز وجل إن الله لا يغفر أن يشرك به شيء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء(النساء، آية 116. وقوله عز وجل (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم)الزمر، آية 53.

فإذا كانت حجة المعتزلة في تمسكهم بأصلهم الثالث هذا ، أن إخباره صدق ولا مبدل لكلماته ، فإن مضمون هاتين الآيتين من جملة إخباره وصادق كلماته ، فهي أيضاً لا يلحقها خلف ولا تبديل. وهكذا فإنهم ملزمون بالرجوع إلى مذهب جمهور المسلمين بموجب حججتهم ذاتها.

ومذهب جمهور المسلمين يستند إلى مقتضى ما أخبر به الله عز وجل ، وعداً ووعيداً وإخباراً بأنه سبحانه وتعالى إذا شاء تجاوز عن الذنوب والمعاصي أيأ كان نوعها إلا الشرك بالله عز وجل وواضح أن مجموع ما تتضمنه هذه الإخبارات كلها أن وعد الله تعالى بإثابة الطائعين لا يلحقه خلف ، أما وعيده بمعاقة العصاة ، فعائد الى مشيئته ، وعفو الله عن مرتكبيها مأمول وغير بعيد " ويبدو أن المعتزلة أرادوا أن يردوا من خلال أصلهم هذا على المرجئة الذين تطرفوا إلى نقيض هذا الرأي ، إذ قالوا لا يضر مع الإيمان معصبة ، كما لا تفع مع الكفر طاعة .

أن هذه الإرادة من الأستاذ لا تجعل الطالب ملجأً ولا تجعل الأستاذ ظالماً . فمثل ذلك إرادة الله المتعلقة بكفر الكافر.

وقد أوجز العلامة سعد الدين التفتازاني بيان هذا المعنى في هذه العبارة التالية ، وذلك في شرحه على العقائد النفسية : "فإن قبل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته ، الجبر لازم قطعاً ، لأنهما إما أن يتعلقا بوجوب الفعل فيحب أو بعدمه فيمتنع ، ولا اختيار مع الرجوب والامتناع ، فلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال"¹²⁰

ثالثاً قولهم إن الله حكيم لا يفعل إلا ما فيه صلاح وخير فذلك منه واجب ، أما الأصلح ففي وجوبه منه خلاف عندهم.

من ذلك تلك المناظرة المشهورة التي وقعت في مسألة الصلاح هذه بين أبي علي الجبائي والشيخ أبي الحسن الأشعري :

سألَ الشيخُ رحمه الله تعالى أبا علي أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبي؟

قال أبو علي : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الدرجات ، والصبي من أهل النجاة .

قال الشيخ : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال أبو علي لا يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

قال الشح: فلو قال التقصير ليس مني ، فلو احببتي كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن قال أبو علي يقول الله كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وعوقبت فراعت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف .

¹²⁰ - شرح العقائد النفسية ، ص354 ، في البوطي ص79 .

ولو تأملوا لتنبهوا إلى أن مقومات الفعل وحدها لا تعني وجوده ، إذ هي على الرغم من خلق الله لها جميعاً ، لا تتحول إلى واقع إلا بعد وجود الكسب الخفي الذي يتجه به العبد عزمًا وإرادة، فعندئذ يطلق الله لأعضائه وأوصاله العنان ويخلق فيها القدرة على التحرك طبقاً لأوامر القلب الذي هو مصدر الإرادة والكسب.

على أن المعتزلة لاحظوا ما في قولهم هذا من الانحراف إلى طريق الكفر ، إذ مؤداه أن الله يتصف بالعجز حيال ما يخلقه العبد لنفسه من فعل، فتحفظوا في القول ، وجاء قولهم هذا الشكل (بل يفعلون-العباد- ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم) فهما فقد اعترفوا بان الله هو الذي يخلق في العبد القدرة التي بما يخلق أفعال نفسه ، ونجوا بذلك من كفر كان لا بد لهم أن ينزلقوا فيه

ثانياً - قولهم بأنه لا يأمر إلا بما أراد ، ولا ينهى إلا عما كره ، فين أمره وإرادته تلازم لا يقبل الفكاك ، وبين نه وكراهيته تلازم مثله.

وإنما حملهم على ذلك تصور أنه جل جلاله لو أمر العبد بفعل واراد منه نقيضه ، فقد أصبح أمره منه عبثاً وتكليفه بما لم يرد ظلماً . ولما كان الظلم لا يجوز عليه وكان العدل واجباً منه ، فقد اقتضى ذلك أن يكون أمره تعبيراً عن إرادته وان تكون إرادته سبباً لأمره .

غير أن المعتزلة وقعوا في شر مما أرادوا الفرار منه فقد التزموا أنه تعالى قد يريد شيئاً ثم لا يتحقق مراده ، ذلك لأن كثيراً ممن أمرهم الله تعالى بأوامر ونهاهم عن نواه لم يأتوا بما أمرهم به ولا انتهوا عما نهاهم عنه ، فإذا كان أمره تعبيراً عن إرادته ونهيه تعبيراً عما لا يريده ، فإن كثيراً مما بيده لا يتحقق وكثيراً مما لا يريده هو الذي يحقق ، وفي ذلك من النقص والعجز ما نجزم بأن الله تعالى منزه عنه.

أما أهل السنة والجماعة فما ربطوا بين الأمرين إرادته ونهيه. فهما ليسا مترابطين ارتباط لا انفكلك فيه مثال ذلك ، الأستاذ الذي يريد أن يمتحن تلاميذه ، فإنه ما أراد امتحانهم إلا وأراد من خلال ذلك النتيجة التي سينتهي إليها التلميذ سواء أكانت نجاحاً أو رسوباً . غير

جعلها الله لهم وركبها فيهم وقالوا إنه ولي كل حسنة أمر بها وبريء من كل سيئة نهي عنها . ثم إن الإرادة الموجهة إلى أفعال العباد في بعينها الأمر الموجه إليهم ، وأمره وإرادته لا يتوجهان إلا إلى خلق أو فعل ما فيه الصلاح والخير¹¹⁹ .

فقد استلزم أصلهم هذا القول بأشياء انفردوا بها ، على خلاف كبير فيما بينهم في تفصيلها ، واهم هذه الآراء القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه ، والقول بأن الله حيثما أمر العبد بشيء فهو لما قد أمره به مريد ، فلا انفكاك بينهما ، وأنه لا يفعل أو يخلق أو يأمر إلا بما فيه الصلاح.

وهذا تبيان لتخطبهم في هذه التصورات ، من خلال بيان وحيز لحقيقة كل منها:

أولاً: القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه ، قول ألقوا أنفسهم إليه إلقاءً ؛ فراراً من أن ينسبوا إلى الله خلاف العدل الذي هو متصف به ، فقد خيل إليهم أنهم إن قالوا بأن الله هو الذي يخلق صلاة الإنسان إذا صلى وشربه للخمر إذا شربها فقد أصبح تكليفهم بالأوامر ونهيهم عن النواهي عبثاً ، وعاد تحميلهم لما توعدهم به من العقاب عبثاً.

ولم ينتبهوا إلى أن مناط التكليف هو الكسب الذي وهبه الله للإنسان ، وهو الانبعاث الذاتي عن طريق الإرادة إلى الفعل الذي يشاءه ، فبه يستحق الأجر أو العقاب . أما الفعل فيخلقه الله بقدرة تنفيذية تنبث في الإنسان تحقق ما اتجه إليه كسبه بمحض إرادته واختياره ، وليس في هذا شائبة في أن الله تعالى يجازي الجزاء الآخروي بحسب الكسب.

فقال تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) المدثر، آية 38. وقال: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) البقرة، آية 286. وقال (يعلم سرهم وجهرهم ويعلم ما تكسبون) الأنعام 3. (ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً) النساء، آية 112.

¹¹⁹ - المرجع السابق، ص 76.

إلى إقحام أي تأويل إلى كلمة ناظرة لصرفها عن المعنى الذي هي نص في الدلالة عليه .

وقال جل جلاله عن الكافرين وحالمهم يوم القيامة (كلاً إثم عن ربه يومئذ لمحبوبون)المطففين، آية 15. يعني الاحتجاب الذي منعهم من التمتع برؤيته ، وهو يدل كما فهم الشافعي وغيره على أنه عز وجل لما حجب قوماً عنه بالسحط ، دل على أن قوما يرونه بالرضا¹¹⁸ .

ثالثاً- زعمهم ان كلام الله تعالى مخلوق ، وأنه ليس إلا هذا الذي يخلقه الله على الشفاه عند قراءة القرآن فليس له ما يسميه جماهير المسلمين الكلام النفسي الذي هو مخبر به وآمر وناه ، والذي يدل عليه ألفاظ القرآن المتلوة.

وإنما حملهم على ذلك ما توهموه من أن إثبات كلام قديم لله تعالى خدش في عقيدة وحدانيته وانجراف إلى نوع من الشرك فكلامه القدم يعني وجود قديم ثان معه ، كما مر بيانه في نفيهم لصفات المعاني قالوا: فليس له إلا هذه الألفاظ المنطوقة من قبلنا وفي مخلوقة.

غير أن الخلاف ما بينهم وبين أهل السنة والجماعة يؤول أخيراً إلى خلاف لفظي ، إذ إنهم لا ينفون مدلول ما يسميه الجمهور بالكلام النفسي ، ولكنهم لا يذهبون مذهبهم في تسميته بالكلام النفسي وهم يرون أنه يتعلق بصفة العلم إن كان خيراً، وإلى الإرادة إن كان أمراً ونهياً، والأمر والإرادة عندهم بمعنى واحد إن كان كلام الله صفة للأمر والنهي.

الأصل الثاني العدل

وقد علمت ان نسبة العدل إلى الله تعالى محل اتفاق من سائر المؤمنين فحاشا أن ينسب إلى الله عكسه ، ولكن المعتزلة فهموا أن العدل بالنسبة إلى الله يتوقف على أنه لا يجب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، ولا يأمرهم بما لا يريد بل يفعلون ما شاءون بالقدرة التي

¹¹⁸ - البوطي مرجع سابق، ص 74.

ب- إن القرآن ، وهم كلام الله عز وجل و نسب إليه سبحانه وتعال صفة (العلم) بالإضافة إلى وصفه بكونه عالماً أو عليماً ، فقال جل جلاله (ولا يحيطون بشيء من عله إلا بما شاء) البقرة، آية 255 . والعلم من صفات المعاني كالسمع والبصر وهو نص قرآني جازم بعكس ما يتصوره المعتزلة ، وقد وصف الله تعالى نفسه بأنه ذو القوة المتين ، ونسب إلى ذاته صفة القوة فقال: (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) فصلت، آية 15 ، فاذا أثبت القرآن صفة العلم لله تعالى ، فقد انحلت المشكلة ولم يبقى موجب لحجب بقية صفات المعاني عنه.

ثانياً - في إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة: قالوا لأنها تستلزم صفة الجسمية زاعمين أن المرأي بالعين إنما يُرى بعد انحصاره بين خطي زاوية النظر ، وهما ينافيان - عل حد فهمهم - مقتضيات توحيد الله عز وجل ، إذ من معاني توحيدة نفي المماثل والمشابه له.

ولا يخفى أن هذا أيضاً تنطع يأباه المؤمن ، وكما يتعارض مع نصوص كتاب الله تعالى ، فهم يعتمدون في قولهم بأن رؤية الله تعالى يوم القيامة من المستحيلات ، على أن الناس لن تتجاوز طاقاتهم البصرية هذه الحدود التي يتمتعون بها اليوم ، وأنها إنما تعتمد آنذاك على هذه الأداة الباصرة ذاتها ، بما أودعه الله فيها من امكانيات ورتب لها من شروط.

على أي دليل اعتمدوا في هذا؟ أي أن أصحاب الوجوه التي ستحشر، لا يتمتعون من قوة إلا بنفس ما كانوا يتمتعون به في دار الدنيا ؟ ومن أين جاءهم الدليل أن قدرة الله تعالى لا تبدع لهم أعين بقوة ابصار جديدة أقوى نظراً ؟ من البدهاهة بمكان أن قوانين أخرى غير القوانين التي تحكم حياتنا اليوم ستحكم سيرة الحياة الأخرى بكل ما فيها من تقلبات وأحوال ، فما أكثر ما وصلنا من الأخبار عن طريق كتاب الله وصحاح السنة ، وهي تنبئ عن احداث ستجري يوم القيامة ، لا تخضع لشيء من مألوفات حياتنا الدنيوية هذه ، أفنكرها أو نتأولها ، اعتماداً على ما تقتضيه مقاييس حياتنا اليوم ؟

ومع ذلك فإن النصوص القرآنية أبرمت هذا الأمر ، ولم تدع مجالاً لشك أو اختلاف فيه ، فقد قال الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)القيامة، آية 22-23. ولا سبيل

مبادئ عامة ليست خاصة بفئة دون أخرى من المسلمين ، ولكن فلننظر إلى الآراء التي تكمن تحت كل منها ، فإننا سنعلم عندئذ أن هذه الشعارات وضعت بمثابة جذب إليها ودفاع عنها وحماية لها.

الأصل الأول : التوحيد

وهو أهم الأصول التي ميزتهم وأبرزت خصائص مذهبهم. وتوحيد الله دعامة الإسلام والإيمان ، وهو القاسم المشترك بين المسلمين عموماً ، لا فرق في ذلك بين فريق وآخر ، غير أن المعتزلة رتبوا على هذه الدعامة العامة فهوماً وأحكاماً انفردوا بها عن جمهور المسلمين وهي:

أولاً - نفي صفات المعاني عن الله تعالى ، وهي صفات السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام والحياة . ولكنهم نسبوا إلى الله تعالى آثار هذه الصفات من كونه سميعاً بصير عليمًا . . إلخ . أي فهو جل جلاله يعلم دون أن تتحقق له صفة اسمها العلم ، ويقدر دون إسناد صفة إليه اسمها القدرة.

والذي حملهم على ذلك ، تصورهم بان نسبهة صفات المعاني إلى الله تستلزم القول بوجود قدماء لا أول لهم ، غير الله عز وجل ، وهم هذه الصفات ، وذلك مما ينافي توحيد الله عز وجل ، واليقين بأنه لا يشبه ولا يشترك معه غيره في شيء من صفات ألوهيته ، ومن أبرزها القدم أي عدم وجود بداية لوجوده.

ولا يخفى على المتأمل ما في هذا الكلام من المبالغة التي يرفضها العقل والعلم . وحسبنا لبيان ذلك أن نقول :

أ- الصفة معنى لا يقوم بذاته ولا وجود له إلا بوجود من يتصف به، فإذا نسبنا إلى الله صفة العلم مثلاً ، فإن هذه الصفة ليست شيئاً قاماً بذاته حتى يستلزم وصف الله به القول بقدم آخر غير الله عز وجل يقوم إلى جانبه وإنما هي معنى من المعاني لا تتجلى إلا في كونه تعالى عليمًا، وكذلك القول بالنسبة للصفات الأخرى.

لمساجدهم وعبادتهم، ولا نستبعد أن يكون اسم الاعتزال قد نشأ و التصق هم بشكل ما منذ ذلك العهد¹¹⁵.

ومايمنا أن نتبين البدع التي اختص بها أصحاب هذا المذهب وأقدم القائلين منهم ها ، وأن نحاكمها إلى شيء من البراهين المعتمدة في هذا الصدد.

من المتفق عليه أن قادة الاعتزال المتمثل في أصوله الخمسة ، هم أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، ثم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وبشر بن سعيد ، ثم بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف . ثم أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، وإبراهيم النظام إلا أن لأصل الاعتزال نسباً إلى معبد الجهني ، وهو أول من تكلم في القدر فنفاه ، وقال "الأمر أنفُ « ، كما اسلفنا ، فعنه أخذ واصل بن عطاء بدعة إنكار القدر ، وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي ، وقد أسلفنا أنه أعلن توبته وعاد عما كان يقول به ، إن صح هذا النقل وصدق غيلان في توبته .

إن أفكار الاعتزال التي أخذت عي قادتهم الذين ذكرنا اسماءهم ، تشعبت واختلفت فافترق المعتزلة من جراء ذلك إلى أكثر من عشرين فرقة ، قال عنها عبد القادر البغدادي إل كل فرقه منها تكفر سائرها¹¹⁶ ."

غير أن القاسم المشترك الذي لا بد منه ، فيمن يسمى معتزلياً ، يتمثل في القول بالأصول ، وهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹¹⁷.

وهذه الألفاظ التي اتخذت شعاراً على أبرز آرائهم التي اقتصوا بها ، لا تدل على أي شيء تميزوا به إذ التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،

115 - البوطي مرجع سابق،ص70.

116 - انظر الفرقبين الفرق، البغدادي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد،ص114

117 - من كتاب البوطي مرجع سابق ،ص71 ومابعدها.

من الأمة بارجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل قائلاً للأولين : أنتم على حق إذا كنتم تريدون خلق القرآن اللفظ والتلاو والرسم، وللآخرين أنتم محقون إذا كان مقصودكم بالقديم الصفة القائمة بذات الباري غير البائنة منه ، يعني الكلام النفسي . . وهكذا حتى وفقه الله لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وقمع المعاندين وكسر تطرفهم . وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فاجاب عنها ، فطبق ذكره الآفاق وملاً العالم بكتبه وكتب أصحابه في السنة والرد على أصناف المبتدعة والملاحدة وأهل الكتاب . وفقهاء المذاهب يتجاذبون الأشعري إلى مذاهبهم ويتجمعونه في طبقاتهم . . فالمالكية كافة وثلاثة أرباع الشافعية وثلث الحنفية وقسم من الحنابلة على طريقة الأشعري في الكلام ، والثلثان من الحنفية على الطريقة الماتريدي¹¹⁴ .

ثم قال العلامة الكوثري : و من الجلي أنه لا دخل للعلم في نشأة الخوارج والشيعة ، بل ولدتهما العاطفة السياسية ، ثم أندس بهما خصوم الدين من الزنادقة ، فتطورتا أطواراً شائنة.

هذا النص الذي نقلناه بطوله ، يكشف المنظور العام للمناخ والأجواء التي نشأت وتوالدت فيها المذاهب الإسلامية المختلفة التي تفرعت منحرفة عن المنهج الإسلامي العام الذي التقى عليه اصحاب رسول الله وجمهور التابعين.

أما ندرس أهم هذه المذاهب ، دراسة علمية تعنى بما اختص به كل منها من الاتجاهات الاعتقادية ، وما فيها من قيمة علمية.

المعتزلة

قد علمنا مما ذكره الشيخ زاهد الكوثري أن أصل المعتزلة هم أولئك الذين كانوا من شيعة سيدنا علي ، فلما تحلى الحسن منه عن الخلافة لمعاوية ، اعتزلوا الناس وانقطعوا

¹¹⁴ - ملخصاً عن محمد زاهد الكوثري، تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، المكتبة الأزهرية

الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى.

وبعد أن بدأ يطراً بعض الفتور على الفتوح ، ازداد الناس تفرغاً لتلك الآراء المبتوثة وتغلبت على عقولهم شهرة التعمق فيها . . وبدأت تترجم كتب الملاحدة والثنوية من الفرس حتى استفحل أمرهم . . فأمر المهدي علماء الجدل من المتكلمين بنصيف الكتب في الرد على الملحدين ، فأقاموا البراهين وازالوا الشبه وأوضحوا الحق وخدموا الدين ، وكان القائمون بأعباء تلك المدافعات طائفة من المعتزلة ، وقد علق بنفوس هؤلاء المدافعين ما لا يستهان به من امراض عقلية عدت اليهم من مناظرهم ، وكان غالب الفقهاء وحملة السنة طول هذه المكافحات يأبون الخوض في تلك المسائل ويجرون عل ما عليه الصحابة وخيار التابعين من الاقتصار على ما ثبت من الدين بالضرورة ، مع أن حفظة الذين كان لهم من الأسلحة ما لا يمكن مقابله إلا بمثل أسننتهم ، ففي هذه الظروف تولى المأمون وأخذ يشايح المعتزلة ويقربهم حتى حمل الناس على القول بخلق القرآن والتريه حسبما يوحى إليه عقله وعقل خلطائه . ودام الأمر على ذلك مدة خلافة المعتصم والوائق ، إلى أن رفع المتوكل المحنة ، وأظهر الإمام أحمد فيها من الثبات ما رفع شأنه ، ولم يكن للمتوكل ما يحمد عليه أكثر من أن رفع المحنة ومنع الناس عن المناظرات في الآراء والمذاهب.

تم ابتداء رد الفعل باخذ سيرة الطبيعي ، من ارتفاع شان الحشوية والنواصب وانقماع أهل النظر والمعتزلة . وأهل السنة من الفقهاء والمحدثين يواصلون العمل في علومهم من غير جلبة ولا ضوضاء . . وكانت المعتزلة ، مع هذا ، تتغلب على عقول المفكرين من العلماء ويسعون في استعادة سلطاتهم على الأمة ، وأصناف الملاحدة والقرامطة توغلوا في الفساد واحتلوا البلاد ، حيث لم يبق في ثغور الدفاع عن الدين من برابط بحجج دامغة ، لانشغالهم بنفوسهم عما جد من الأحوال .

ففي مثل هذه الظروف الحرجة ، غار الإمام أبو الحسن الأشعري على ما حل بالمسلمين من ضروب النكال ، وقام النصر السنة وقمع البدعة ، فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين

حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور ، وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلمة .

وكان غيلان بن اسلم الدمشقي ينشر بدمشق رأي معبد ، فطلبه عمر بن عبد العزيز ونهاه عن ذلك وكشف شبهته ، فانتهى وقال يا أمير المؤمنين لقد جنك ضالاً فهديتني ، وأعمى فبصرتني وجاهلاً فعلمتني . والله لا أتكلم في شيء من هذا الأمر أبداً ، ولما بدأ يذيع أمر معبد أخذ في الرد عليه جهم بن صفوان بخراسان ، فوقع في الجبر ونشأ عنه مذهب الجبرية.

وكان الحسن البصري من جلة التابعين ، وممن استمر سنين بنشر العلم في البصرة ، ويلازمه نبلاء أهل العلم ، وقد حضر مجلسه يوماً أناس من رعا ع الرواة ، ولما تكلموا بالسقط عنده قال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، أي جانبها ، فسموا بالحشوية ، ومنهم اصناف المجسمة والمشبهة.

وكان واصل بن عطاء بعد أن أخذ الاعتزال عن أبي هاشم ، يحضر في مجلس الحسن ، وقد ذكرت مسألة الإيمان في العلمي ، فبادر واصل إلى القول بأن الكافر المجاهر والمؤمن المطيع لا خلاف في تسميتهما كافرأ ومؤمناً . ومرتكب الكبيرة حيث كان موضع اختلاف في إطلاق أحدهم عليه نأبي إطلاق هذا وذاك عليه ونقول فيه إنه فاسق ، أخذاً بما اتفقوا وهجرأ لما اختلفوا . فلم يرتض الحسن كلامه ، فانسحب واصل من المجلس وأخذ ينشر مذهب الاعتزال الأصول الخمسة مع صاحبه عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وبالتالي تخرج ابو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم وإبراهيم النظام . . فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد .

وأول من عرف بالقول بخلق القرآن الجعد بن درهم بدمشق ، وكان جهم أخذ ذلك القول من الجعد وضمه إلى بدعة التي قام بإذاعتها ، ومن جملتها نفي الخلود ، ولما قام الحارث بن سريح بخراسان ضد الأموية داعياً إلى الكتاب والسنة اعتضد بجهم . وكان مقاتل بن سليمان ينشر هناك نحلة في التجسيم ، فأخذ جهم يرد عليه وينفي ما يشبهه مقاتل ، فأفرط في النفي حتى قال : « إن الله لا يوصف بما يوصف به العبادة ، ولم يفرق بين

انفضّ الخوارج من حول علي كرم الله وجهه ، وغلوا حتى أخذوا يكفرون مرتكب الكبيرة ولما توفي علي ، دام أناس على مشايعته ومشايعة آلِه فسُمّوا الشيعة ، وكانت زنادقة الرافضة تجد بينهم مرتعاً خصباً لزرع بذورهم كلما تكرر اضطهاد أهل البيت من بني أمية وغيرهم . وحين تخلى الحسن السبط عن الخلافة لمعاوية ، اعتزل الفريقين جماعةً ولزموا مساجدهم يشتغلون بالعلم والعبادة ، وكانوا قبل ذلك مع علي ، حيثما كان ، وهم أصل المعتزلة ، ويقال إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ، ابنا محمد بن الحنفية . ثم أخذ الثاني يرد على الخوارج في مسألة الإيمان ويقول : الإيمان هو الكلمة والعقد دون الأعمال .

فسمي هو وجماعته مرجئة لتأخيرهم العمل عن الإيمان ، وحدث منهم طائفة تقول : لا يضر مع الإيمان معصية ، وهم مرجئة البدعة¹¹³ .

وكان عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة الجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهدب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومسأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة . . فأول من انخدع بهم الشيعة ، ولكن سرعان ما تراجعوا عن ذلك بمناظرة المعتزلة لهم .

و قد سمع معبد بن خالد الجهي من يتعلل في المعصية بالقدر ، فقام بالرد عليه بنفي كون القدر سالباً للاختبار في أفعال العباد ، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكليف ، فضاقت عبارته وقال : لا قدر والامر أنف . ولما بلغ ذلك ابن عمر تبرأ منه ، فسمى جماعة معبد قدرية ، ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً ، بل تطور عند طائفة منهم إلى

¹¹³ - محمد زاهد الكرثري، تبين كذب المفتري فيما نسب للامام الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010، ص18-29.

أما الأشاعرة والماتريدية الذين ظهروا بعد ذلك ، فالواقع أن تصنيفهما مع هذه المذاهب جار على سبيل التجوز والمشاكلة ؛ إذ سنجد أن عمل كل من الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي كان بمثابة إزاحة الأنقاض أو الركام عن معالم الطريق العريضة الثابتة من قبل ، والتي التقى عليها جمهور العلماء وسواد الأمة الإسلامية بدءاً من عصر النبوة فيما بعد . فما ابتدع أحد منهما في العقيدة الإسلامية رأياً ولا أضاف إليها من عنده جديداً ، بل عاد كل منهما بسواد الأمة التي كادت تضيع بين صراعات أرباب السبل المتفرعة المتفرعة ، إلى الملاذ والمرجع الأول والأخير ، ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله .

أما خلافات كل من هذين الإمامين مع بعضهما ، فسنجد ، أنها خلافات لفظية محصورة ، ليست داخلية في شيء من جوهر العقيدة وبنائها .

تصور عام الكيفية نشأة المذاهب الاعتقادية وتوالدها

على أننا وإن كنا سنقصر حديثنا على المذهبين الرئيسيين الاعتزال والإرجاء ، إلا أن من الضروري أن نتبصر جيداً ، من خلال عرض خارطة موجزة عامة ، كيفية توالد المذاهب الاعتقادية بعضها عن بعض ، والمسار الذي اتخذته كل منها لنفسه ، وكيف بدأت انحرافاتهما عن الصراط العريض ثم إلام انتهت أو تبددت .

وكان خير من تتبع ذلك وعرضه عرضاً جامعاً وجيزاً ، فيما يشبه لوحة تثبت في الذهن كيفية توالد هذه المذاهب عن بعضها ، العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري ، في مقدمته العلمية الهامة على كتاب (تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري) للحافظ ابن عساكر وهو الذي أشرف على طباعته ، وتولى تحقيقه والتعليق عليه ، وها أنا انقل النص الذي يتولى بيان صورة هذا التشابك أو التوالد لتلك المذاهب كما هو ، مع شيء من التلخيص .

فقد قال تحت عنوان لمعة في نشأة الفرق ، ما نصه : " وبعد التحكيم في وقعة صفين

يقولون إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد ، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي.

قال الشهرستاني: "وقد قاتلهم علي بالنهر وان مقاتلة شديدة ، فما انفلت منهم إلا اقل من عشرة ، وما قتل من المسلمين إلا أقل من عشرة ، فانهزم اثنان منهم إلى عُمان ، واثنان إلى كرمان ، واثنان إلى سجستان ، واثنان إلى الجزيرة ، وواحد إلى تل مورون باليمن . وظهرت بدع الخوارج في هذه المواضع" ¹¹¹.

ثانياً المذاهب الاعتقادية

مقدمة

تنقسم المذاهب الاعتقادية التي انخرقت و تفرعت من الخط العريض الذي التقت عليه الأمة الإسلامية في حياة رسول الله ، وعهود الخلافة الراشدة من بعده إلى قسمين :

القسم الأول مذاهب رئيسة نسبياً ؛ أي بالنسبة إلى الفروع التي شات عنها .

القسم الثاني مذاهب فرعية صغيرة تفرعت عن تلك المذاهب الرئيسية ، عندما اختلف أصحابها فيما بينهم على بعض من الفروع والجزئيات .

ونحن هنا لن نتحدث عن شيء من مذاهب القسم الثاني ، فهي كثيرة متنوعة ، أطال عبد القاهر البغدادي في تفصيلها وبيان كيفية تفرعها من مذاهبها الرئية الأولى وأنهاها إلى ما يقارب سبعين فرقة. ¹¹²

وإنما تتناول أهم المذاهب الرئيسية التي كان لها شأن أو تركت أثراً في تاريخ المذاهب الإسلامية والحقيقة أن المذاهب التي تمتاز بهذه الصفة ، يمكن أن تنحصر في كل من مذهبي الاعتزال والإرجاء.

¹¹¹ - المرجع السابق، ص61. عن الممل والنحل للشهرستاني، 1/159.

¹¹² - انظر الفرق بين المرقق للبغدادي.

رابعاً - ثم إنهم يجيزون ألا يوجد إمام للمسلمين اصلاً ، إذا اتفقوا فيما بينهم على ذلك وسارت أمورهم دون حاجة إليه¹⁰⁸.

وقد كانوا يأخذون بظواهر النصوص ، دون أن يعملوا فيها العقل والنظر إطلاقاً ، لذا كان علي ، إذا جادهم لم يحدّثهم عن نصوص كتاب أو سنة ، بل كان يناقشهم بعمل رسول الله ، إذ لا مفرّ لهم من الاعتداد به والخضوع له . وقد نقل الشيخ محمد ابو زهرة عن كتاب نهج البلاغة صوراً من مناقشاته لهم من ذلك قوله يخاطبهم : " فإن أبيتم إلا أن ترعّموا أني أخطأت وضللت ، فلم تُضلون عامة أمة محمد ، وتأخذوهم يخطئي وتكفروهم بذنوبي ؟ سيوفكم على عواتفكم تضعونها مواضع البرء والسقم وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله رجم الزاني المحسن ، ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه الله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزاني غير المحسن ، ثم قسم عليهم من الفياء ، ونكحوا المسلمات ، فأخذهم رسول الله بنوهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ، ولم يخرج اسماءهم من بين أهله " ¹⁰⁹.

فرق الخوارج

ثم إن الخوارج اختلفوا فيما بينهم في جزئيات شتى ، بعد اتفاقهم ، او اتفاق أكثرهم إجمالاً على هذه الأصول الأربعة التي ذكرناها عنهم ، وكبار فرق الخوارج التي نشأت عن اختلافاتهم تلك ، ستة هي¹¹⁰ : الأزارقة ، والنجدات ، والصفرية ، والعجاردة ، والإباضية والشعالبة .

وأقل هذه الفرق غلواً ، الإباضية . وهم أصحاب عبد الله بن إباض ، كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة يكفر كفر نعمة لا كفر ملة أي لا يخرج بها عن الملة الإسلامية ، وكانوا

108 - انظر محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص105 وما بعد.

109 - المذاهب الإسلامية، ص108-109.

110 - البوطي ، المذاهب التوحيدية والفلسفة، ص61.

أهم المعتقدات التي انفردوا بها

عرفت مما سبق أن الخوارج كانوا يعانون من ضيق في التفكير ، وغلظة في الطبع ، وقسوة في معالجة الأمور ، وتعصب لما يرون . ويعود ذلك إلى أن أكثرهم من الأعراب والقبائل الجافية ، لم يتذوقوا طبيعة الشريعة الإسلامية ولم يترسوا بمعرفتها ، فزادهم عصبيتهم بلاء ، وأضافت إلى جهالتهم عناداً وتشبثاً بها .

وقد تمسكوا - من دون سائر المسلمين - بمعتقدات جعلت لهم مذهباً متميزاً نجملها فيما يلي:

اولاً - الخليفة لا تتم له الخلافة إلا بمبايعة تامة صحيحة ، يفوم بها عامة المسلمين لا فريق منهم . فإذا حاد الخليفة بعد ذلك عن الحق أياً كان ، وجب عزله ، فإن لم ينعزل وجب قتله.

ثانياً - جميع الناس في أمر الخلافة سواء ، لا فرق في ذلك بين قرشي وغيره ولا بين عربي وأعجمي ، وقد بايعوا من بينهم عبد الله بن وهب الراسبي ، وهو غير قرشي ، وسموه أمير المؤمنين.

ثالثاً - يكفر المسلم ، في اعتقادهم ، بارتكاب معصية ما ، دون أي تفريق بين معصية وأخرى ، أو صغيرة وكبيرة¹⁰⁷ ، وحتى لو إليها خطأ او بدافع اجتهادي ، كأن اجتهد فاخطأ فهي خطيئة مكفرة ، ولذا كفروا علياً بالتحكيم ، مع أنه دخل فيه مكرهاً ، وقبله اجتهاداً ، فهذا دليل على أنهم يُكفرون المسلم بأي ذنب اقترفه أو خطيئة وقع بها ، لا بارتكاب الكبائر فقط ، كما نقل عنهم.

¹⁰⁷ - الفرق بين الفرق، البغدادي، ص117.

الخوارج

تعود نشأة الخوارج - كما هو معلوم - إلى الحرب المستعرة التي قامت بين علي ومعاوية في موقعة صفين ، فقد دعا معاوية إلى تحكيم القرآن عندما أحس بالهزيمة تحدى به ، فقام في جيش علي من يؤيد هذا التحكيم ، ويضغط على علي أن يقبله .

فلما خضع علي للتحكيم ، وقام حكم من هذا الطرف وحكم من ذاك ، ونجحت الخطة التي كان قد وضعها معاوية للفوز بما يريد عاد أولئك الذين ضيقوا على علي وألجؤهُ إلى قبول التحكيم ، يلومونه ويعنفونه على ما صنع ، وانقلبوا عليه بعد أن كانوا شيعة له ، وانحاز عنه منهم اثنا عشر ألفاً فلحقوا حروراء - وهي قرية من قرى الكوفة - وامروا عليهم شبب بن ربعي التميمي ، فخرج علي ، إليهم ، وقامت بينه وبينهم مناظرات ، وإنما سماوا بالحرورية لاجتماعهم في هذه القرية وانحيازهم إليها ، وهم من أكبر فئات الخوارج عدداً واشدهم ضراوة وتمسكاً بما يرون¹⁰⁵ .

روى المسعودي أن علياً لما قدم الكوفة ، جعلت الحرورية تناديه وهو على المنبر: "جزعت من البلية ، ورضيت بالقضية ، وقبلت الدنيا ، لا حكم إلا الله . فيقول علي: حكم الله انتظر فيكم . فيقولون : (وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخسرين) الزمر آية 65 .

فيقول علي : (فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفك الذين لا يوقنون) الروم، آية 60

ولقد كانت بينهم وبين علي ، حروب لا مجال للحديث عنها ، ثم كان مقتله على يد واحد منهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم¹⁰⁶ .

105 - البوطي مرجع سابق ص58.

106 - البوطي ،مرجع سابق ص59.

ونحن نرى ان موضع النظر والبحث في هذه المسألة قد طوي وزال ، فقد حل محله نظام الانتخابات الذي هو تقليد لدول الغرب ، وحسبك أن تعلم أن علياً كرم الله وجهه ، وهر موضوع هذا البحث وبطل هذه المسألة واصلها ، قد بايع بنفسه أبا بكر ، واستقر الأمر على ذلك.¹⁰⁴

وإذا اعوزك أن تجد ما يثلج له صدرك ، حيال واقع مضي وانقضي ، في الصدر الأول من تاريخ المسلمين ، فاذكر ان هذا الترتيب الذي شاءه الله تعالى في تعاقب الخلفاء الراشدين هو السبيل الوحيد إلى أن تسعد الأمة الإسلامية آنذاك بخلافتهم وإمرتهم جميعاً . فلو كان الترتيب على خلاف ذلك لحرم المسلمون خلافة واحد منهم على أقل تقدير ، أي لو كان سيدنا علي ، هو أول الخلفاء ، لما كان للمسلمين نصب من خلافة أي من الثلاثة الذين كانوا قبله .

أما ما وراء امر الخلافة من المسائل الفقهية القرعية التي اخدت الشيعة فيها باجتهادات خاصة بهم فامر ذلك هين والخطب فيه يسير وإنما المدار في كل اجتهاد بنهض به عالم من علماء المسلمين أياً كان ،

أن يكون اجتهاده معتمداً على مدرك و دليل من كتاب الله أو سنة رسوله ولكن العجيب الذي لا يهضمه عقل ولا تقبله غيره صادقة على الدين الحق ، هو أن نقوم ونقعد ، بعد مرور خمسة عشر قرناً على عمر الخلافة الراشدة ، فنجعل من أحقية علي أو غيره ، حجاب تفرقة بين المسلمين ! إن لكل أن يتحفظ لنفسه بالعقيدة التي اقتنع بها من هذا الأمر ، وهو ماجور إن شاء الله ، ولكن ليس لأحد منهم أياً كان أن يجعل من عقيدته التي انفرد بها عصا تفرقة بين المسلمين ، واتهام لمخالفيه بالخروج عن الملة.

¹⁰⁴ - البيوطي/ مرجع سابق، ص56.

ثانياً - لا بد أن يكون الإمام معصوماً من المعاصي بنوعيتها : الكبائر والصغائر .

ثالثاً- إن علياً ، كرم الله وجهه ، هو الإمام الذي عينه رسول الله للأمة من بعده .

فهذه النقاط الثلاث محل إجماع مهم جميعاً عليها ، على اختلافهم وتفرقهم عن بعضهم بصدد النظر في أمور أخرى.

ثم انهم لما نظروا في أمر الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه تفرقوا إلى المذاهب التالية:

مذهب يرى أن مساق الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه في ولد فاطمة ، بالنص عليهم ، واحداً إثر آخر ، وأصحاب هذا الرأي هم الإمامية ، نسبة إلى مقاتلهم باشرط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان.

ومذهب يرى أن مساقها في ولد فاطمة ، لكن بالاختبار من الشيوخ ، على أن يكون الإمام منهم عالماً زاهداً جواداً شجاعاً . واصحاب هذا الرأي هم الزيدية ، نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن علي بن الحسين.

ولما ناظر الإمامية زيداً في إمامة الشيخين ، ورأه يقول بإمامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه ولم يجعلوه من الأئمة المعتمدين وبذلك سموا رافضة.

ومذهب يرى أن مساق الخلافة بعد علي وابنيه السبطين ، إلى اخيهما محمد بن الحنفية ، ثم إلى ولده . وأصحاب هذا الرأي هم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية .

وقد نشأت منهم طوائف يسمون الغلاة ، تجاوزوا حد العقل والإيمان ، فقالوا بألوهية كثير من هؤلاء الأئمة وقد تبرأ منهم أولئك الأئمة أنفسهم ، وعاقبوهم على ذلك عقاب المرتدين¹⁰³.

¹⁰³ - ابن خلدون، المقدمة، طبعة بولاق، ص96.

(في تصوراتهم) أمراً خاضعاً للنظر والبحث ، لا تتجلى فيه بواعث الاتفاق على يقين واحد فنشأ الاختلاف من جراء ذلك فيما بينهم.

على أن هذا الذي بدأ بدافع ديني كما أقول ، لم يلبث أن غدا فيما بعد ، ذريعة لكل ذي مطمح سياسي ، أو نزعة إلحادية ، أو هوى جانح عن سبيل الحق ، فغدت هذه الفرق بذلك مطايا لأصحاب الأغراض وأولي الانحرافات على اختلافها . وأنت تعلم أن دعاة السوء والزيغ ، لا يستطيعون أن يتسللوا إلى المجتمع الإسلامي المتماسك ، إلا من نوافذ هذه الفرق وأمثالها إذ يتمادى بها الجدل والصراع ، فتنحرف عن الجادة ربما دون أن تنتبه إلى أنها انحرفت عنها ، فتفتح من ذلك ثغرة ، وما هو إلا أن ينحط فيها ويتسلل إليها المتربصون ، من أولي الزيغ ، تجار الزندقة والضلال وإليك بياناً موجزاً باهم هذه الفرق الصغرى التي نشأت عنها "

الشيعة

من المعلوم أن نشأة الفكر الشيعي كانت عند تمام البيعة لسيدنا أبي بكر ، ولكنه لم يظهر مذهباً على صعيد المجتمع الإسلامي إلا في أواخر عهد سيدنا عثمان. أما شأنه فيما بين ذلك فانما كان وجهة نظر قامت يوم السقيفة ، ثم هدأت وطويت باستقرار الأمر لأبي بكر و اجتماع الناس على بيعته ، ولا سيما عندما بايعه سيدنا علي كرم الله وجهه بذاته . وقد كانت بيعته له بعد وفاة فاطمة بها بعشرة أيام ، وقيل بعد وفاة رسول الله بثلاثة أشهر ، وقيل غير ذلك ¹⁰².

ويتلخص مذهبهم الذي ينفقون جميعاً عليه في النقاط التالية :

أولاً - ليست الإمامة من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، بحيث يُعتمد الشخص الذي تختاره من بينها للنهوض بهذا الأمر ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، وليس من شأن النبي إغفاله ولا تفويضه إلى ما تراه الأمة ، بل يجب عليه أن يعين لهم الإمام من بعده.

¹⁰² - محمد سعيد رمضان البوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفة، دار الفكر ،دمشق ،2008،ص54.

والإعجاب الشديد بكثير منها ، وهو منهج استشراقي في دراسة تاريخ الفرق ، لا تحفى اهدافه على عامة المحققين في هذا العصر.

أولاً الفرق السياسية

وقد قلنا إن العامل الرئيسي لنشأة هذه الفرق ، هو الخلافة وما يتعلق بها والجدل الذي ثار حول مسألة الخلافة دور - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله - على المحاور التالية¹⁰¹ :

- أحدها : أيجوز إقامة خليفتين في وقت واحد ، أم لابد أن يكون الخليفة واحد ؟

- ثانيها : هل يتحتم كون الخليفة قرشياً ؟

- ثالثها : هل يجب أن يكون من بيت النبوة ، أي من آل بيت رسول الله ؟

- رابعها : هل الخلافة مستلزمة للعصمة ، فلا ينالها إلا المعصوم الذي لم يرتكب معصية قط ؟

والمهم في هذا الصدد أن نلاحظ أن هذا الجدل ، وإن كان سياسياً في مظهره ، وبالمعنى الذي يفهمه الناس اليوم ، إلا أنه ديني في منشته وأساسه ، وليس كما آل إليه الحال اليوم أن يكون الجدل والخلاف أمر ما دينياً في مظهره سياسياً في بواعثه وأساسه .

إن مما لا ريب فيه أن ظهور هذه الفرق قام على عكس الصورة الى كثيراً ما نشاهد اليوم . فالقناعات الدينية فيها هي الأساس ، والمستلزمات السياسية نتائج وفروع لتلك القناعات الدينية .

فما أهمها أمر الخلافة حينئذ ، وما نهض أصحابها بالنقاش او الجدل حوله ، وما انقسموا من جراء ذلك فرقاً ، إلا تمحيصاً وتحقيقاً لواجب إسلامي في تصور كل منهم ، ولكنه يفى

¹⁰¹ - المذاهب الإسلامية للشيخ ابو زهرة ، ص 34-35

في هذا الكتاب نريد أن نمر بالقسم الأول منها سريعاً . نتوخى منه الحصول على نظرة إجمالية إلى الخلافات التي نشأت حول مسألة الخلافة والحكم في الإسلام ، والفرق التي توالدت من بعضها من جراء ذلك ، والتنبيه إلى أنها غدت بعد حين مرتعاً لأولي الأهواء السياسية والنزعات الدينية ، دون أن تكون أصولها الفكرية الأولى جارية بالحسبان.

حتى إذا بدأنا بالقسم الثاني ، عرضاً فيه لأهم الفرق الاعتقادية التي كانت أصولاً لفروع نشأت عنها وأوضحنا بقدر من التفصيل مظاهر الغلو والانحراف التي انجرف إليه كل مها ، وكيف انفصلت بذلك عن صراط هذه الأمة المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ، والمتجلي فيما كان عليه أصحاب رسول الله طوال حياته معهم ، وطوال عهد الخلافة الراشدة ، انفصال الغصن المنحرف عن جذعه الصاعد المستقيم ، فلا هو مندغم فيه صاعد مستقيم معه ، ولا هو منبت عنه أو منقطع النسب إليه.

ثم نوضع بعد ذلك دور كل من الإمامين أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ، في تحصيل ذلك الجذع الضخم الصاعد المستقيم ، من عبث العابثين وكيد الزنادقة الذين تسللوا يهدفون إلى ذلك الجذع العظيم ، من خلال تلك الفرق وخلافاتها الناشئة فيما بينها ، ليقوضوا الجذع والأساس وليبددوا رؤية العقول والأفكار الإسلامية عنه فلا تبصر أمامها إلا تلك السبل الخلافية المتعرجة ، دون أن تهدي إلى الصراط العريض المنير الذي ترك عليه رسول الله ت أصحابه ، والذي هو المعتمصم الوحيد من مغبة كل يباع وانحراف إلى متاهات السبل المتعرجة ، إلى يوم القيامة.

وبذلك تكون دراستنا لهذه الفرق ، دراسة علمية تأملية ، لكيفية نشأت الفروع الانحرافية عن الصراط العريض الذي كان عليه أصحاب رسول الله ، ابتغاء أن نعتبر فنبتعد عن متاهات تلك الفروع متحصنين بذلك الصراط العريض ، ولا تكون هذه الدراسة سعياً إلى حجب انفسنا عن هذا الصراط البين العظيم ، بشذوذات تلك الفرق ، على نحو ما ينجح إليه المشرفون إذ يظهرون لنا الاهتمام البالغ هذه الفرق و آراءها ، ويتظاهرون بالتأثر

الفصل الرابع علم الكلام وأهم الفرق وأفكارها

يقول رينان " إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين". وفي كتاب "مقدمة ابن خلدون" تعريف يقول عن علم الكلام: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة¹⁰⁰.

وهنا نبدأ بعرض الظروف والنشأة لهذا العلم وفرقه وأفكارها .

أهم الفرق الإسلامية واجتهاداتها

إن الفرق التي ظهرت بعد موت رسول الله ، وبعد مرور عهد الخلافة الراشدة ، تقع في مجموعها إلى قسمين:

- أ - فرق سياسية يعود العامل الرئيسي في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال ، إلى مسألة الخلافة وما قد يتعلق بها.
- ب - فرق اعتقادية يعود العامل الرئيسي في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال ، إلى مسائل تتعلق بأمور الاعتقاد.

¹⁰⁰ - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت الطبعة الرابعة، بلا تاريخ، ص458.

فقد نفت هذه السورة أنواع الكفر الثمانية كما قال الإمام الباجوري : "الله أحد" يستفاد منها نفي التركيب عن ذاته وصفاته - عز وجل - ونفي تعدد الآلهة.

"الله الصمد": الصمد: هو المقصود في الحوائج وهذا نفي للاحتياج فهو لا يحتاج لأي شيء ، بل هو الغني عن كل شيء.

وينفي النقص لأن الله تعالى له الغنى والكمال المطلق.

وقوله : "لم يلد ولم يولد" يستفاد من هذه الآية نفي أن يكون العالم متولد عن الله تعالى تولد المعلول من العلة كما يقول الفلاسفة ، حيث قالوا : أن وجود العالم ملازم لوجود الله ؛ صادر عن الله تعالى بدون إرادة الله تعالى⁹⁹ كما يتحرك الخاتم عند حركة الأصبع . وهذا من الكفر الواضح.

ويستفاد من الآية أيضا نفي أن يكون لله - سبحانه - ولد كما يقول النصارى وغيرهم .

ونفي أن يكون سبحانه متولد من شيء ، بل هو خالق للعالم غني عن كل شيء.

وقوله : "ولم يكن له كفوا أحد" ، نفي للشبيه والنظير وهو كما قال تعالى : "ليس كمثله شيء".

قال الله تعالى : "وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا* ولم يكن له شريك في الملك* ولم يكن له ولياً من الذل وكبره تكبيراً".

⁹⁹ - إشارة لنظرية الفيض التي جاء بها أفلوطين ، وتأثر بها الفارابي.

وأحدية الصفات تنفي شيئين:

الشيء الأول: تنفي اتصاف الله تعالى بصفتين من نوع واحد ، فلا يتصف بقدرتين، بل قدرته واحدة، ولا بعلمين ، بل علمه واحد ، وهكذا جميع الصفات واحدة . والتعدد في المتعلقات لا في نفس الصفة.

مثال: صفة القدرة واحدة ، ولكن متعلقاتها متعددة ، فله قدرة على الخلق ، والإعدام ، والإحياء والإماتة، ونحو ذلك من متعلقات صفة القدرة.

الشيء الثاني: أن أحدية الصفات تنفي أيضاً وجود صفة لغير الله تعالى تشبه شيئاً من صفاته.

وأحدية الأفعال تنفي وجود شريكاً ، أو معاوناً لله تعالى في أفعاله ، وتنفي وجود فاعلاً مستقلاً يفعل كفعل الله تعالى ، فلا يوجد لغير الله تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل للمخلوق بمعنى الكسب ، والاختيار فقط لا بمعنى الخالقية .

أدلة الوجدانية:

سبق ذكر آيتين ، ومن الأدلة العقلية : أنه لو كان هناك أكثر من إله للعالم؛ لفسد العالم ، لأنه سيقع التنازع بينهما ، لأنه لا يقع اتفاق إلا مع احتياج أحدهما للآخر وعدم قدرته على الاستقلال بالأمر وهذا يدل على أنهما غير إلهين .

أما إن قهر أحدهما الآخر ؛ فهو الإله ، والآخر ليس بإله . قال الله تعالى: "لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا"

وقال تعالى في سورة المؤمنون : "وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون " ، وفي سورة الإخلاص قال الله تعالى: "قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد".

ويلزم من نفي ذلك نفي كل افتقار إلى شيء ، فليس الله - عز وجل - محتاجاً للوالد، ولا لولد، ولا الصاحبة ، ولا المعين ، وغير ذلك.

من الأدلة على ذلك:

الدليل على أنه غني عن المخصص: أن من افتقر لشيء فهو حادث ، أما القديم فغني عن كل شيء ، وكل شيء سواه محتاج إليه.

والدليل على أنه ليس بصفة : أنه لو كان صفة لما اتصف بصفات المعاني، لأن صفات المعاني ملازمة للذات الإلهية ملازمة للصفة للموصوف ، ولا يمكن أن تنفصل عن الذات ، وليست هي عين الذات ، ولا منفصلة عن الذات المقدسة ، فالله تعالى ذات متصف بالصفات ، قال الله تعالى : "إن الله لغني عن العالمين" وأجمعت الأمة على أن الله تعالى غني عن كل شيء.

تنبيه: ثبت اطلاق كلمة النفس على الذات ؛ فيصح إطلاقها ولو من غير مشاكلة ، كما قال تعالى في سورة الأنعام : "كتب ربكم على نفسه الرحمة " يعني على ذاته . ووردت بمشاكلة ؛ أي بمقابلة لفظ للفظ كما قال تعالى حكاية عن سيدنا عيسى عليه السلام : "تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك".

الصفة الخامسة:الوحدانية:

قال الله تعالى: "قل هو الله أحد"، وقال تعالى في سورة البقرة: "والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم"، فنثبت لله تعالى صفة الوحدانية. وهي: أحدية الذات ، و الصفات ، والأفعال.

فوحدانية الذات تنفي شيئين:

الشيء الأول : تنفي تركيب ذاته سبحانه من أجزاء فهذا محال.

الشيء الثاني: تنفي أن يكون هناك ذات أخرى قديمة غير ذات مولانا عز وجل.

فأفعال المخلوق كسب ، واختيار فقط، أما أفعال الله تعالى فهي إيجاد وخلق ، فالمخلوق لا يخلق أي شيء . كما قال تعالى : "والله خلقكم وما تعملون " أي خلقكم وخلق أعمالكم .

من الأدلة على مخالفته تعالى للحوادث، قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" ، وقوله تعالى: "ولم يكن له كفوا أحد"

وأجمعت الأمة أن الله تعالى ليس له شبيه ولا ند . ومن العقل ، أن الله تعالى لو أشبه شيئاً من المخلوقات ؛ لكان حادثاً مثلها _ سبحانه وتعالى _ وقد تبين سابقاً استحالة أن يكون حادثاً - عز وجل - .

إذن فكل ما نراه من ذوات المخلوقات، وصفاتها ، وكل ما يمكن أن يخطر بذهن المخلوق فالله بخلاف ذلك .

الصفة الرابعة قيامه بنفسه:

قال الله تعالى : "والله هو الغني الحميد" ، وفي اثبات هذه الصفة نفى شيئين مضادين لها:

الشيء الأول: أن الله تعالى ليس بصفة ، بل هو ذات متصف بالصفات، لأن الصفات إن كانت حادثة فهي مفتقرة إلى ذات تكون محلاً لها . مثاله: قدرة الانسان مفتقرة إلى محل تقوم به وهو ذات الانسان. وأما إن كانت صفة قديمة غير حادثة وهي صفات الله - عز وجل - فلا بد أن تكون ملازمة لذاته تعالى، فالله تعالى ذات وليس بصفة.

تنبيه: لا يجوز أن نقول صفات الله تفتقر لذاته ؛ لأنه لا يصح إطلاق لفظ الإفتقار ويستحيل معناه على الله تعالى ، وصفاته.

كما لا يصح إطلاق لفظ المحل على ذات الله - تعالى .

الشيء الثاني نفى المخصص له: أي أن الله تعالى لا يحتاج إلى فاعل يخصصه بشيء ، لأنه لو احتاج لشيء لكان حادثاً _ سبحانه وتعالى _ فالله تعالى ليس بصفة ؛ ولا يحتاج لمخصص .

أي لا يشبهه _تعالى_ شيء من الحوادث ، فليست ذات المخلوق كذات الله تعالى ، ولا صفاته كصفات الله تعالى ، ولا أفعاله كأفعال الله تعالى .

أمثلة للإيضاح:

المخلوقات التي نشاهدها أو يمكن للذهن أن يتصورها هي: إما أن تكون أجراماً، وهي الأجسام والذرات ، أو أعراضاً تتصف بها هذه الأجرام .

فإذن ، يجب أن نجزم أن الله تعالى ليس بجرم ، ولا عرض ، ومن المحال أن يتصف بأي صفة من صفات المخلوقات .

ونحن نعلم أن وجود المخلوقات مرتبط بأمكنة ، وبأزمنة وجدت فيها ، والله تعالى لا يشبه المخلوقات فإذن ؛ ليس وجوده في مكان لأنه _عز وجل_ هو خالق المكان والزمان ، لأن الزمان والمكان حادث مرتبط بحدوث المخلوقات فليس الله _عز وجل_ في عرش ولا سماء ، ولا أرض بل هو موجود قبل خلق هذه الأمكنة و لا يتغير بعد أن خلقها ولذا فهو منزه عن الحلول في الأمكنة .

والمخلوقات لا تكون إلا في جهة من الجهات الست ، فتكون في جهة فوق ، أو تحت أو يمين ، أو شمال ، أو أمام ، أو خلف ، والله ليس في جهة لأنه لا يشبه المخلوقات .

والمخلوقات تحدث لها أعراض ، وتغيرات ، فهي :إما ساكنة ، أو متحركة ، وممتدة أو محدودة ، والله _عز وجل_ منزه عن التغيرات ، والأعراض ، والحدود ؛لأنه لا يشبه المخلوقات .

وكل من يظن أن الله يتصف بالحلول في مكان ، أو جهة ، أو أن وجوده مرتبط بزمان ؛ فهو بسبب قياسه للخالق _عز وجل_ على المخلوق ،لأنه لم يشاهد المخلوقات إلا في جهات ، وأمكنة ، ولها زمان يبدأ وجودها فيه ؛ فظن أن الله _عز وجل_ يشبه المخلوقات في ذلك ، وغفل عن قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع العليم".

وكذلك أفعاله تعالى لا تشبهها أفعال المخلوقات .

النوع الأول : قدم خاص بالخالق، ويسمى قدم ذاتي ، ومعناه أنه لم يسبق وجوده عدم.

النوع الثاني: قدم خاص بالخلق ، وهو القدم الزمني ، والقدم الاضافي.

فالقدم الزمني: مثل قوله تعالى "والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم" فالعرجون قديم بالزمن.

والقدم الاضافي، كقدم الأب بالنسبة للابن.

ومن الأدلة على قدم الله تعالى: قوله تعالى: "هو الأول"

ومن السنة: حديث "كان الله ولم يكن شيء معه" ، وفي لفظ "كان الله ولم يكن شيء غيره" رواه البخاري. وحديث "أنت الأول فليس قبلك شيء"

وأجمعت الأمة أن الله تعالى قديم بلا ابتداء ، نقل الإجماع على ذلك الحافظ ابن القطان في كتابه الإقناع في مسائل الإجماع، ونقله الإمام الزبيدي في شرح كتاب الإحياء وغيرهما من العلماء.

ومن العقل: أنه لو لم يكن قديماً؛ لكان حادثاً، وقد تبين استحالة ذلك سابقاً.

الصفة الثانية: صفة البقاء:

وهو انتفاء العدم اللاحق لوجود الذات، والصفات ، فهو أول بلا بداية وآخر بلا نهاية.

ومن الأدلة على ذلك ، قوله تعالى : "هو الأول والآخر" وقوله تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه"

وقوله تعالى : "ويبقى وجه ربك" "ومن السنة: "وأنت الآخر فليس بعدك شيء"

وأجمعت الأمة على وصف الله تعالى بالبقاء . وعقلاً: أن من ثبت قدمه استحالة عدمه.

الصفة الثالثة: مخالفته للحوادث:

صفات الله تعالى⁹⁸

من الموضوعات المهمة في الفكر الفلسفي والاسلامي منه على وجه الخصوص ، هو الوقوف عند صفات الخالق تعالى شأنه، واثباتها، كون الخلاف فيها وقع بين فرق من المسلمين مثل المعتزل، والمجسمة، والمعطلة، والمأولة.....

وهنا نود ذكرها

الصفات السلبية:

وهي الصفات التي دلت على نفي ضد معناها مما لا يليق بالله تعالى ، فمعنى السلبية: أي التي تنفي أو تسلب ضدها من المعاني الباطلة المستحيلة.

مثاله: صفة القدم تنفي ضدها ، وهو الحدوث.

- أحكام هذه الصفات:

أولاً : إن الصفات السلبية أصولها خمس صفات، وليس معنى هذا أنها محصورة في هذا العدد ، بل لا حصر لها ، ولكن كل المعاني الباطلة ، كنفي الصاحبة ، والولد ، والمعين ، وما لا نهاية له ؛ كلها ترجع إلى هذه الصفات الخمس .

ثانياً: أنها صفات واجبة لله _تعالى_ قديمة قدم ذات الله تعالى.

والصفات السلبية هي: القدم ، والبقاء، ومخالفة الله _سبحانه_ للحوادث ، وغناه عن الذات والمخصص، وصفة الوجدانية .

الصفة الأولى : صفة القدم :الله - عز وجل - قديم بلا ابتداء في الوجود. أي أن وجوده قديم لم يسبق بعدم . والقدم نوعان :

98 - انظر د. محمد سعيد رمضان البوطي ،كبرى اليقينيات الكونية،

العلماء هم الرواد الأوائل الذين حملوا مشعل التدوين وعبّدوا طريقه، وحددوا منهجه وأسلوبه...

المرحلة الثالثة: عصر ازدهار التدوين، ويمتد هذا العصر من بداية القرن الثالث إلى القرن الخامس وقد حفل هذا العصر بحركة تدوين واسعة شملت معظم فروع المعرفة وتعتبر هذه المرحلة من أكثر المراحل التاريخية ازدهارا في مجال التدوين وما يتعلق به من تقسيم وتبويب.

إلا أننا في الوقت الذي نقدر فيه أهمية الجهد الذي بذله علماء هذه الفترة التاريخية من حيث حسن عرضهم لآراء العلماء السابقين وما بعد هذه الفترة تم الاكتفاء بتلك الآراء، ومحاولة خدمتها عن طريق التدوين والتخريج والتفريع، وإذا كانت هناك من إضافة فلم تكن تتجاوز حدود الشروح والتعليقات والحواشي التي لا تمس الأصول، وإنما تكتفي ببيان ما خفي من تلك الآراء..

ونحن اليوم أمام مشاكل اقتصادية وسياسية وقضائية واجتماعية، فجرّتها التطورات المعاصرة، وأصبحنا نجد أنفسنا غرقى في وسط بحر متلاطم الأمواج، ومن واجب رجال الفكر الإسلامي أن يتجاوزوا مناهجهم التقليدية و أن يقدموا لأمتهم تصورهم الإسلامي عن كل مشكلة من المشاكل المعاصرة، من خلال نظرة فكرية تنطلق من منطلق الإسلام، فتطرح البدائل العلمية الممكنة في المجال القانوني والاقتصادي والاجتماعي لكل ما يتناقض مع روح الإسلام...

ومن هذا المنطلق ستكون البداية لمسيرة حضارية متميزة الأسس أصيلة المنطلق تحقق التناسق والتلاحم بينها وبين تراثها الإسلامي وفكرها الذي يعبر عن قضايا شعوبها وتطلعاتهم الى الافضل الذى يضمن لهم مواكبة عصرهم بمنهج اصيل..

وتكلّم في الاستحسان.

وهكذا استرسل الشافعي في بيان حقائق هذا العلم مبرّبة مفصّلة، وهو بهذا لم يُسبق، أو على التحقيق لم يُعلم إلى الآن أنّ أحداً سبقه، ولا يُغضُّ هذا من مقام من سبقه، فلا يغضُّ هذا من مقام شيخه "مالك"، ولا من مقام شيخ فقهاء القياس "أبي حنيفة"؛ فإنّ التدوين في عصرهما لم يكن تكاملاً مُمّؤه.

ولا نقول: إنّ الشافعي قد أتى بالعلم كاملاً على كلِّ الوجوه؛ بحيث أنه لم يُبق مجهوداً لمن بعده، بل إنّّه جاء من بعده من زاد وتمّى وحرّر مسائل كثيرة في هذا العلم⁹⁷.

المراحل المختلفة للتدوين :

مما ذكرناه سابقاً تبين لنا أن التدوين قد مر بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى: عصر ما قبل التدوين، ويمتد حتى نهاية القرن الأول الهجري، وهذا العصر إذا لم تبدأ فيه حركة التدوين بشكل واسع فإن من المؤكد أن طلائع التدوين الأولى قد بدأت فيه على شكل فردي، كما أن علماء هذا العصر إذا كانوا يرفضون فكرة التدوين في بدايته، فإنهم ابتدأوا يتقبّلون فكرة التدوين، ويشعرون بأهمية التدوين وبخاصة بعد أن تشعبت المعارف وكثرت الروايات وأصبح أسلوب الرواية والحفظ قاصراً عن الإحاطة بآراء السابقين وجهودهم.

المرحلة الثانية: عصر نشأة التدوين، ويمتد هذا العصر من بداية القرن الثاني إلى نهايته، وقد شهد هذا العصر الرواد الأوائل الذين حملوا مشعل التدوين من رجال الفكر الإسلامي، في التفسير والحديث والفقه والأصول، من أمثال الزهري، ومالك بن أنس، وزيد بن علي، والشافعي، وأبي يوسف محمد بن الحسن الشيباني، ونستطيع أن نعتبر هذه الطبقة من

⁹⁷ - أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص 13.

ولقد كان الشافعي جديرًا بأن يكون أوَّل مَنْ يدوِّن ضوابط الاستنباط؛ فقد أُوتيَ علمًا دقيقًا باللسان العربي؛ حتى عُدَّ في صفوف الكبار من علماء اللغة، وأُوتيَ علم الحديث، فتخرَّج على أعظم رجاله، وأحاط بكلِّ أنواع الفقه في عصره، وكان عليمًا باختلاف العلماء من عصر الصحابة إلى عصره، وكان حريصًا أن يعرف أسباب الخلاف، والوجهات المختلفة التي تتَّجه إليها أنظار المختلفين، وبهذا وبغيره توفَّرت له الأداة لأن يستخرج من المادَّة الفقهية التي تلقَّاهَا الموازين التي تُوزن بها آراء السابقين، وتكون أساسًا لاستنباط اللاحقين، يُراعونها فيقارَبون ولا يُباعدون.

فبِعِلْمِ اللسان استطاع أن يستنبط القواعد؛ لاستخراج الأحكام الفقهية من نصوص القرآن والسنة، وبدراسته في مكة التي كان يتوارث فيها علم عبد الله بن عباس الذي سُمِّيَ تُرْجُمَانِ القرآن، عَرَفَ الناسخ والمنسوخ، وباطِّلاعه الواسع على السنة، وتلقَّيه لها من علماءها وموازنتها بالقرآن، استطاع أن يعرف مقام السنة من القرآن، وحالها عند معارضة بعض ظواهرها لظواهر القرآن الكريم، وقد كانت دراسته لفقه الرأي، وللمأثور من آراء الصحابة أساسًا لما وضعه من ضوابط للقياس، وهكذا وضع الشافعي قواعد للاستنباط، ولم تكن في جملتها ابتداءً ابتدعه، ولكنها ملاحظة دقيقة لما كان يسلكه الفقهاء الذين اهتدى بهم من مناهج في استنباطهم لم يدوِّنوها، فهو لم يبتدع مناهج الاستنباط، ولكن له السَّبْقُ في أنه جمع أشتات هذه المناهج التي اختارها، ودوَّنها في علم مترابط الأجزاء⁹⁶.

الخلاصة

"والحقُّ أنَّ الشافعي ربَّت أبوابَ هذا العلم، وجمعَ فصوله، ولم يقتصرْ على مبحث دون مبحث، بل بحثَ في الكتاب، وبحثَ في السنة، وطرقَ إثباتها، ومقامها من القرآن.

وبحثَ الدلالات اللفظية فتكلَّم في العامِّ والخاصِّ، والمشترك والمجمل والمفصل، وبحثَ في الإجماع وحقيقته، وناقشه مناقشة علمية لم يُعرف أن أحداً سبقه بها، وضبط القياس،

⁹⁶ - أبو زهرة، أصول الفقه، ص 10-11.

الشافعي: محمد بن إدريس الفضل في إخراج أول مصنف في علم أصول الفقه؛ حيث رسالته الأصولية مقدمة لكتاب "الأم" الذي ألفه الشافعي في الفقه، وضمَّنه مذهبه الجديد.

تدوين أصول الفقه:

أما تدوين أصول الفقه، فقد اختلف الباحثون في بدء هذا التاريخ، فمنهم من يرى أن الإمام جعفر الصادق هو واضع هذا العلم؛ أي: أول من دَوَّن فيه، ومن قائل يرى أن أول من دَوَّن في أصول الفقه هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، ولكن لم يصل إلينا شيءٌ من كتبه.

والثابت لدى أغلب الباحثين أن أول من صنّف في هذا العلم تصنيفاً مستقلاً، إنما هو عالم قريش الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي اتَّجه إلى تدوين هذا العلم الجليل، فرسم مناهج الاستنباط، ووضَّح معالم هذا العلم.

مؤهلات الشافعي:

لقد وجد الشافعي الثروة الفقهية المتمثلة في أحكام القرآن والسنة، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم، وفتاوى التابعين وأقضيتهم، كما وجد ما تركه أصحاب الاتجاهات المختلفة، والمناظرات التي أُثرت عن فقهاء المدينة، وفقهاء العراق، فخاض غمار ذلك كله، فهده ذلك إلى وضع موازين يتيين بها الخطأ من الصواب في الاستدلال، فكانت تلك الموازين هي أصول الفقه.

"ولا غرابة أن يكون البحث في فروع الفقه وتدوينها متقدماً على تدوين أصول الفقه؛ لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط، ومعرفة الخطأ من الصواب، فهو علم ضابط والمادة هي الفقه، وكذلك الشأن في كل العلوم الضابطة، فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقولون الشعر موزوناً قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض، والناس كانوا يتجادلون، ويفكرون قبل أن يُدوّن "أرسطو" علم المنطق.

فيظهر أثر الاستدلال الفقهي الأصولي في عبارات الرسالة، وهاك طرفاً منها:

"وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عنكم، وأنى يحقّ عليّ الخوفُ على نفسي؛ لاعتماد من قبلي على ما أفتيتم به، وأنّ الناس تبعُ لأهل المدينة؛ إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تحبُّ، وما أعدُّ أحدًا قد يُنسب إليه العلمُ أكره لشواذّ الفُتيا مع أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا بعده في الفُتيا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفتُ أنْ قد عَلِمَتَهَا لكتبتُ بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، سعيد بن المسيّب ونظرائه أشدّ الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم، فحضرهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابنُ شهاب، وربيعة بن أبي عبد الرحمن..... وقولَ ذوي الرأي من أهل المدينة: يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرّقد، وغير كثير ممن هو أسنُّ منه، حتى اضطرّك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه.

من الواضح في هذه الرسالة أنّ الإمام الليث يُناقش الإمام مالكا في مشروعية الأخذ في مدارك الأحكام بعمل أهل المدينة، كما يُناقشه في اختلاف صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد عصر أبي بكر وعمر وعثمان في الفتاوى والأحكام؛ مما يفتح مجالاً لمشروعية الاختلاف في الفتوى في المسائل التي يجوز فيه الاختلاف، وأن التابعين من بعد الصحابة توسّع الخلاف الفقهي على أيديهم توسّعاً لم يكن موجوداً من قبل، ثم نرى بعد ذلك مذهب الإمام مالك على أيدي أتباعه، وهو يعتمد عمل أهل المدينة كأحد مصادر التشريع، الأمر الذي أثار نقاشاً فقهياً بين أهل الأصول منذ بعث الإمام مالك رسالته إلى الإمام الليث، وردّ عليه الإمام الليث في رسالته التي أوردنا هنا طرفاً منها.

وكان الإمام أبو حنيفة أول من اشتهر بمصطلح القياس وتوسّع في استخدامه، ونرى كيف يُحدّد الإمام أبو حنيفة مجال القياس، وهو أنه يكون عند عدم النصّ، وهي قاعدة قال بها الأصوليون فيما بعد عندما ضبطوا القياس وبيّنوا أركانه وشروطه، وقد كان للإمام

وفي عصر التابعين اتَّسعتِ الفتوحات الإسلامية، واتسعتُ تبعاً لها الدولة الإسلامية، ودخل في الإسلام كثيرون، فظهرت الحاجة أكثر وأكثر إلى الاجتهاد والاستنباط لوقائع ومشكلات لم تكن موجودة من قبل؛ مما استدعى تخريج التابعين على فتاوى الصحابة، فضلاً عن الكتاب والسنة، فاتَّسع ميدان التشريع للأحكام الفقهية؛ حيث اجتهد التابعون في استنباط الأحكام، فكانت مجموعة الأحكام الفقهية في طورها الثالث مكوّنة من:

1- مجموعة أحكام القرآن.

2- مجموعة أحكام السنة النبوية.

3- مجموعة أحكام فتاوى الصحابة وأقضيتهم.

4- مجموعة أحكام التابعين وفتاواهم وأقضيتهم.

وبالطبع - مع هذا الرِّخْم العِلْمِي الاجتهادي - قد تمهّدت طرق للاستنباط والتخريج، ولكن الفقه وأصول الفقه قد ظلَّ دون تدوين، إلا - ربّما - التدوين الفردي الذي لم يصل إلينا شيء منه، ولكن الذي بدأ هو تدوين السنة النبوية في عهد "عمر بن عبدالعزيز".

د- عصر الأئمة المجتهدين:

وبعد عصر التابعين وتابعي التابعين جاء عصر الأئمة المجتهدين؛ من أمثال الإمام مالك، والإمام الشافعي، وفي هذا العصر بدأ ظهور مدوّنات في الفقه، ومن أوّل ما دُوّن في هذا العصر فيما وصل إلينا هو "موطأ مالك بن أنس" الذي جمع فيه بين تدوين الحديث، وأقوال الصحابة، وفقه التابعين وأقوالهم، فكان كتاباً جامعاً في حقيقته بين الفقه والحديث، وقد جمعه الإمام مالك؛ بناءً على طلب من الخليفة المنصور.

وفي الرسائل المتبادلة بين العلماء في هذه الفترة يظهر أثر العلم الأصولي بين العلماء، مثلما دار بين الليث بن سعد فقيه مصر الكبير، والإمام مالك بن أنس يُناقشه في بعض المسائل،

عليه وسلم في القرآن، والتوراة، والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهيأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، أدوا إلينا سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم عامًا وخاصًا، وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقلٍ وأمرٍ استدرِك به علمٌ واستنبت به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومن أدركنا ممن يرضى، أو حكى لنا عنه ببلدنا، صاروا إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدٌهم ولم يخالفه غيره، أخذنا بقوله .

ج - عصر التابعين:

ثم جاء عصر التابعين فنهجوا نهج من سبقوهم من الصحابة، وصار بين أيديهم ثلاث مجموعات من الأحكام، هي:

1- أحكام الله تعالى في كتابه.

2- أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنته.

3- أحكام الصحابة وفتاواهم وأقضيتهم، ومن هؤلاء التابعين برز في مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم الأئمة، وهم:

سعيد بن المسيب، عروة بن الزبير، القاسم بن محمد، خارجة بن زيد، أبو بكر بن عبد الرحمن، سليمان بن يسار، عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود.

وفي العراق كان إبراهيم النخعي الذي أخذ علم ابن مسعود رضي الله عنه، وهكذا في كل مصر كان رجال من التابعين ينقلون علم الصحابة، ويجتهدون فيما يجد من فتاوى وأقضية وأحكام.

لقد كان الصحابة "أبرَّ قلوبًا، وأعمقَ عِلْمًا، وأقلَّ تكلفًا؛ لما خصَّهم الله تعالى به من توقُّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العِلْم وسهولة الأخذ، وحُسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحُسن القصد، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة، وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله؛ فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما: قال الله كذا، وقال رسوله كذا، الثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعدُ الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما؛ فقواهم مجتمعة عليهما، هذا إلى ما خصُّوا به من قُرب العهد بنور النبوة، والتلقِّي من المشكاة النبوية".

وعلى هذا كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا ورد عليه حُكْمٌ، نظر في كتاب الله تعالى، فإنَّ وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله تعالى نظر في سنَّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنَّ وجد فيه ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أنَّ رسول الله قضى فيه بقضاء؟ فرجما قام إليه القوم فيقولون له: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنَّة سنَّها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ، قضى به، ومن بعد أبي بكر كان عمر رضي الله عنه يفعل مثلما فعل أبو بكر، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنَّة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإنَّ كان لأبي بكر قضاءً قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ، قضى به.

وكان عمر رضي الله عنه يُوصي عمَّاله بهذا النهج، ويأمرهم أن يجتهدوا رأيهم في كلِّ ما لم يتبيَّن في كتاب الله تعالى، أو سنَّة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهكذا اجتهد الصحابة، ووَضَعُوا مِنْ خِلال اجتهادهم القواعد الأولى لاستنباط الأحكام من مصادرها الشرعية.

ولقد علَّم المجتهدون من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم والأئمَّة المجتهدين - هذا الفضل لهم، يقول الإمام الشافعي: "وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله صلى الله

عهدده وحياً مُنزلاً في كتاب الله تعالى، أو من سنَّته القوليَّة والعملية في فتاواه، وقضاياه التي كان يقضي فيها بوحى من الله تعالى، أو باجتهاده صلى الله عليه وسلم فيما يُعرض عليه من قضايا، وبهذا تكوَّنت المجموعة الأولى من الأحكام الإسلامية من أحكام الله تعالى، وأحكام رسوله صلى الله عليه وسلم، وما أقرَّه النبيُّ صلى الله عليه وسلم من أقضية الصحابة.

على أنَّ عصر النبي صلى الله عليه وسلم أقرَّ الاجتهاد للصحابة رضوان الله عليهم؛ مثلما أقرَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن؛ فقد سأله النبي صلى الله عليه وسلم: (بِمَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ لَكَ قَضَاءٌ؟)، قال معاذ: أفضي بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: أفضي بسنة رسول الله، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله)⁹⁵، فهذا العصر وإن كانت الأحكام فيه هي أحكام الله وأحكام رسوله صلى الله عليه وسلم، إلا أنَّ هذا العصر أقرَّ الاجتهاد فيما ليس فيه نصٌّ من كتاب ولا سنة.

ب - عصر الصحابة:

ثم جاء عصر الصحابة رضي الله عنهم، وبين أيديهم مجموعة الأحكام المثبتة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولكنه حدث في عصرهم من الأقضية والمشكلات ما لم يوجد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فكان لا بد لهم أن يجتهدوا في القضايا والوقائع التي جدت في عصرهم، فأعملوا الرأي، فكانوا يلحقون الشبهة بشبيهه، ويسوون بينهما في الأحكام، فإن لم يجدوا شبيهاً، كانوا يبذلون الجهد؛ لتشريع الحكم المناسب، مُراعين المصلحة الداعية إلى ذلك.

95 - هذا الحديث اختلف في تصحيحه أهل العلم قديماً وحديثاً، ومن ضعفه الإمام ابن حزم من السابقين، والشيخ الألباني من المعاصرين، ومن صحَّحه ابن تيمية، وابن القيم، أخرجه أبو داود.

ومن أهم الأسباب التي ساعدت الإمام الشافعي على تدوين قواعده الأصولية: وضوح رؤيته بالنسبة لاستنباط الأحكام، وقد مكنته تلك الميزة من أن ينطلق في تدوينه للقواعد الأصولية ليكون بذلك أول مدوّن لتلك الأصول، وليكون كتابه "الرسالة" أول تدوين لعلم أصول الفقه.

وهناك روايات تاريخية تؤكد أن التدوين في علم الأصول قد ظهر قبل الشافعي على يد القاضي أبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب 113-182 هـ، وكان أبو يوسف من أشهر أصحاب الإمام أبي حنيفة ومن أوائل من ألف في الفقه الحنفي، وقد تولى أكبر منصب علمي في عصره، إذ ولاه الخليفة العباسي هارون الرشيد منصب قاضي القضاة، لكي يقوم بتنظيم القضاء والإشراف عليه، وقد رويت عن أبي يوسف كتب متعددة، بعضها وصل إلينا واشتهر مثل "الخراج"، وكتب في الاختلاف بين أبي حنيفة ومعاصريه من الفقهاء. وهناك كتب اندثرت وضاعت، ومن تلك الكتب المفقودة كتاب في الأصول إلا أن هذا الكتاب لم يشتهر في عصره، ولم يصل إلينا، والأرجح أن ذلك الكتاب لم يكن كتاب "أصول" بالمفهوم العلمي، ولو كان تدويناً أصولياً على غرار كتاب "الرسالة" للشافعي لانتشر في الأوساط العلمية، وبخاصة وأن مركز أبي يوسف الرسمي يجعل لمؤلفاته مكانة خاصة، ولهذا فإن من المرجح أن يكون هذا الكتاب - إن صحت الرواية عن وجوده - مجرد تدوين لبعض المسائل الفقهية أو لبعض الخواطر الأصولية.

لم يكن علم أصول الفقه معروفاً كعلم متميّز قبل عصر الشافعي، فمن المؤكد أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي 150-204 هـ، هو أول من دوّن في علم الأصول، وقد دوّن كتابه المشهور "الرسالة" ليعبّر به عن منهجه الأصولي في استنباط الأحكام

نشأة علم أصول الفقه:

أ- عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي تُؤخذ عنه الأحكام؛ حيث كانت الأحكام في

وإذا كان المؤرخون يميلون إلى اعتبار كتاب “الموطأ” أول تدوين للفقه، فإن هذا الاعتبار لا ينفى وجود محاولات للتدوين الفقهي محدودة، ظهرت قبل تدوين “الموطأ” كالتدوين للمسائل الفقهية، وكتدوين بعض آراء الصحابة والتابعين، إلا أن تلك المحاولات كانت محدودة الأثر، وربما كانت أقرب للتدوين في السنة من التدوين الفقهي، ولهذا لم تشتهر في الأوساط العلمية كاشتهار كتاب “الموطأ”، وربما لأن واضعيها لم يستطيعوا أن ينشروها في الأوساط العلمية، فظلت خافية، ثم اندثرت مع كثير من الآثار العلمية التي لم يكتب لها الظهور...

علم أصول الفقه

بدأ هذا العلم إذاً وليداً على شكل قواعدٍ مُتناثرة في ثنايا كلام الفقهاء، وبيانهم للأحكام؛ فقد كان الفقيه يذكر الحكم ودليله ووجه الاستدلال به.

أما تدوين أصول الفقه، فقد اختلف الباحثون في بدء هذا التاريخ، والثابت لدى أغلب الباحثين أن أول من صنّف في هذا العلم تصنيفاً مستقلاً، إنما هو عالم قريش الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي اتّجه إلى تدوين هذا العلم الجليل، فرسم مناهج الاستنباط، ووضّح معالم هذا العلم.

وهذا لا يعني أن الفقهاء الذين جاؤوا قبل عصر الشافعي لم تكن لهم قواعد أصولية يلتزمون بها في استنباطهم للأحكام، فمن المؤكد أن لكل فقيه قواعده وأصوله التي تعبر عن منهجه الاجتهادي وتلك الأصول هي التي تميّز المناهج الاجتهادية وتجعلها مختلفة ومتباينة. وأن من يتابع بدقة مناهج علماء الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من الفقهاء فإنه سوف يجد التزام كل منهم بمنهج متميّز عن غيره، ومن السهل علينا أن نحدد معالم تلك المناهج وأصولها وقواعدها، إلا أن تلك الأصول لم تكن مدونة ولم تكن معروفة كعلم مستقل متكامل كما حدث فيما بعد⁹⁴...

⁹⁴ - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص 13.

المأثورة، والفقهاء هو النتاج العملي الذي يمثل الأحكام المستفادة من القرآن الكريم والسنة، ولهذا فإن تدوين السنة يمثل الخطوة الضرورية الأولى للتدوين الفقهي، بل إن التدوين الفقهي في صورته الأولى لم يكن سوى تدوين السنة...

ولو تتبعنا الروايات التاريخية المتعلقة بنشأة التدوين الفقهي لوجدنا أن التدوين الأول للفقهاء كان قاصراً على تدوين مسائل فقهية في العبادات والأموال والإرث والأسرة، وكانت تلك المسائل والأحكام معروفة ومحفوظة منذ عصر الرسول والصحابة، فلما ابتدأت ظاهرة التدوين ابتدأ العلماء بتدوين تلك المسائل لتثبيتها وتعميم الاستفادة منها، ومن أهم تلك الكتب الأولى في الفقه، كتاب "المسائل في الفقه" لمكحول الشامي المتوفى سنة 150 هـ، وكتاب "المسائل في الفقه" للأوزاعي المتوفى سنة 159 هـ، وربما تكون هناك كتب أخرى في المسائل الفقهية منسوبة إلى قائلها، وهذه الكتب قد تكون أقرب إلى كتب الحديث من كتب الفقه، لأن الفقيه يعرض فيها ما يحفظ من الأحاديث وفق ترتيب موضوعي يراعى فيه أن تكون أحكاماً لمسائل فقهية...

أول تدوين في الفقه :

تميل معظم المصادر التاريخية إلى اعتبار كتاب "الموطأ" للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة 179 هـ، أول تدوين في الفقه، فهو كتاب يجمع ما بين الحديث والفقه، فيعرض مؤلفه الأحاديث الواردة في المسألة الفقهية الواحدة، ثم يذكر عمل أهل المدينة وآراء الصحابة والتابعين، ثم يرجع بين تلك الآراء مبيناً الحكم الشرعي الذي يستنبطه من مجموع تلك الأدلة، ولعل الجديد في كتاب "الموطأ" أنه يختلف عن الكتب المدونة في السنة التي سبقته، في تدوينه للحديث بقصد الاستدلال به على الحكم الشرعي، ولهذا أعتبر هذا الكتاب كتاب فقه وحديث معاً، وهذا المنهج الجديد في التدوين الفقهي قد مكن لهذا الكتاب أن يشتهر في الأوساط العلمية في عصره، مما دفع الخليفة الرشيد لأن يعرض على مؤلفه أن يجعل كتاب "الموطأ" قانوناً رسمياً يلزم القضاة بالعمل بمقتضاه، إلا أن الإمام مالك رفض ذلك خشية التضيق على الناس.

ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأبي زرعة الرازي وأبي حاتم الرازي وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي وعثمان بن سعيد الدارمي⁹².

التدقيق والتمحيص

استمرت عملية جمع وتدوين الحديث وتصنيفه وترتيبه حتى نهاية القرن الخامس الهجري، ثم انتقل إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة «نقد الحديث» تصحيحاً وتضعيفاً، ونقد رجاله تجريباً وتعديلاً، وتناول المتن شرحاً وانتخاباً، لما جمعه الأولون من مؤلفات في القرون الخمسة الأولى، فجمعوا شتات الأقوال النقدية حول الحديث المروي عند الأولين من تحليل للمتن وتجريح وتعديل للرواة ووصل وإرسال وانقطاع للسند⁹³. فنتج عن ذلك أن أكثرها من كتب مصطلح الحديث التي رتبوا فيها الحديث وهذبوه وتناولوه بالشروحات.

علم الفقه :

من المؤكد أن حركة التدوين الفقهي بدأت بعد التدوين الرسمي للسنة، إذ لم يكن من الممكن أن يزدهر التدوين الفقهي قبل تدوين السنة، لأن السنة هي الأصل في التدوين، وهي الأساس الذي انبنى عليها الفقه، وقد انطلق التدوين الفقهي في صورته الأولى كنوع من التدوين المنظم للسنة، من حيث تقسيمها موضوعياً إلى أبواب وفصول، وبيان معانيها المستفادة منها، وربط ذلك بالنصوص القرآنية...

ومن الصعب التمييز في القرن الأول الهجري بين رجال الحديث ورجال الفقه، ولم يكن ذلك الفصل قائماً بين العلوم الشرعية بالصورة التي بدت فيما بعد، وإنما نلاحظ ترابطاً وثيقاً بين التفسير والحديث والفقه، فالتفسير المأثور الذي يمثل الصورة الأولى الأكثر أهمية في علم التفسير لا ينفصل عن الحديث والرواية، لاعتماده الكلي على الروايات

⁹² - محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة، مرجع سابق، ص95.

⁹³ - يوسف عبد الرحمن المرعشلي، علم فهرسة الحديث نشأته، تطوره، أشهر ما تون فيه، دار المعرفة،

بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986 م، ص19

المدينة، والأوزاعي في الشام، وسفيان الثوري في الكوفة، وحماد بن سلمة في البصرة ومعمّر بن راشد الصنعاني في اليمن والليث بن سعد في مصر بما تيسّر لهم من أحاديث. وقد صنّف هؤلاء ما جمعه ورثه وبوّه بحسب الأبواب والمواضيع الفقهية، وضمّوا إليها بعض أقوال الصحابة وفتاوى التابعين⁸⁹.

وقد أرّخ جلال الدين السيوطي في ألفيته لبدایات جمع الحديث بأبيات قال فيها⁹⁰:

أول جامع الحديث والأثر	ابن شهاب أمرّ له عمّر
وأول الجامع للأبواب	جماعة في العصر ذو اقتراب
كابن جريج وهشيم مالك	مُعَمَّر وولد المبارك
وأول الجامع باقتصار	على الصحيح فقط البخاري
ومُسلم من بعده، والأول	على الصواب في الصحيح أفضل

انتقل تدوين الحديث إلى طور آخر أكثر تطوُّراً، وازدهر التدوين بازدهار تأليف الكتب في عصر هارون الرشيد⁹¹، وتشعّب وتنوّع، فظهرت منه الموطّات والمصنّفات والمسانيد والسنن والأجزاء والجوامع والمستدركات والمستخرجات. وبلغ التدوين عصره الذهبي بحلول القرن الثالث الهجري الذي ظهر فيه كتب الصحاح، وانتشر فيه الكثير من علماء وحفّاظ الحديث الذين أسّسوا لعلوم الحديث كابن حنبل وإسحاق بن راهويه وابن المديني

⁸⁹ - المرجع السابق، ص 89.

⁹⁰ - محمد آدم الإثيوبي، إسعاف ذوي الوطر بشرح نظم الدرر في علم الأثر، على موقع واي باك مشين، نسخة محفوظة 21 يونيو 2017.

⁹¹ - حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، لجنة التأليف والتعريب والنشر، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2002 م، ص 100

حديثاً ولا أذنت في كتابه»، وعند ذلك قام الخليفة الأموي التقي الورع عمر بن عبد العزيز بأول دعوة رسمية عامة إلى جمع الحديث وتدوينه، وكتب إلى واليه على المدينة "أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم" كتاباً يأمره فيه بكتابة الحديث وجمعه، وقال له فيه: «اكتب إليّ بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإني خشيت دروس العلم وذهابه»، ولم يكتف الخليفة بهذا، وإنما أرسل كتباً أخرى إلى الأمصار الإسلامية يأمرهم فيها أن يتوزع العلماء في المساجد لإحياء السنة، وكان من أوائل من استجاب لنداء الخليفة ابن شهاب الزهري، ويقول عن نفسه : «لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني»⁸⁷. إلا أن رحلة تدوين السنة إذا كانت قد بدأت بشكل رسمي في عهد عمر بن عبد العزيز على رأس القرن الأول الهجري فإن من المؤكد أن هذه الرحلة لم تنته بسهولة ويسر، وإنما اصطدمت بعقبات كثيرة، وكان لابد من ظهور علم جديد سمي بعلم مصطلح الحديث، غايته تمكين رجال الحديث من تدوين السنة بطريقة صحيحة بحيث يتمكن المحدث من تمييز الحديث الصحيح من غيره عن طريق اعتماده على منهج استقرائي في منتهى الدقة يستهدف البحث عن الرواة وتصنيف ما يروى عنهم من أحاديث بحسب درجة عدالتهم...

عني التابعون وتابعيهم بتقوية الحديث مما أصابه من وضع الوضّاعين عن طريق العناية بحفظه وتتبع الأسانيد والبحث في أحوال الرجال، ثم أخذوا يشرّحون الرجال، فيُجرّحون بعضاً، ويُعدّلون بعضاً فاستدعى ذلك منهم أن يلتمسوا الأحاديث وأسانيدها مهما كلفهم ذلك من رحلات شاقة وطويلة⁸⁸.

التصنيف والترتيب

بدأت محاولات جمع وترتيب الحديث في منتصف القرن الثاني الهجري على يد الربيع بن صبيح ثم سعيد بن أبي عروبة، تلاها ما جمعه ابن جريج في مكة، ومالك في موطأه في

87 - مناع القطان، تاريخ التشريع الاسلامي والتشريع الفقهي، مكتبة المعارف ، الرياض، 1996 ص88.

88 - محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة، مرجع سابق، ص39.

أهمية التدوين

للسنة النبوية عند المسلمين أهميتها لدورها التوضيحي أو التقييدي لبعض النصوص القرآنية، فجاء قول النبي محمد أو عمله لبيّنها أو يقيدها أو يخصّصها.

كما كان لتصرفات النبي محمد فيما لم ينزل فيه قرآنًا المرجع للمشرعين، لقوله تعالى (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) النجم. وقوله (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) الحشر، لذا استوجب ذلك العناية بجمع الحديث وتدوينه⁸⁵.

تاريخ التدوين

رأى بعض العلماء أن النهي عن الكتابة كان وقت نزول القرآن، خشية التباس القرآن بالحديث. كما أذن النبي محمد لبعض أصحابه كعبد الله بن عمرو بن العاص وأنس بن مالك وسمرة بن جندب⁸⁶

وقد عمد بعض الصحابة مبكرًا إلى تدوين الحديث وجمعه بعد وفاة النبي محمد، كابن عباس الذي كان يدور على الصحابة ليسألهم، ويكتب ما يحدثونه به من أحاديث سمعها من النبي محمد. بل وأراد عمر بن الخطاب أن يكتب الحديث، فاستشار الصحابة في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، إلا أنه تراجع خشية أن يكبّ الناس عليه، ويتركوا القرآن.

يبدو أن حركة الوضع في الحديث لم تترك الخيار للعلماء في قبول أو رفض فكرة التدوين، وأصبح الاتجاه العام يميل إلى قبول التدوين والتشجيع عليه والمساهمة فيه، ويروى عن أبي شهاب الزهري أنه قال: «لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لا نعرفها ما كتبت

⁸⁵ - محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة، مرجع سابق، ص17.

⁸⁶ - عبد المنعم السيد نجم، تدوين السنة ومنزلتها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - طبعة السنة الحادية

عشر - العدد الثالث - ربيع الأول 1399هـ - ص36

وسلم لبعض الصحابة بالتدوين، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص إذ قال : كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا : تكتب كل شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأوماً بأصبعه إلى فيه وقال : «أكتب فاني لا أقول في ذلك إلا حقاً»⁸³.

ومن أشهر الصحف المكتوبة في عهد رسول الله (الصحيفة الصادقة) التي كتبها عبد الله بن عمر ابن العاص، وقد ذكر أهل السير أنها احتوت على ألف حديث⁸⁴.

ويمكننا من خلال الجمع بين النصوص الواردة في النهي والإباحة أن نستنتج أن النهي لم يكن مقصوداً لذاته، وأنه إنما كان خاصاً حيث يخشى منه على القرآن، فلما أصبحت الخشية غير واردة لإمكان الفصل بين القرآن والسنة، واشتتار الصحابة بكتابة القرآن أو كتابة السنة لم يعد حكم النهي قائماً، ولهذا فقد اتجهت الأنظار نحو التدوين.

مرت عملية تدوين الحديث بمراحل عدة بدأت فعلياً مع القرن الثاني للهجرة حيث بدأت الخطوات الأولى لتدوين الحديث بكتابه بعد أن كان مقصوراً على المشافهة. تطوّر الأمر مع مرور الوقت، وانتقل من مرحلة الجمع البحت إلى مرحلة التصنيف والترتيب تارة بحسب المواضيع الفقهية وأخرى بترتيب الأحاديث بحسب الراوي وإن اختلفت موضوعاتها. ثم مع مرور الزمان، تشعبت أنواع كتب الحديث بين موطآت ومصنفات ومسانيد وسنن وجوامع ومستدركات ومستخرجات.

توقفت عملية التدوين الفعلي للحديث بحلول القرن الخامس الهجري، ثم انتقل علماء الحديث النبوي إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة نقد الحديث من حيث السند والمتن ليؤسسوا بذلك علم مصطلح الحديث.

⁸³ - رواه الامام أحمد في مسنده.

⁸⁴ - مناع القطان، تاريخ التشريع الاسلامي والتشريع الفقهي، مكتبة المعارف ، الرياض، 1996، ص107-

الأحكام فقد رويت عنهم روايات مختلفة تتعلق بمعاني القرآن وبيان مفرداته وأحكامه وحكمه، وقد اشتهر عدد من الصحابة بتفسير القرآن، من أمثال عبد الله بن عباس، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، وعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود...

وكان علماء الصحابة والتابعون يعتمدون في البداية على الحفظ والرواية، إلا أن الاعتماد على هذا المنهج، إذا كان ممكناً في المرحلة الأولى، فإنه من الصعب الاعتماد عليه فيما بعد، وبخاصة بعد أن تفرق الصحابة في الأمصار الإسلامية، وازدهرت الحركة العلمية، وتعددت المدارس في كل من المدينة ومكة والكوفة، وأصبح التدوين ضرورة ملحة لضبط الروايات المأثورة، حفظاً لها، وضبطاً لمدلولاتها، وبخاصة بعد ظهور حركة الوضع في الحديث التي استهدفت نسبة روايات مكذوبة إلى الرسول وصحابته، بهدف تضليل المسلمين، وتعميق جذور الفتنة في المجتمع الإسلامي الوليد.

علم الحديث

هو تدوين وتسجيل ما ورد عن النبي محمد من قول أو فعل أو تقرير، والتي أولها المسلمون اهتماماً بالغاً كونها المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي⁸¹.

لم تدون السنة النبوية في عصر مبكر، وكان الاتجاه العام بين الصحابة يميل إلى كراهية تدوين السنة، بالرغم من شعورهم بضرورة التدوين وخشيتهم على السنة من الضياع، وكان السبب الوحيد الذي يحول دون تدوينهم للسنة ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه⁸².

التدوين بحد ذاته ليس ممنوعاً، وأن المنع لا يفيد العموم، فقد سمح الرسول صلى الله عليه

⁸¹ - محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع

الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996 م، ص 17

⁸² - مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي والتشريع الفقهي، مكتبة المعارف، الرياض، 1996، ص 104.

الإسلامي، وظهرت المدونات الفقهية الكبيرة المعدة عن فقه أئمة الفقه الذين اشتهروا بأرائهم الفقهية وقواعدهم الأصولية....

بدء حركة التدوين في العلوم الإسلامية، لما كان القرآن الكريم قد كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جمع بشكله النهائي في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان فإن البداية الأولى للتدوين الفردي قد اتجهت إلى تدوين الروايات المنقولة عن الرسول الكريم ، ثم تدوين الآراء المأثورة المروية عن صحابته، فيما يتعلق بتفسير القرآن وبيان الأحكام، وهذه البداية هي نقطة الانطلاق لرحلة التدوين التي نشطت خلال القرن الثاني والثالث الهجري بشكل كبير...

فكرة التدوين :

لم تكن فكرة التدوين في العصر النبوي شائعة لورود أحاديث ” عن الرسول ﷺ ينهى عن تدوين غير القرآن خشية أن يختلط ذلك بالقرآن، ولهذا فقد كان جمهور الصحابة يرفض التدوين ماعدا من سمح لهم الرسول بذلك.

واشتهروا بتدوين السنة فيما بعد...

وكانت الغاية من ذلك النهي توجيه الاهتمام كله إلى القرآن، ومتابعة آياته حفظاً في الصدور وتطبيقاً عملياً لها. وقد أدى ذلك إلى الاحتفاظ بالآيات القرآنية بعيدة عن أية شبهة فيما يتعلق بشوئها، مما دفع الخليفة أبا بكر إلى أن يأمر زيد بن ثابت - بعد مقتل عدد من حفاظ القرآن في موقعة اليمامة - بجمع القرآن، نظراً لأنه كان من كتّاب الوحي، ومن الصحابة المشهورين بالدقة والضبط في النقل والجمع، ويبدو أن زيد بن ثابت تردد قليلاً في أن يفعل ما لم يفعله الرسول الكريم إلا أن أبا بكر استطاع أن يراجع حتى شرح الله صدره، وعندئذ شرع في جمع القرآن.

ولما كان الصحابة ليسوا في درجة واحدة من حيث القدرة على الفهم والحفظ والإحاطة بكل ما يتعلق بتفسير الآيات القرآنية من حيث معرفتهم بالمفردات اللغوية ومدلولاتها على

ويمكننا تعريف التفسير بأنه العلم الذي يبحث عن المعاني القرآنية المحتملة التي تدل عليها الألفاظ ويستعين المفسر بأدوات التفسير اللغوية التي تمكنه من معرفة تلك المعاني .

ومهمة التفسير هو بيان معاني المفردات بحسب الدلالة اللغوية، والتأويل أعم وأشمل، ويعتمد على قوة الملاحظة ودقة الإشارة واستلهاام المعاني الخفية.

وأول علم للتفسير، هو التفسير المأثور الذي يعتمد على الرواية، وينقل المفسر ما قاله الصحابة والتابعون من أقوال في تفسير الآية. ومن أهم كتب التفسير المأثور هو تفسير الطبري جامع البيان في أحكام القرآن⁸⁰ المعروف الذي يعتبر من أمهات كتب التفسير.

ثم تكاثرت كتب التفسير وتعددت أساليب المفسرين، وكل مفسر حاول أن يركز على جانب اختصاصه مما يراه هو الأهم في نظره، فهناك التفسير الفقهي، مثل تفسير القرطبي، وتفسير الرازي للإمام الرازي، وتفسير ابن كثير، وتفسير البحر المحيط، وهناك عشرات التفاسير المختلفة التي اشتهرت في مكتبة التفسير والدراسات القرآنية ...

ولم يعد التفسير مقتصرًا على التفسير المأثور وإنما تعداه إلى التفسير بالرأي، الذي وضع العلماء له مقاييس لكي لا يتحكم المفسر في النص الذي يريد تفسيره .

ومن أهم هذه الكتب : تفسير "الكشاف" للإمام الزخشي، ويعتبر من كتب التفسير الذي كان يحاول فيه المفسر الدفاع عن آراء المعتزلة فيه.

وبدأت حركة التدوين للعلوم الإسلامية تزدهر في الأوساط العلمية في مختلف العلوم، ابتداء من القرن الثاني الهجري، الذي شهد بداية عصر التدوين، ثم ازدهر التدوين بشكل كبير في القرن الثالث وما بعد ذلك ...

سوف أتكلم عن نشأة حركة التدوين في القرن الثاني في علوم الحديث أولاً، ثم ازدهرت بعد ذلك في نهاية هذا القرن وبداية القرن الثالث إلى نهاية القرن الخامس، في الفقه

⁸⁰ - انظر عبد الرحمن الأنصاري، المرجع السابق، ص 18 وما بعد.

لنصوصه، وتعريفاً بأسباب نزول الآيات، والأحرف التي نزل بها القرآن والرسم العثماني للمصحف، والإعجاز القرآني والنسخ في القرآن، والقصة القرآنية، وكيفية نزول القرآن والمكي والمدني، ويسمى هذا العلم بعلم القرآن⁷⁸.

ومن أبرز الذين صنفوا في هذا العلم في القرن الثالث الهجري علي بن المديني شيخ البخاري الذي كتب في أسباب النزول.

ومن أبرز الكتب التي اشتهرت في علوم القرآن كتاب "البرهان في علوم القرآن" للإمام الزركشي الذي يعتبر من أهم كتب علوم القرآن، وقد أكد على أهميته الإمام السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، ولا يمكن لباحث في علوم القرآن أن يستغني عن أهم كتابين في هذا العلم "البرهان" للزركشي، و"الإتقان" للسيوطي.

علم التفسير:

ويراد به العلم الذي يتحدث عن ما في القرآن، من حيث النزول والدلالات اللغوية لهذا النص القرآني، من حيث العموم والخصوص والمطلق والمقيد وعن المعاني المستفادة من النص القرآني من حيث الأحكام والتوجيهات والعبر والقصص .

اصطلاحاً : بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن الكريم ومفهوماتها.

فقد عرفه بعض العلماء كما نقل ذلك السيوطي في كتابه الإتقان بأنه : علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها⁷⁹ .

78 - عبد الرحمن الأنصاري، المرشد الوجيز إلى علوم القرآن العزيز، دار النداء، اسطنبول، 2016، ص15.

79 - الامام السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2، ص461.

الفصل الثالث

تدوين العلوم الاسلامية

اهتم علماء الإسلام بموضوع العلم وخصصوا له فصلاً مستقلاً في بداية كتبهم، تعريفاً به، وبياناً لمعناه، وتأكيداً لمكانة العلم والعلماء، لتوجيه الاهتمام لأهمية العلم في نهضة المجتمعات.

فما يدرك بالعقل أشرف مما يدرك بالسمع، وما هو أكثر نفعاً للإنسان أشرف مما هو أقل نفعاً، وما كان محله أسمى كان أشرف من غيره في الصنائع والعلوم.

و العلوم التي نشأت في تاريخ الإسلام ودونها المسلمون هي العلوم التي ارتبطت بالقرآن الكريم، وهي:

علوم القرآن

علم التفسير

علم الحديث

علم الفقه

علم أصول الفقه

علوم القرآن:

وسميت بعلوم القرآن، وتشمل كل ما يتعلق بالقرآن الكريم نزولاً عن طريق الوحي وجمعاً

و بينا أيضا أن التصوف يدرس أربعة مواضيع أساسية، وهي: المجاهدات، والكرامات، والشطحات الصوفية، والتجليات الغيبية. كما أثبتنا أن للتصوف مصادر داخلية إسلامية ومصادر خارجية أجنبية.

كما ارتأينا أن الصوفية يلتجئون على المستوى المنهجي إلى لغة العرفان والذوق واستخدام الحدس واستعمال الباطن وتأويل الباطن إلى الظاهر. ويعتبر التصوف بذلك كتابة نظرية وممارسة عملية روحية واصطلاحا صوفيا. والتصوف في الحقيقة ما هو إلا جواب عن المشكلات الذاتية والموضوعية.

وما أشد حاجتنا اليوم إلى تصوف معاصر يساير الحداثة والتقدم العلمي والتقني والفني! تصوف ينخرط في المجتمع عن طريق تقديم مقاربات أخلاقية ونفسية وروحية لمعالجة كل المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي المعاصر، ولاسيما أن أزمنا المعاصرة هي أزمة ضمير وأخلاق وتردي القيم الأصيلة والنحطاط الإنسان.

فهذه الشطحات كثيرة في متون العرفانيين أمثال: جلال الدين الرومي والسهروردي وابن عربي وأبي يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن سبعين...

6. تقويم التصوف:

نشأ خلاف كبير حول قيمة التصوف في المجتمع العربي الإسلامي، فهناك من يدافع عنه ويعتبره فعلاً إيجابياً، وهناك من ينظر إليه نظرة سلبية ومن هؤلاء: الدكتور محمد عابد الجابري الذي اعتبر الفكر الصوفي العرفاني فكراً خرافياً أسطورياً وسلوكاً تواكبياً، فالحقيقة عند الصوفية "ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تركزها الأسطورة"⁷⁷.

ولكن هناك من يشيد بالفكر الصوفي ويعتبره مسلكاً للنجاة والخروج من أزمت الحياة المعاصرة، لأن مشكلاتنا مشكلات أخلاقية وأزمات روحية، كما أن الكثير من الطرق الصوفية قامت بدور هام في ميدان الجهاد وطرد المستعمر وحماية ثغور الوطن، وساهمت في خدمة المجتمع عن طريق الإنفاق والإحسان. زد على ذلك أن التصوف أصبح اليوم علاجاً سيكولوجياً، لأنه يحرر الإنسان من شرنقة أمراضه العضوية والنفسية ويخرجه من عزلته الاجتماعية ويداويه من القلق والكآبة والوحدة والاعترا ب الذات والمكاني.

خاتمة:

ويتبين لنا - مما سبق ذكره - أن التصوف في دلالاته اللغوية الاشتقاقية مرتبط بالتصوف، بينما في حملاته الاصطلاحية عبارة عن تجربة روحية يمارسها إنسان متصوف يعتمد على الذوق والكشف والمجاهدة الروحانية بعد التخلص من براثن الجسد وأدرا نه البدنية والابتعاد عن ملذات الحياة ونبد شهوات الدنيا الزائلة.

وقد رأينا كذلك أن التصوف مر بأربعة مراحل كبرى، وهي: مرحلة الزهد، ومرحلة التصوف السني، ومرحلة التصوف الفلسفي، ومرحلة المذاهب والطرق الصوفية.

77 - عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 390.

ويذهب ابن خلدون في كتابه "المقدمة" إلى أن المتصوفة المتأخرين قد تأثروا بالشيعة الغلاة والفكر الباطني المنحرف، يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملاؤوا الصحف منه مثل: الهروي في كتابه "المقامات" وله غيره وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"⁷⁵.

وتحليل نظرية الحلول ومحبة الله ولبس الصوف على العقيدة المسيحية، بينما تحيل فكرة الفناء على النرفانا البوذية، وتشير أفكار ذي النون المصري إلى تصورات أفلوطين، وتختلط أفكار ابن عربي بأفكار الشيعة الباطنية والهرمسية الشرقية.

وقد دفعت الشطحات التي كان ينطق بها المتصوفة كثيرا من المستشرقين ليربطوا التصوف الإسلامي بمؤثرات خارجية هندوسية وبوذية وزرادشتية مثل شطحات أبي يزيد البسطامي الذي قال: "رفعي - الله - مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد: إن خلقي يجبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنايتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رأيي خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك". ومن ذلك أيضا قوله: "أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت إلى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الأحذية وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطيء في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة. فلم أزل أطيء إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة أحدية، ثم وصفت أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها... فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة"⁷⁶.

75 - ابن خلدون: المقدمة، ص: 473.

76 - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص: 28.

الحسية وتتجاوز نطاق الحس والعقل إلى ماهو غيبي وجداني وذوقي. ومن ثم، فاللغة قاصرة في ترجمة التجربة الصوفية، لذلك يلتجئ المتصوفة إلى مصطلحات رمزية لها سياقات خاصة، وهذه المصطلحات كثيرة يصعب حصرها استقيت من مجالات عدة، ومن هنا يمكن الحديث عن اللفظ المشترك داخل الحقل الصوفي. ومن هذه العلوم التي تهلت منها الكتابة أو الممارسة الصوفية نذكر: علوم الشريعة، وعلوم العقيدة، والآداب، وعلوم اللغة، والفلسفة، وعلوم الآلة فضلا عن القرآن والسنة وعلم الحروف والكيمياء...

ومن مشاكل الاصطلاح الصوفي التعدد في الألفاظ والتعدد في المعاني والاختلاف بين الصوفية في معنى مفهوم ما، وهذا راجع لاختلاف التجربة الصوفية من تجربة إلى أخرى⁷³.

5. مصادر التصوف:

يمكن الحديث عن نوعين من المصادر التي كانت وراء نشوء التصوف الإسلامي: مصادر داخلية تتمثل في القرآن الكريم والسنة والظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تمر منها الأمة الإسلامية، والمصادر الخارجية التي تتمثل في الفكر الغنوصي والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والتشيع والفكر الباطني والتيارات الهندية والفارسية والمسيحية واليهودية. فإذا كان الزهد والتصوف الإسلامي السني لهما جذور داخلية بدون شك، فإن التصوف الفلسفي كما عند الحلاج وأبي يزيد البسطامي وابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والسهروردي على الرغم من طابعه السني والشرعي في الكثير من النصوص و المواقف فإن له جذورا خارجية، نظرا لتأثره بالفكر الهرمسي كما يقول الدكتور عابد الجابري في كتابه "بنية العقل العربي": "وإنما ذكرنا الإسماعيلية هنا لأنه عنهم كان ابن العربي يأخذ مواد عرفانيته، ومن نفس النبع الذي عرفوا منه كان يستسقي الهرمسية."⁷⁴

73 - انظر محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة نداكوم للصحافة والطباعة، الطبعة الأولى، 2000م، ص: 210.

74 - الدكتور عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

للكثرة، وعابن الرأي عين المرئي والمشاهد عين المشهود. ولهم في ذلك كلام كثير وشطحات بعيدة المدى⁷².

وهناك نظريات صوفية أخرى كنظرية الإشراق عند السهروردي نتطرق لها.

د- التصوف المذهب أو الطريقي

بعد أن كان التصوف سلوكا فرديا انتقل ليكون مسلكا جماعيا، وسيكون للمريد العارف قطبا يهديه ويرشده، لأنه من الصعب أن يتعلم المريد في غياب الشيخ والقطب أو يسافر بعيدا في حضرته الصوفية وتعرجه الذوقي دون مرافق يساعده على تحمل مشقة السفر أو الحج. ومن هنا، ظهرت طرق ومذاهب صوفية كثيرة تنسب إلى شيخ بعينه أو قطب بارز له أتباع كثيرون يتبعون مسلكه في المعرفة اللدنية، وبعد ذلك، ينتقل مشعل الوراثة الصوفية أو سبحة الولاية من شيخ إلى آخر بعد الإجازة والتوصية.

وقد انتشرت في العالم الإسلامي كثير من الطرائق الصوفية قديما وحديثا واقتربت بالزوايا والروابط والمساجد، فهناك الطريقة الأحمدية التي تنسب إلى أحمد البدوي وانتشرت في مصر إبان الظاهر بيبرس، وهناك طريقة صوفية أخرى تنسب إلى أبي العباس أحمد بن عمر المرسي من مرسية بالأندلس، وهي بدورها انتشرت بمصر. كما توجد عدة طرائق صوفية مشهورة كالطريقة التيجانية والطريقة الشاذلية والطريقة العلوية والطريقة القادرية والطريقة الجيلانية والطريقة العيسوية والطريقة الناصرية والطريقة الحراقية...

4. أبعاد التصوف المنهجية:

إذا كان الفقهاء يعتمدون على ظاهر النص وعلماء الكلام يستندون إلى الجدل الافتراضي والفلاسفة يعتمدون على العقل والمنطق أو البرهان الاستدلالي، فإن المتصوفة يعتمدون على الذوق والحس والوجدان والقلب. أي إن لغتهم لغة باطنية تنفي الوساطة وترفض

72 - أحمد أمين: مرجع سابق، ص: 163.

بوحدة الوجود ، و لكنهم سرعان ما يعودون فيحيطون على أرض الواقع ليثبتوا الخلق و المخلوق و الخالق و يفصلوا بينهما⁷¹. و لعلّ هذا ما حدث لابن عربي.

خلاصة القول : إن وحدة الوجود مذهب فلسفي ثم صوفي يقوم على توحيد الله و العالم ، و أنصار هذا المذهب يزعمون أن كل شيء هو الله . و قد دخل مفهوم الوحدة للتصوف الإسلامي بعد انفتاح المسلمين على الشعوب المخالفة لهم ، و بعد اشتغالهم بترجمة ” علوم الأوائل ” التي كانت تتضمن إلى جانب الفلسفة اليونانية شيئاً من التصوّف الفلسفي .

و قد تعرض أنصار مذهب وحدة الوجود النقد كبير من طرف خصومهم ، لأن مذهب الوحدة يخالف العقيدة الإسلامية و غير أن بعض المتصوّفة يفسرون وحدة الوجود بوحدة الشهود التي تعنى ، كما قدمنا ، شهود صفات الخالق في مخلوقاته .

و قد عبرت الكثير من قصائد المتصوفة و كتاباتهم عن هذه الوحدة التي أساء فهمها جمع كبير من العلماء .

وإذا انتقلنا إلى الحلاج فهو صاحب نظرية الحلول التي قوامها أن الله جل جلاله قد حل في روح الإنسان، فأصبحت ذاتا واحدة متحدة على غرار الفكرة النصرانية المسيحية التي تؤمن بامتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة الناسوتية، أي إن اللاهوت حل في الناسوت فاختلطا كما اختلط الماء بالخمرة، و قد قال الحلاج: "أنا الله، وما في الجبة إلا الله". وهذا الاعتراف الظاهري هو الذي أودى بحياته ليصلب أمام الناس باعتباره شهيد التأويل والتصريح.

ويرى أحمد أمين أن وحدة الوجود ظهرت في القرن السادس والسابع الهجريين مع ابن الفارض وابن عربي كرد فعل على الفكرة الأثينية التي تقسم الوجود إلى واجب الوجود وهو الله و ممكن الوجود وهو العالم.. وبالتالي، ف "ليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواه، وأن العبد إنما يشهد السوي مادام محجوبان فإذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا

71 - المرجع السابق، ص237.

فما أراد قوله ابن الفارض في قصيدته " ما بين معترك الأحداق و المهج " التي نقلنا منها هذه الأبيات هو أن الأشياء كلها " صادرة من الحق جل جلاله , و ليست هي الحق ذاته , و من ثمة فهي مظهر بل مرآة لصفاته السنّية و أسمائه القدسيّة⁶⁹. فالله باعتباره الجمال الكل المطلق، موجود في كل جميل: من نغم و طعم و رائحة و صورة . . . ، إنه في كل " معنى لطيف رائق بهج " لأنّه جميل و خير أسمى .

و أما ابن عربي الذي اشتهر بالقول بوحدة الوجود , فمن المرجح أنّه قال بها في مرحلة ما من حياته ، لأننا نجد له الكثير من العبارات التي تدل على أنه كان يرى بالوحدة ، مثل عباراته التي يتحدث فيها عن الإله بأن " الكل له , بل هو عين الكل " , " الكل لله و بالله , بل هو الله " , " فهو الكون كله " , " كل شيء "70 .

لكن من المحتمل أنه تراجع عن " القول بالوحدة بدليل فحوى الأبيات التالية :

وجدت وجوداً لم أجد ثانياً له

و شاهدتُ ذاك الحق في كلّ صنعة

و طالب غير الله في الأرض كلها

كطالب ماء من سراب ببيعة

فهذه الأبيات تبريء ابن عربي من القول بالوحدة . لأن ما يفهم منها أن الوجود الذاتي الحقيقي إنّما هو وجود الله وحده . و أما وجود ما عداه من الموجودات فبإيجاد الله إياها .

و الجدير بالذكر هنا أن ما يحدث لبعض المتصوفة فيجعلهم يقعون في القول بالوحدة هو ذوبان صور الموجودات الظليّة أو التبعية من أحاسيسهم , فتتحول الأغيار عندهم إلى أخيلة و أطياف ، فيستسلمون لهذا الحال و يعبرون عنه , و ينسبون بسبب ذلك إلى القول

69 - المرجع السابق، ص241.

70 - آرثر سعدبيف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، ص، 325.

و الحق أن الإسلام لا يتفق مع مذهب وحدة الوجود ، لأن في هذه العقيدة انتقالاً من التوحيد في عبارته " لا إله إلا الله " إلى عقيدة التصوّف الفلسفي التي تعني " لا موجود في الحقيقة إلا الله " .

و سياق كل عقيدة منهما ، كما يشير علي سامي الشار، ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ، و هذا ما أدى إلى اشتعال نزاع بين بعض الصوفية و الفقهاء و المتكلمين⁶⁶.

غير أن الكثير من أهل التصوّف يفسرون وحدة الوجود بوحدة الشهود التي تعني شهود صفات الخالق في مكوناته و مخلوقاته⁶⁷ . أي أن الصوفي يغيب عن العالم فلا يشهد إلا الله سبحانه⁶⁸ .

كما هو الحال مع الفارض في قصيدته الشهيرة كان يقول بوحدة الشهود:

تراه إن غاب عني كل جارحة

في كل معنى لطيف رائق بهج

في نعمة العود و الناي الرحيم إذا

تألّفا بين ألحان من الهزج

و في مسارح غزلان الخمائل ، في

برد الأصائل و الإصباح في البلج

وفي مساقط أنداء الغمام ، على

بساط نور ، من الأزهار منتسج

66 - على سامي التشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف ، ط : 9 ، ص 10 .

67 - عمر عبد الله كامل ، مرجع سابق ، ص ، 236 .

68 - المرجع السابق ، ص ، 251 .

ويقول كذلك :

عقد الخلائقُ في الاله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة، ومنها الصحيح والفاسد ، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة ؟ صحيح أن الشرائع المنزلة بالوحي على الرسل واحدة ، لكن بعضها حُرِّف ، وأيضاً هناك عقائد بشرية!

وقد كان أثر ابن عربي على من جاء بعده من الصوفية عموماً عظيماً ، وكانت له مدرسة في التصوف ، من أبرز تلاميذه فيها صدر الدين القونوي المتوفي سنة 672 هـ ، والذي أصبحت له بعد ابن عربي مكانة بارزة في طريقة شيخه المعروفة بـ " الأكبرية " وهو قائل أيضاً كأستاذه بوحدة الوجود.

وعني ابن تيمية بالرد عليه كما رد على مذهب شيخه والقونوي هو أستاذ عفيف الدين التلمساني الشاعر والصوفي المتفلسف .

وحدة الوجود مذهب فلسفي قديم ، فكر فيه الفلاسفة قبل المتصوفة . فأول فلاسفة اليونان الأقدمين و هو أكرزوفنس كان من القائلين به⁶⁴.. أخذت بها أيضاً البراهمية و الرواقية و الأفلاطونية الجديدة و الصوفية⁶⁵.

وقد دخلت في التصوف الإسلامي عن طريق دخول مفاهيم الشعوب القديمة و شعائرها و نظرتها للوجود , خاصة بعد إنشاء بيت الحكمة و إقبال المسلمين على ترجمة الفلسفة اليونانية التي اشتملت أيضاً على التصوف الفلسفي. و ممن اشتهر من متصوفة الإسلام بالقول بمذهب وحدة الوجود ابن عربي.

⁶⁴ - على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، منشأ المعارف - الاسكندرية ، ط : 1 ، ص ،

. 36 - 64 .

⁶⁵ - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، ط : 1 ، ص ، 569 .

يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره اليه" ⁶³ ،
ظهر الانسان الكامل الذي هو عند ابن عربي عين جلاء مرآة العالم ، ويفرق ابن عربي في
الانسان الكامل بين ناحيتين : الأولى خاصة به باعتباره انسانا حادثا . والآخرى خاصة به
باعتباره أزليا أبديا ، ولذلك يصف ابن عربي الانسان الكامل قائلا : و هو الانسان
الحادث الأزلي ، والنشء الدائم الأبدي . ويقصد به النبي الكريم عليه الصلاة والسلام ،
وهذا طرف من الرمزية والغموض عند ابن عربي.

ويرى ابن عربي أن قيام العالم بالإنسان الكامل ، ولا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا
الانسان الكامل . والانسان الكامل أو الحقيقة الحمديّة بتعبير آخر هي مصدر جميع
الشرائع والنبوت ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (الذين هم الأولياء من
الصوفية) . وواضح هنا أنه متأثر بفكره الحلاج عن قدم النور الحمدي ، ولا نعرف أحدا
تحدث فيها في التصوف قبل الحلاج ، كما أنه متأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من
المصادر الفلسفية التي وقف عليها .

ويذهب ابن عربي بعد ذلك إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان
الكامل أو الحقيقة الحمديّة ، إذ مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد وهو الحقيقة الحمديّة ،
فالدين كله واحد ، وهو لله . والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلي
من مجاله . وان شئت قلت : العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد الى جميع الصور على
أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله ويقول ابن عربي في أبيات له معبرا عن نظريته هذه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحب	إذا لم يكن ديني الى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني و إيماني

⁶³ - المرجع السابق ، ص 203.

وابن عربي كما سبق أن ذكرنا هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود Pantheism في التصوف الاسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً ، وهو يقول معبراً عن مذهبه هذا باختصار : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »⁵⁹.

ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بـ " التجلي الالهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصي عدده من الصور " ⁶⁰ .

واستمع إلى ابن عربي قائلًا : " ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها " ⁶¹.

ويبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفسر الحديث القدسي : " كنتُ كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني « بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي فظهر في الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكنز الخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في اطلاقها وتجردها بل في تقييدها وتعيينها⁶².

فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، اذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، واذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق .

ولابن عربي نظرية في الانسان الكامل ، أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه في وحدة الوجود ، فالانسان الكامل عند ابن عربي هو الكون الجامع ، فلما شاء الله أن «

⁵⁹ - المرجع السابق، ص201.

⁶⁰ - المرجع السابق، ص201.

⁶¹ - المرجع السابق، ص202.

⁶² - فصوص الحكم، ص48، في المرجع السابق، ص202.

من الاندلس والمغرب إلى المشرق على يد ابن عربي ، وابن سبعين ، اللذين استقر بهما المطاف في المشرق حيث نشرنا تعاليم هذا النوع من التصوف .

وحدة الوجود عند ابن عربي

ابن عربي هو أبو بكر محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الطائفي الحاتمي ، ولد في مرسية (Murcia) في جنوب شرق الأندلس سنة 560 هـ ، في بيت جاه وثروة وعلم . وقد انتقل في الثامنة من عمره إلى إشبيلية مع أهله حيث بدأ طلب العلم ودرس القرآن والحديث والفقه في قرطبة على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي المعروف ابن حزم الظاهري.

وقد التقى بفيلسوف قرطبة المعروف ابن رشد ، وحينما بلغ الثلاثين من عمره ارتحل إلى بلدان كثيرة في الأندلس والمغرب ، وأخذ عن مشايخ صوفيتها وأبرزهم أبو مدين الغوث التلمساني ، وتردد بين الحجاز واليمن والشام والعراق ودخل مصر فترة ، واستقر به المقام في دمشق سنة 620 هـ إلى أن توفي بها سنة 638 حيث يوجد ضريحه إلى الآن.

كان ابن عربي من عظماء مفكري الإسلام ، وقد تأثر به بعض مفكري أوروبا مثل دانتي⁵⁸ ، وتأثر به جميع الصوفية الذين جاءوا بعده في الشرق والغرب على السواء . ويذكر عنه أنه ألف خمسمائة مصنف في التصوف ذكر منها بروكلمان في " تاريخ الأدب العربي " ، أكثر من مائتين ، ومعظمها مخطوط ، وأشهر كتبه " الفتوحات المكية " وهو موسوعة ضخمة في التصوف ، و فصوص الحكم ، الذي نشره مع تعليقات مستفيضة المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي ، و"ترجمان الأشواق" وأسلوب ابن عربي في كتابته عموماً رمزي شديد الخفاء.

وقد عُرف ابن عربي لعلو مكانته بـ " الشيخ الأكبر " ، وعرفه بعض المدرسين في أوروبا مثل ريمون لل.

⁵⁸ - المرجع السابق، ص198.

ومن أهم النظريات الصوفية وحدة الوجود لابن عربي الأندلسي، ومفادها أن الحب يفنى في محبوه ويحبه بكل قلبه حتى لا يرى شيئاً في الوجود غيره، كما أن هذه النظرية الصوفية ترفض نظرة الفلاسفة في رؤيتهم الأنطولوجية عندما يقسمون الوجود قسمين: الله والعالم الموجود، أي إن هناك ثنائية وجودية: واجب الوجود وممكن الوجود، ويترجم هذا أن الواحد تصدر عنه الكثرة، أي كثرة المخلوقات والمصنوعات، بينما ابن عربي يرى أن هذه الكثرة لا ترى إلا على مستوى الظاهر، ولكن على مستوى الباطن هناك وحدة وجودية تنصهر فيها المخلوقات مع الخالق الأزلي. أي إن هناك وجوداً واحداً .

تصوف (وحدة الوجود) هو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم . إن الوجود الحقيقي هو وجود واحد و هو وجود الله ، أمّا وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل ، فالخلق بهذا الاعتبار شح⁵⁵ .. والقول بوحدة الوجود يؤدي إلى ضرورة القول بقدم المخلوقات ، إذ إن وجود الله لا بد أن يكون مساوياً في الوقت ذاته لوجودها⁵⁶

على أن من أصحاب وحدة الوجود ، كابن عربي ، من يفسح المجال القول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويعني في ذلك إلى الحد الذي يجعله لا يثبت الا وجود الله فقط وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم ابن سبعين .

ولم يظهر مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة pantheism في التصوف الاسلام الا بمجيء الصوفي الأندلسي المتفلسف محيي الدين بن عربي المتوفي سنة 628 هـ⁵⁷، وقد كانت لهذا المذهب في الاندلس مميزات سبقته ظهوره ، وقد انتقل تصوف وحدة الوجود

55 - أشرف حافظ ، مفهوم الألوهية ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع ، ط : 1 ، ص ، 104.

56 - عمر عبد الله كامل ، التصوف بين الإفراط والتفريط ، دار ابن حزم ، ط : 1 ، ص ، 236.

57 - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979،

المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب الكندي، وانتفع بهذا الكتاب ابن سينا وشرحه فنسبه خطأ لأرسطو⁵¹.

ومن أهم الأفكار التي كان يقول بها أفلوطين وهو صاحب المدرسة الأفلوطينية الحديثة بمصر ذات المنابع اليونانية والغنوصية والهرمسية والزرادشتية واليهودية والبوذية والمسيحية نجد نظرية الفيض وانبثاق النور والتجلي وغير ذلك... يقول أفلوطين: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجعا إليها، خارجا من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا"⁵².

ويعرف لذي النون كرامات خارقة وله كلام طويل في المقامات والأحوال ويقال إنه وضع فكرتها⁵³. أي إن المرید أو السالك أو العارف الفقير عند ذي النون المصري لابد أن يمر بمجموعة من الأحوال والمقامات في سفره الروحاني وتعالجه الصوفي لكي يصل إلى الحقيقة الربانية العرفانية القائمة على التجلي وانبثاق النور الرباني والانكشاف الإلهي. ويسمى الذي يعبر هذه المراحل بالسالك وعملية السلوك تسمى سفرا أو حجا، وسميت المراحل بالمقامات والصفات الموهوبة أحوالا. وقد جعلها الطوسي في كتابه "اللمع" سبعا، كل مقام يسلم لمقام آخر بشكل متتابع، وهذه المقامات هي: مقام التوبة، ومقام الورع، ومقام الزهد، ومقام الفقر، ومقام الصبر، ومقام التوكل، ومقام الرضى⁵⁴.

أما الأحوال فمنها: التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعین. وبالتالي، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب.

51 - أحمد أمين: نفسه، ص: 156.

52 - أحمد أمين: نفسه، ص: 156.

53 - أحمد أمين: نفسه، ص: 159.

54 - أحمد أمين: نفسه، ص: 159.

هذا يقول أحمد أمين: "ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية، وجدنا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من كل هذا.

فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الإسكندر. وكانت لها مدرسة في حران وهي التي تسمت بالصائبة. وقد ترجموا كتباً يونانية كثيرة إلى السريانية ثم إلى العربية. كما كانت هناك فلسفة هندية وفارسية، وإن كانت فلسفتهم أقل انتشاراً من الفلسفة اليونانية.

كل هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف بعد عصره الأول⁴⁹.

ومن أهم النظريات في التصوف الفلسفي نظرية الفناء في الله وهي نظرية أبي يزيد البسطامي الفارسي وتحيل على فكرة الاتصال بالله والتفكير فيه، وهذه الفكرة معروفة في الديانة البوذية باسم نرقانا⁵⁰.

وقوام هذه النظرية التي انتشرت بين الفلاسفة المتصوفين أن الفناء يتخذ مظهرين: الأول بتغيير أخلاقي تبعد فيه الروح عن أدران الجسد والابتعاد عن الشهوات ولذات الحياة، والمظهر الثاني ينصرف الفكر فيها عن كل الموجودات إلى التفكير في خالقها وموجدتها والاتصال به عرفانا. ومن ثم، فالمظهر الأول نفساني والثاني عقلائي. ويصف السري السقطي من وصل به الأمر إلى حالة الفناء بقوله: "إنه لو ضرب بسيف على وجهه لما شعر به."

وإذا انتقلنا إلى تصور ذي النون المصري فقد تأثر بأفكار أفلوطين صاحب كتاب "التسوعات" أو "الربوبية" الذي نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن

49 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص: 150-151.

50 - أحمد أمين: نفسه، ص: 155.

القرن الثاني الهجري، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200هـ ، وابن سليمان الداراني المتوفى سنة 215 هـ.

وسري السقطي (253هـ) صاحب فكرة الحقائق الإلهية والتوحيد، والجنيد المتوفى سنة 297هـ الذي يعد أول من صاغ المعاني الصوفية وكتب في شرحها، والغزالي في القرن الخامس الهجري الذي حاول التوفيق بين الشرع والتصوف وقام بعقد الصلة بين الخطاب الفقهي الذي كان يحارب المتصوفة والخطاب العرفاني الذي كان يؤمن بالباطن. وقد تجلّى هذا التوفيق واضحا في كتابيه: "المنقذ من الضلال"، وكتابه: "إحياء في علوم الدين".

ومن أهم قواعد التصوف السني التي يرتكز إليها احترام مبادئ القرآن والسنة والإجماع، وتطبيق شعائر الدين والسعي في الدنيا بحثا عن الرزق وتمجيد العمل والشغل، لأنه زاد الدنيا والآخرة، علاوة على احترام خصوصيات الشرع في تأويل الظاهر والباطن وعدم إظهار ذلك لعامة الناس. كما يبتعد هذا النوع من التصوف عن الشطحات الصوفية والكرامات الخارقة التي تخالف الشرع الرباني. ويعلي المتصوفة السنيون من قيمة الأنبياء بالمقارنة مع الأولياء والشيوخ والأقطاب.

وفي الأخير، يأخذ التصوف السني مبادئه وتعاليمه ومجاهداته الذوقية من المصادر الداخلية للفكر الإسلامي أي من القرآن والسنة.

ج- مرحلة التصوف الفلسفي

لم يظهر التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري إبان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس مع العرب المسلمين (الفرس والهنود والروم...)، وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني، وانتشار المدارس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية، فساعد كل هذا في تلقح التصوف الإسلامي بملامح خارجية أبعدهت عن الصواب وجعلته فكرا منحرفا متأثرا بالأفكار الأجنبية الضالة كالغنوصية والمهرمسية وأفكار الشيعة. وفي

أحبك حين: حب الهوى

وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى

فشغل بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له

فكشفتك لي الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي

ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وإذا كان الحسن البصري معروفاً بنزعة الخوف حتى قال معاصروه: "إنه كان دائماً كأنه عائد من جنازة"⁴⁷ ، فإن ربيعة العدوية معروفة بنزعة الحب. فلم تكره ربيعة أحد لكي تصفي قلبها من الحقد والكراهية على السواء. وقالت شعراً كثيراً في الحب الرباني منه هذان البيتان:

إني جعلتك في الفؤاد محدي وأبجت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجلوس مؤانس وحييب قلبي في الفؤاد أنيسي

وقد روى القشيري في رسالته أن ربيعة العدوية قالت في مناجاتها: "إلهي تحرق بالنار قلبي يحبك؟"، فهتف بها هاتف يقول: "ما كنا نفعول هذا، فلا تظني بنا ظن السوء"⁴⁸.

ومن أهم المتصوفة السنيين الآخرين الذين استحضروا الشرع الرباني في تجاربهم العرفانية نذكر: إبراهيم بن الأدهم وداود الطائي والفضيل بن عياض وشقيق البلخي وكلهم توفوا في

47 - أحمد أمين: نفسه، ص: 150.

48 - أحمد أمين: نفسه، ص: 154.

ب- مرحلة التصوف السني

يقصد بالتصوف السني ذلك التصوف الذي كان يمارسه مجموعة من الزهاد السنين والذين كانوا يحترمون قواعد الشرع الإسلامي من قرآن وسنة وإجماع، وهم أهل وجدان وكشف عن صدق وإخلاص يبتعدون قدر الإمكان عن الشطحات الغريبة والهلوسات الخارقة والقصص والكرامات الخيالية البعيدة عن نطاق الحس والعقل والغيب.

ولم يظهر التصوف السني في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار الرخاء والغنى والجاه في البيئة الإسلامية التي كثر فيه التمدين العمراني والحضاري، وشيدت فيها القصور والبساتين، وانتشر اللهو والمجون وكثر الطرب وازدهر شعر الخلاعة، فاختلط الناس بالحياة وأقبلوا على متع الدنيا وزينتها الزائفة. فظهر كثير من العلماء والأتقياء الذين يخافون الله ويطمعون في رحمته وغفرانه وتوبته النصوحة، فتركوا الدنيا وانعزلوا عن الناس والسلطين وابتعدوا عن إغراءات الدنيا ومباهجها الفاتنة فاختاروا الخلوة الربانية وتمثلوا طريق الشرع الرباني وساروا على نهج الهدي النبوي وجعلوه مسلكا لهم في التعبد والمحاسبة والعبادة والاعتكاف.

ومن أهم كتاب التجربة الصوفية وجامع نصوصها في هذه المرحلة نستحضر القشيري في رسالته و فريد العطار في "تذكرة الألباب" والطوسي في كتابه "اللمع"... ويبقى الحارث المحاسبي هو العميد الأول للتصوف السني حسب محمد عابد الجابري، لكونه لم ينحرف في عملية التأويل ولم يغال فيها كما فعل المتصوفة السنين، زد على ذلك أنه وقف صامدا في وجه التشيع الباطني⁴⁶.

ومن أهم المتصوفة السنين الذين يذكرهم التاريخ نلفي: المحاسبي والقشيري والحسن البصري والغزالي والجنيد وابن المبارك وعبد القادر الجيلاني وأحمد البدوي وأحمد الرفاعي وربيعة العدوية التي تقول في الحب الإلهي:

46 - عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص:282.

ويمكن القول بأن التصوف عبارة عن رحلة روحانية أو سفر معراجي له بداية ونهاية ووسط، فالبداية هي التطهير والهروب من الدنيا الزائفة، والوسط هي الخلوة والرياضة الروحية والمجاهدة الصوفية، أما النهاية فهي اللقاء والوصول اللدني.

3. مراحل التصوف الإسلامي:

أ- مرحلة الزهد:

ظهر الزهد مع بداية الدعوة الإسلامية في القرن الهجري الأول، وكان هذا السلوك يقوم على دعامتين أساسيتين، وهما: الزهادة في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة الواهمة، والإقبال على الآخرة الباقية الخالدة. والدعامة الثانية تتمثل في حب الله بدون واسطة بشرية.

وهناك العديد من نصوص القرآن والحديث النبوي التي كانت تحث على الزهد والتقشف في الحياة والاستعداد للموت وترك الدنيا، لأنها دار غرور وزينة وخداع وخيلاء. يقول تعالى: "ألهمكم التكاثر حتى زرتم المقابر"، ويقول أيضا: "والمال والبنون زينة الحياة الدنيا"، ويقول أيضا: "واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض."

ومن الآيات الدالة على الحب الإلهي ما قاله تعالى: "والذين آمنوا أشد حبا لله"، وفي الحديث النبوي الشريف: "نعم العبد صهيب! لو لم يخف الله لم يعصه"، "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه."

ومن أهم الزهاد في القرن الأول الهجري الخلفاء الراشدون الأربعة رضوان الله عليهم الذين كانوا يقتدون بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فضلا عن الصحابة العدول والتابعين وخاصة أبا ذر الغفاري وسلمان الفارسي وصهيب وأبا الدرداء ورجال الصفة وغيرهم...

التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل، وترك الغرض والاختيار"، وقال الكرخي: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"، وقال الجنيد: "أن تكون مع الله بلا علاقة"، وقال ذو النون المصري: "أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء"⁴³.

2. مواضيع التصوف:

تنحصر مواضيع التصوف حسب ابن خلدون في أربعة أغراض أساسية:

1- المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجب ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره،

2- الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل: الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورهم عن موجودها وتكوها،

3- التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات،

4- ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمفكر ومحسن ومتأول"⁴⁴.

ويعني هذا أن التصوف يبني على أربعة مقومات جوهرية، وهي: المجاهدات، والتجليات الغيبية، والكرامات، والشطحات. وقد دافع ابن خلدون عن أصحاب المجاهدات والتجليات الغيبية والكرامات الخاصة بالمتصوفة والأولياء الصالحين وميزها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء، كما اعتبر صاحب الشطحات معذورا، لأنه يكون في حالة سكر وانتشاء ذوق لا يعي ما يقوله أو ما يردده من أقوال أو ألفاظ أو مرويات"⁴⁵.

43 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص: 152-153.

44 - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 474.

45 - نفس المصدر، ص: 474-475.

وهذا يبين لنا مدة ارتباط التصوف بالصوف، وهذا هو نفس رأي ابن خلدون الذي قال: "قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب على لبس الصوف"⁴⁰.

وذهب بعض المستشرقين كـ (نكلسون، جيوم ونولدكه) إلى أن التُساك المسلمين الذين أخذوا لفظ المتصوفة اسماً لهم إنما لبسوا الصوف محاكاة لرهبان المسيحيين.

وأول صوفي استحق لقب "صوفي" هو أبو هاشم فقد توفي سنة 105هـ، فقد كان يعرف بأبي هاشم الصوفي وكان ذلك في القرن الثاني الهجري، بيد أن المستشرق ماسينيون يعتبر عبدك الصوفي أول من لقب بلفظ صوفي وقد توفي في 210 هـ.

ب- اصطلاحاً:

التصوف اصطلاحاً رحلة روحانية تعتمد على التحلية والخلوة.

ويلاحظ أيضاً أن التصوف ليس فرقة مستقلة كما يقول أحمد أمين، بل هو عبارة عن نزعة من النزعات الوجدانية ورغبة روحانية من مجموعة من الميولات الإنسانية تجاه حدث أو فعل أو شيء ما. ومن ثم، يمكن الحديث عن معتزلي صوفي وأشعري صوفي وفقهه صوفي ونصراني صوفي ومسيحي صوفي⁴¹.

ويعرف ابن خلدون التصوف بقوله هو: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"⁴².

ومن هنا، فالتصوف عرفان وجداني وشوق ذوقي ومجاهدة ربانية تقوم على الزهد في الحياة وترك الدنيا الواهمة. ويعرف رويم البغدادي التصوف بقوله: "التصوف مبني على خصال:

40 - ابن خلدون: نفس المصدر، ص:467.

41 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969، ص:149.

42 - ابن خلدون: نفسه، ص:467.

تصوف كي يقال له أمين وما يعني التصوف والأمانة

ولم يرد الإله به ولكن أراد به الطريق إلى الخيانة

ويبدو لنا أن ربط التصوف بالصوف ربط مقبول يستسيغه العقل والمنطق وتقبله القرائن التاريخية واللغوية، فحتى الرهبان النصرانيون الصوفيون كانوا يلبسون الصوف في أديرتهم وكنائسهم، وقد تأثر بهم الشيعة وأهل الباطن في لباسهم ذلك إلى يومنا هذا وخاصة شيعة العراق وشيعة إيران وشيعة لبنان.

وهناك من قال بأن التصوف يرتبط أشد الارتباط بالصفاء، فالمتصوفة ليس لهم من شغل سوى تصفية قلوبهم من أدران الجسد وشهوات الحياة قصد تحقيق الصفو الروحاني، ولكن كلمة الصفاء أو الصفو تنسب إلى "صفوي" وليس إلى "صوفي".

وعلى أي حال، لقد اشتقت كلمة "التصوف" من الصوف وهي أقرب دلالة اشتقاقية يقبلها العقل والمنطق. ويقول أحمد أمين في كتابه "ظهر الإسلام": "وقد اختلف الناس في نسبة الكلمة هل هي من الصفة، أو من الصفاء، أو من صوفيا وهي باليونانية بمعنى الحكمة. أو من الصوف ونحن نرجح أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف اخشيشاناً وزهادة، كما نرجح أنها كانت ترتكن في أول أمرها على أساس إسلامي"³⁸.

والدليل على ارتباط التصوف بالصوف قصة محمد بن واسع مع قتيبة بن مسلم الباهلي عامل خراسان، فقد دخل محمد على قتيبة وعليه مدرعة صوف خشنة وربما بالية فقال له قتيبة: " ما يدعوك على لباس هذه؟ فسكت لم يجر جواباً، فقال له قتيبة فيما يشبه الغضب: أكلمك فلا تجيبني؟ فأجاب محمد في خشوع وهدوء: أكره أن أقول زهداً فأزكي نفسي، أو أقول فقراً فأشكو ربي"³⁹.

38 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969، ص: 150.

39 - ابن عبد ربه: العقد الفريد، الجزء 6، ص: 225- 226.

(صلى الله عليه وسلم): "أكل خشنا ولبس خشنا، لبس الصوف واحتذى الخصوف". بيد أن هذا ليس دليلاً قاطعاً على ارتباط التصوف بحياة النبي (صلى الله عليه وسلم) وتقشفه في الحياة وزهد صحابته، لأن الرسول (ص) كان يلبس الصوف وغير الصوف، وكان يدعو كذلك إلى الإقبال على الحياة والتزين بكل ما يحقق الجمال للإنسان ويريجه نفسانياً وعضوياً ويوفر له السعادة الدنيوية والأخروية، ويحث الناس كذلك على التمتع بالدنيا والتلذذ بمباهجها والتنعم بنعمها ولكن بدون إسراف ولا تبذير ولا خيلاء، وهذا الحكم ينطبق على حياة صحابته العدول على حد سواء.

وقيل: إن كلمة التصوف تشير إلى أهل الصفة من الفقراء الزهاد المهاجرين الذين كانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، وكانوا يقلون تارة ويكثر تارة أخرى، فمن استغنى منهم ترك المسجد وذهب لحال سبيله ليكدي في الحياة، ومن لم يجد التزم بالصفة حتى تتحسن أحواله المادية.

والذين يربطون التصوف بأهل الصفة فإنهم يقرنون التصوف بالمهاجرين الأنصار، فهذا رأي غير صحيح لا منطقياً ولا واقعياً ولا لغوياً، لأن المنسوب إلى الصفة في علم الصرف "صفي" وليس "صوفي".

وهناك من يقرن التصوف بلبس الصوف الذي كان علامة أيقونية بصرية تحيل على الممارسة العرفانية والتزهد في الحياة والتقشف في الدنيا والاعتكاف على العبادة والصلاة والدعاء.

وكثير من الصحابة كانوا يلبسون الصوف، فالحسن البصري يقول: "أدرت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف"، والبديون هم الذين شاركوا مع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في معركة بدر. ولكن ليس الصوف دائماً يدل على التقوى والصلاح في الثقافة العربية الإسلامية، فقد كان الكثير من الناس يلبسون الصوف ليقال لهم بأنهم أتقياء ورعون، ولكنهم في الجوهر لا علاقة لهم بذلك. ويورد ابن عبد ربه صاحب "العقد الفريد" بيتين قالهما الشاعر محمود الوراق في هؤلاء المتصوفة:

إذا، ما هو التصوف لغة واصطلاحاً؟ وما هي المواضيع التي يتمحور حولها التصوف الإسلامي؟ وما مراحل هذا التصوف؟ وما هي مصادره الداخلية والخارجية؟ وما هي أبعاده المنهجية؟ هذه هي الأسئلة التي سوف نحاول الإجابة عنها في دراستنا.

1. مفهومه: الصوفية فئة من المتعبدين، واحدهم الصوفي³⁶. وقال ابن خلدون في كتابه (المقدمة): "قال القشيري رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف.³⁷"

وتحليل الدلالات الاشتقاقية لكلمة التصوف على صوفيا، والصوفة، وأهل الصفة، والصوف، والصفاء أو الصفو.

فكلمة صوفيا الدالة على الحكمة مستبعدة في هذا النطاق المعجمي، لأن كلمة صوفيا التي تحيل على العقل والمنطق تتناقض مع العرفان الروحاني والذوق الوجداني، كما أن التصوف بعيد عن كل اشتغال حسي وعقلي وذهني وأميل إلى الحدس العرفاني والتجربة الباطنية.

وهناك من يربط التصوف بصوفة كابن الجوزي، إذ كان هناك قوم من الجاهلية انقطعوا إلى العبادة والطواف حول الكعبة، ويعود نسبهم إلى الغوث بن مر الذي كان يعرف باسم صوفة أطلقته أمه عليه، لأنها لم يكن يعيش لها أولاد، فنذرت لئن رزقت بولد لتجعلن برأسه صوفة وتقبه للكعبة فولدت الغوث، وعرف باسم صوفة وظلت الصفة عالقة بأولاده من بعده. وهذا الرأي فيه تكلف وتمحل وتصنع، ولا يمكن الأخذ به دليلاً على اشتقاق التصوف من الصوفة.

وهناك من ربط التسمية بزهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وورع أصحابه رضوان الله عليهم، إذ كان النبي يلبس الصوف كما ورد في قول أنس فيما رواه ابن ماجه أن الرسول

³⁶ - انظر: المنجد في اللغة والأعلام، دار الشرق، بيروت، لبنان، الطبعة 38، سنة 2000م، ص: 441.

³⁷ - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 467-468.

الفصل الثاني

التصوف الإسلامي ومراحله

تمهيد:

يعد مبحث التصوف من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي إلى جانب علم الكلام والفلسفة. وقد أثار التصوف الإسلامي جدلاً كبيراً بين المستشرقين والباحثين العرب والمسلمين حول مفهومه ومواضيعه ومصطلحاته ومصادره وأبعاده المنهجية والمرجعية.

" وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شُعب الفلسفة الإسلامية، خصوصاً في العهد الأخير الذي عني به المستشرقون بدراسة التصوف"³⁵.

ويرتكز التصوف الإسلامي على ثلاث مكونات أساسية وهي: الكتابة الصوفية، والممارسة الروحية، والاصطلاح الصوفي.

فبعد أن هيمنت المادة على الإنسان المعاصر وانحطت القيم الأخلاقية في هذا العالم المنحط وانتشرت الأهواء والنحل والصراعات الإيديولوجية حول السلطة وتهافت الناس حول المكاسب الدنيوية بشكل غريب، لم يجد الإنسان اليوم أمامه من حل سوى اللجوء إلى التصوف والدخول في الممارسة العرفانية قصد الحصول على السعادة الوجدانية والراحة النفسية والاستمتاع بالصفاء النوراني.

³⁵ - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد في الفلسفة، ص26-27

مادية، والقوة القدسية عند ابن سينا توجد فقط عند الأنبياء، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

والنفس الإنسانية عند ابن رشد تتعلق بالجسد كتعلق الصورة بالهيولى أي أنها علاقة عرضية تنتهي بفناء الجسد. ويرفض ابن رشد مذهب ابن سينا في بقاء النفوس المتكثرة ويقول إنها لا تبقى إلا باعتبارها كمالاً لجسدها. ورأي ابن رشد في النفس مزيج أفلاطوني أرسطي، فالعقل الهولاني عقل أزلي، أما العقل المنفعل فهو استعداد الإنسان وقدرته على المعرفة العقلية، وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه

الجسم وحده، ومن ثم لا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذاتها غير الجسم وهو النفس.

البرهان النفسي: النفس المدركة عند الإنسان تختلف عن الكائنات غير المدركة، فأفعال الإنسان، كالنطق وتصور المعاني الكلية العقلية المجردة ومعرفة المجهول من المعلوم، كل هذه ليست أفعالاً للجسم فلا بد أنها أفعال النفس.

البرهان الاستمراري: الجسم يخضع للتغير والتبدل، لكن جوهر النفس يظل هو هو، ونستطيع أن نعرف ذلك من الذكريات المترابطة، فإذا تأمل الإنسان نفسه وجد أنه خلال عشرين سنة ظل هو هو، وإن تبدل جسمه وطراً عليه كثير من التغير والتبدل، فالذات مستمرة الوجود.

برهان الإنسان المعلق في الهواء: فحوى هذا الدليل أن الإنسان، وإن كان طائرًا أو معلقًا في الهواء، يستطيع أن يغفل عن أعضاء بدنه، لكنه لا يستطيع أن يغفل عن نفسه وشعوره بأنيته وهذا برهان على وجود النفس.

أما رأي ابن سينا في خلود النفس وبقائها بعد فناء الجسد، فتصوره قصيدته العينية التي ذكرناها سابقاً،

والقصيدة تكشف أن أصل النفس عند الشيخ الرئيس علويّ، إذ إنها تفيض من العقل الفعال وهي روح لا تمسكه الحواس، وعلاقة الجسد بالنفس عَرْضِيَّة، كأن يحط طائر على غصن. وآراء ابن سينا في النفس لا تخرج عن مقالة أفلاطون عن العالم غير المحسوس الذي هبطت منه النفس وهو عالم المثل - كل شيء في الأرض له مثاله في السماء - أما خلود النفس، فيقول ابن سينا إن الذي لا يفنى منها هو العقل الفعّال، أما النفس الناطقة فتفنى بفناء الجسد. ويورد ابن سينا مسألة العقول العشرة كما هي عند الفارابي، ويضيف إليها العقل القدسي، وهو العقل الذي عنده استعداد للاتصال بالعقل الفعال ولا يحتاج في هذا إلى مجهود أو تخريج وتعليم. والمعرفة عنده حدس مباشر من العقل الفعال دون وسائط

كانت تسعى لتحقيق السعادة، وذلك بتحصيل الفضائل العقلية، وأما النفوس التي كانت منغمسة في الشهوات، فهذه لا يضمن لها الفارابي بقاءً بعد الموت لأنها حينئذ تكون كالسباع والأفاعي مجرد هيولى، أي مادة تفتى بفناء الجسد، وتنتهي بانتهائها. والفارابي هنا أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، ورأيه في فناء النفوس الخبيثة يتعارض مع رأي الشريعة التي تقول ببعث النفوس الخبيثة والطيبة يوم القيامة فتحاسب على ما قدمت إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر.

لكن تقسيم النفوس عنده هو نفس التقسيم الذي نجده عند أرسطو في كتاب النفس.

فالقوة الناطقة هي التي يميز بها الإنسان بين الأشياء العقلية ويعرف بها عمل الإرادة ويعمل بناء على توجيهاتها، والنزوعية هي التي يكون بها الحب والبغض والصدقة والعداوة، والخيلة هي الذاكرة التي تحفظ رسوم الأشياء بعد غيابها، والحاسة هي التي تدرك المحسوسات عن طريق الحواس الخمس وتدرک اللذة والألم لكنها لا تميز بين الضار والنافع، وأما الحيوان غير الناطق، فتوجد عنده القوة الباقية دون الناطقة وبعضها عندها القوة النزوعية والحاسية فقط.

يقسم ابن سينا النفس³³ إلى ثلاثة أقسام؛ النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي في فعل الاختيار الفكري والاستنباط والاستقراء، أي إدراك الكلي بالنظر إلى أجزائه وإدراك الكلّيات المجردة.

براهين وجود النفس: هي البرهان الطبيعي والبرهان النفسي والبرهان الاستمراري وبرهان الإنسان المعلق في الهواء³⁴.

البرهان الطبيعي: وهو دليل استفاده ابن سينا من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، مؤداه أن أفعال الكائن الحي من تغدّ ونمو وتوليد وإحساس وحركة بالإرادة، لا يمكن أن تصدر عن

33 - كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991،

34 - المرجع السابق، ص 117.

فيه شبه كبير بما يسميه أفلاطون الجدل الصاعد. ويقسم الكندي قوى النفس إلى ثلاث هي: القوى الغضبية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية، وآلة النفس التي تشارك بها مع الحس والعقل هي الدماغ، وآلتها التي تدرك بها جميع المحسوسات هي أعضاء الحس الخمسة. ويقسم الكندي قوى النفس إلى الحاسة والمتوسطة والعاقلة. أما القوى الحاسة فهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها، وأما القوى المتوسطة فهي القوى المصورة والمتخيلة، وهي التي توجد صور الأشياء مع غيبة حواملها عنها، أي مع غيبة أعيانها، وتستطيع أن تتركب إنساناً برأس حصان وتعمل في حالتي النوم واليقظة. ومنها القوى الحافظة وهي الذاكرة، ومنها القوى الغضبية وهي التي تدفع الإنسان إلى ارتكاب الأمر العظيم، ومنها الشهوانية الغازية، وهما القوتان اللتان بهما يحقق شهواته من المطعوم والمنكوح. أما القوى العاقلة، فهي التي تدرك صور المجردات دون مادة، أي القدرة على الفكر المجرد والانتقال من العقليات إلى العقليات. أما العقل عنده، فيكون بالقوة أي ممكناً ويخرج من الإمكان إلى الفعل أي إلى الوجود الحقيقي بفعل التعقل نفسه.

كان الفارابي في مسألة النفس تابعاً لفلاسفة اليونان خاصة الحكيمين أفلاطون وأرسطو. ويقسم الفارابي النفوس إلى نفس العالم ونفوس السماوات ونفس الإنسان ونفس الحيوان. وتتفاعل هذه النفوس فيما بينها لتقوم الحياة. وأعلىها نفوس السماوات والعالم، ويقل حظ النفس في الشرف والرفعة إلى أن تصل إلى النفس النباتية. وهذا الترتيب هو ترتيب أرسطو للنفوس. وذهب الفارابي مذهب أرسطو في تعريف النفس إذ قال إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة • ويقول الفارابي إن النفس هي صورة الجسد وإنها جوهر روحي مبين له. ويذهب الفارابي مذهباً أفلاطونياً حيث يتبع برهان أفلاطون في طبيعة النفس، فيقول: إن النفس تدرك المعقولات وهي مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها، فهي لذلك جوهر معقول وهي مستقلة عن آلتها الجسم. والنفس تدرك الأضداد، والمادة لا تستطيع أن تفعل ذلك فهي إذن مختلفة عن المادة، والعقل قد يقوى بعد الشيخوخة، لكن الجسد يضمحل، فالنفس إذن ليست من جنس الجسد. أما خلود النفس بعد فناء الجسد المادي، فالفارابي يقول بخلود النفس الفاضلة التي

فأولوا الفضل الذين عاشوا غرباء في هذه الحياة من الضروري أن ينالوا حقهم العادل في الدار الآخرة³¹. وربما أخذ كانط الفيلسوف الشهير بفكرة المعري هذه.

والثاني: لقد آمن المعري بقدرة الله المطلقة وبالتالي فهو قادر على حشر الأجساد وبعث الأموات، فيقول:

وقدرة الله حق ليس يعجزها حشر لجسم ولا بعث لأموات
إذا ما أعظمي كانت هباء فان الله لا يعييه جمعي³²

وكذا تحدث الفارابي والكندي وابن سينا كما سبق أن ذكرنا عند التطرق لذكرهم.

يجمع الكندي في مسألة النفس بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ولا يزيد على ذلك شيئاً، ويقول إنها: أي النفس، تامة جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، وهي أيضاً استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. هذا ما كان فيه الكندي على رأي أرسطو، أما النفس في رأي أفلاطون، فهي: جوهر عقلي متحرك من ذاته، وهي جوهر إلهي بسيط لا طول له ولا عرض ولا عمق، وهي نور الباري والعالم الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت، هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم. فالنفس عنده خالدة لكنه لا يقطع بشيء فيما إذا كانت قد وُجدت قبل البدن على زعم أفلاطون أم وجدت معه كما تقول الشريعة. وعلاقة النفس بالبدن عارضة وهي لا تفعل إلا بالبدن، وهي متحدة به لكنها تبقى بعد فئائه. وتسير النفس بعد موت البدن إلى المستقر الأعلى مباشرة. ومن النفوس ما فيها دنس فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى ويرتفع إلى كوكب أعلى، فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها، ارتفعت إلى عالم العقل، وطالعت نور الباري، وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلذذ بفعالها والتدبير لها. وهذا التصوير لرحلة النفس بعد فناء الجسد إلى العالم العلوي

³¹ - المرجع السابق، ص 41.

³² - المرجع السابق، ص 141.

الخلق، فالله هو الخالق الرازق المحيي المميت، وفيه تعطيل لصفة الإرادة، فالله مرید لما یخلق، فعال لما یرید. والفارابی بقوله هذا قد دخل في زمرة المعطلة.

وكل موجود يحتاج في وجوده إلى مادة یخلق منها وصورة یخلق علیها. وهكذا كان تصور الفارابی للخلق. وكما ترى فهو قد أخذ من أصول یونانية أتت إليه عن طریق أفلوطين، لكن أفلوطين نفسه لم یقل بالعقول العشرة بل كان الصدور عنده یبدأ من الأول الواحد فالعقل فالنفس الكلية.

ویقول عنها ابن رشد : إن هذه الأشياء هي التي أضاعت هیبة فلاسفة الإسلام وجعلت الغزالی ینعی علیهم كما فتهم.

قضية النفس

آمن فلاسفة المسلمین بخلود النفس ، وبعثها وحشرها. فنلاحظ أبو العلاء المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخي المعروف بأبي العلاء المعري نسبة لمدينته معرة النعمان، في محافظة ادلب سوريا، من أسرة أدب وعلم، 362هـ 972 م يؤمن ببقاء النفوس في كثير من الابيات الشعرية كقوله:

خلق الناس للبقاء فضلت أمةً یحسبونهم للقاء

انما ینقلون من دار أعمال إلى دار شقوة أو رشاد³⁰

ویرى المعري ضرورة بقاء النفوس بعد الموت بسببین هامین:

أحدهما استمده من تطبيق العدالة في مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الدنيا مما فرض وجود حياة ثانية یطبق فیها المبدأ بشكله العادل، بمعنى أن یعاقب المسيء ویثاب الفاضل،

³⁰ - المعري، لزوم ما لا یلزم، اللزومیات، المجلد 1، دار صادر بیروت، دون تاریخ، ص428.

وعليه فإن (حي ابن يقظان) له مكانة فريدة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وهو يزخر باتجاهات فكرية وعلمية وفلسفية متعددة.

قضية العالم

يرى الكندي أن العالم خلق من العدم. وهذا الرأي مخالف لرأي أستاذه أرسطو الذي يقول بأن العالم قديم وأنه ليس مخلوقاً من العدم. أما أفلاطون، فإنه قال بحدوث العالم وهذا جعل فلاسفة الإسلام ينحازون إليه. وقد استطاع الكندي أن يصل إلى دليل أصيل لخلق العالم يبين فيه أن العالم ليس بقديم كما كان يقول المعلم الأول أرسطو، واتفق الكندي مع أرسطو في القول بدليل الحركة لكنه وصل إلى نتيجة تختلف عن النتيجة التي وصل إليها أستاذه. وفحوى دليل الكندي أن كل ما في العالم متحرك والحركة لا تتم إلا في زمان، فإذا كانت حركة كان الزمان، وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان.

والحركة هي حركة الجرم أو الكتلة، فإذا كان جرمٌ كانت حركة وإذا لم يكن جرمٌ لم تكن حركة، فالجرم أو الكتلة والحركة والزمن لا يسبق بعضها بعضاً بل تتساوى في الحدوث. والجرم متناه وحركته متناهية ولا يجوز أن نتخيل زمناً لا متناهياً إلا بالقوة (الإمكان). وبما أن الزمن في حقيقته متناه فلا بد أن تكون له بداية. وبما أنه مقياس الحركة والحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة في العالم؛ فالحركة إذن محدثة والعالم محدث لأن له بداية في الزمن، وهو مخلوق لله تعالى. وهذا الدليل يتفق مع الاعتقاد الإسلامي في أن الله تعالى خلق العالم من العدم وهو الذي أبدع ما فيه من آيات لأنه سبحانه هو الخالق البارئ المصور والمبدئ والمعيد.

يقول الفارابي إن الله منزّه عن المادة. أما كيف خلق الله العالم فيقول الفارابي كما قال أفلوطين (ت 270 م) في كتاب الربوبية (ثيولوجيا) بنظرية الفيض دون تعديل أو تبديل في مضامينها الأساسية التي تخرج عن الاعتقاد الإسلامي؛ لأن القول بفيض الوجود عن الله تعالى تلقائياً دون إرادة منه، سبحانه، فيه تعطيل لصفة من صفاته، جل شأنه، هي صفة

عليهم ، وطال هذا المصير معظم فلاسفة الأندلس . وليست نكبة أبي الوليد ابن رشد وتحقيره وإذلاله بالطرد من مجلس الخليفة أبي يوسف اليعقوب بعيدة عن ذهن ابن طفيل ، وهو بدون آراءه الفلسفية بهذه الصورة الرامزة التي اعتني كثيراً بإخفاء آرائه الحقيقية فيها وإظهار التزامه بالشرع والمنهجية الظاهرية التي تحرم التأويل وتقلل كثيراً من مكانة العقل في مجال الدين .

ولحسن الحظ ، فقد حفظ التاريخ لنا رائعة ابن طفيل وعمدة مؤلفاته (حي بن يقظان) ولذلك فإننا نملك آخر سجل لتطور الفلسفة العقلية الخالصة في تلك العصور . ومن هنا جاءت وقفتنا هذه الطويلة نسبياً مع نصوص (حي بن يقظان) ولاشك أن هذا العمل الفلسفي الرائع محمل بالكثير جداً من الآراء الفلسفية ومن اتجاهات الفكر في الإسلام .

بعض ما انتهت إليه هذه القصة من نتائج : أولها : أن اتجاه ابن طفيل ، بالرغم من صداقته لابن رشد و بالرغم من زمالة الرجلين وتعاصرهما ، إلا أن اتجاهات ابن طفيل في (حي بن يقظان) تمثل انتصاراً حاسماً للخط المعرفي السينيوي- الغزالي في المغرب العربي . وبالإشارة إلى انتصاره الكاسح في المشرق على يد الغزالي ، فإننا نستطيع أن نقرر هنا أن رأيه هذا الاتجاه السينيوي- الغزالي قد اكتسح الساحة الفكرية الفلسفية على طول امتداد العالم الإسلامي من المشرق العربي ومن حاضرة الزاهرية - بغداد آنذاك - وحتى قرطبة وفاس ، آخر مركز في جهة الغرب للحضارة الإسلامية . ولا يمكن إلا أن يقال : إن انتصار الخط الفلسفي السينيوي- الغزالي وما يمثله من منهجية شمولية تبتدئ بالحواس وتنتهي عند الحدس النوراني الإلهامي ، ومروراً بالعقلانية الاستقرائية الاستنباطية ليعتبر انتصاراً - أيضاً - للمذهب الجدلي الأشعري ، الذي يدمج الوحي والعقل والحواس والإلهام كلها في إطار معرفي شمولي واحد ، ويجعل من الحضارة الإسلامية حضارة ذات اتجاه روحي - عقلي فريد من دون تنافر أو تناقض بين العقل والشرع ، فالكل من الله والجميع راجع إليه . غير أن عمل ابن طفيل (حي بن يقظان) في كثير من الجوانب فلسفي قيم بلا حدود ؛ لأنه يمثل سجلاً يحتوي الكثير جداً والفلسفات التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي الكبير .

وعلى العموم فإن الأثر الرشدي ينقطع تماماً في المرحلتين الأخيرتين السادسة والسابعة ، ويبقى فقط الأثر السينيوي ، والأثر الغزالي ولكن في الطور الأخير السابع والأخير : يتداخل هذا الطور مع الطور السادس ، وفي هذا الطور الأخير ، يعكف (حي بن يقظان) على الارتياض بغية المشاهدة (لواجب الوجود) مشاهدة مستمرة : (ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة حتى لا يقع منه إعراض ، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة وكان يخاف أن تفاجأه منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضي إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب ، فسأه ذلك وأعياه الدواء) . وهذه الفقرة العجيبة تذكر بالأزمة الثانية التي ذكرها أبو حامد الغزالي في (المنقذ) ، عندما انفتح عليه باب عظيم من (الخوف) أن يلقي الله وليس لديه عمل ينقذه من النار ، ويدخله الجنة .

واستعرض أعماله فوجدها كلها تفتقر إلى النية الخالصة في التوجه إلى الله . هنا مرض أبو حامد ولزم الفراش وأعياه الدواء ، ولم ينفعه الأطباء ؛ لأن علته لم تكن علة بدنية وإنما كانت أزمة روحية .

بما أن ابن طفيل قد عاش بعد وفاة ابن رشد ، فإنه لذلك يعتبر - ربما - آخر فيلسوف إسلامي من الطبقة الأولى الممتازة . ولا شك أن ابن خلدون اتجه اتجاهاً جديداً نحو الفلسفة الاجتماعية وكان أكثر اهتماماً بالجوانب التطبيقية في مجال فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ خاصة .

ولكن ابن طفيل استمر في نفس الخط النظري الخالص ، الذي ابتدأ بالكندي وانتهى بابن رشد قبل ابن طفيل ، وأنه لأمر ذي مغزى كبير ، أن يكتب ابن طفيل آراءه الفلسفية بهذه الطريقة الرامية ، وهذا الأسلوب القصصي الدرامي ، وكأنه كان يدرك أن المجتمع العربي الإسلامي ، قد ضاق ذرعاً بصوت العقل ممثلاً في الفلسفة والفلاسفة ، ضاق به ذرعاً في المشرق العربي فكان اضطهاد الفلاسفة وتعرضهم للإقصاء والإهانة ، ولم ينج واحد من الفلاسفة العظماء من هذا المصير ، ابتداءً بالكندي وانتهاءً بابن سينا . وامتدت الموجة إلى المغرب العربي ، فكان اضطهاد الفلاسفة وإحراق كتبهم والتشريع

وبما أن هذا الفاعل لا تدركه الحواس ، فهو أيضاً لا يمكن إدراكه بالخيال أو القوة الواهمة ؛ لأن هذا الإدراك ليس سوى استحضار ما كان ماثلاً أمام العيان المحسوس ، بعد غيبته . ، وإذا لم يكن هذا (الفاعل) جسماً ، فهو منزّه تماماً عن كل صفات الأجسام . وهو إذا كان فاعلاً للعالم ، لا بد أن يكون قادراً عليه وعالم به (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) . واستمر (حي بن يقظان) يشتاق إلى معرفة المزيد عن هذا الفاعل المختار القادر على كل شيء ، وعلة كل شيء في الوجود ، وكل شيء مفتقر إليه وهو بريء عن المادة وعن كل ما يصاحب المادة ، كيف لا ، والجميع متناه وهو غير متناه ؟

ثم انتهت معرفته بهذا الفاعل إلى أن كل ما في السموات والأرض وما فيهما (فعله وخلقته ، متأخر عنه بالذات ومهما يكن من شيء ، فإن الشوق والحب لهذا الفاعل يشتد لدى (حي بن يقظان) كلما ازدادت معرفته بالله الفاعل الحقيقي والمختار ذي القدرة التامة والسيطرة المحكمة فوق كل شيء حتى رسخ في قلبه حب الله والشوق إليه .

الطور السادس : وهكذا يبتدئ الطور السادس من النمو العقلي (لحي بن يقظان) عندما أدرك أن النفس مفارقة للبدن ومختلفة عنه ، وهي أيضاً منفصلة عنه ، في طبيعتها دائماً روحانية وبريئة عن المادة وأنها تهفو وتشتاق إلى العالم العلوي ، وبها إدراك واجب الوجود ؛ لأنه بريء عن كل مادة وكل ما يتعلق بالمادة ولذلك لا يكون إدراكه إلا بالروح أو الذات العارفة ، وأن هذه الذات العارفة ، بما أنها جوهر روحاني مفارق تماماً لكل ما هو مادي ، فإنها لا تفنى ولا تفسد ؛ لأن الفناء والفساد إنما يكونان للمادة وهذه الذات العارفة بريئة عن المادة فهي لذلك خالدة لا تفنى ولا تفسد ، وإن خلود هذه الذات ، إنما يكون بمشاهدة الفاعل الحق المختار ، وإن الذوات التي لا تشاهد هذا الفاعل ربما يكون مصيرها إلى الفناء . وهذا الرأي قريب من آراء نسبت في بعض الأحيان إلى الفارابي ، وفي بعض الأحيان إلى ابن رشد ، فإن (حي بن يقظان) يدرك أن سعادة الإنسان إنما تكون بمدى تعرفه ومشاهدته (الواجب الوجود) ، والعبارة (واجب الوجود) مأخوذة من الشيخ الرئيس .

التزليل : (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). وهذه الفقرة وكأها مأخوذة من الغزالي (تهافت الفلاسفة) ، وابن طفيل هنا ينحاز بصفة حاسمة إلى الغزالي ضد صديقه وزميله ابن رشد في الجدل الكبير بين الرجلين حول مفهوم السببية : فالغزالي يعبر عن رأي الأشاعرة ، بينما يعبر ابن رشد عن الرأي الأرسطو طاليسي في مفهوم السببية ، وهو نفسه رأي المعتزلة .

وبهذه الفقرة الحاسمة ينتهي الطور الرابع في حياة (حي بن يقظان) ويبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما ، وقد بدأ يخوض في المسائل العقلية المجردة وبدأ يبتعد شيئاً فشيئاً عن عالم الحواس .

الطور الخامس : في بداية هذا الطور - وقد تيقن (حي بن يقظان) أن الفاعل الحقيقي للأفعال والحوادث ليس هو الأشياء المادية الطبيعية - استبد به شوق عظيم إلى معرفة هذا الفاعل الحقيقي على وجه التفصيل ؛ ولأنه لم يفارق العالم المحسوس بعد ، أخذ يبحث عن هذا الفاعل الحقيقي من بين المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير .

ومن النتائج التي توصل إليها (حي بن يقظان) في هذا الطور الخامس والتي توصل إليها بواسطة استخدام المنهج الفرضي الاستنباطي تفكر في العالم بجملته : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر . . .) . ولقد سقنا فيما سلف أعلاه الاعتبارات التي جعلت ابن طفيل يصل إلى تكافؤ الأدلة في هذه المسألة . والمهم أنه توصل إلى أنه لا بد من وجود فاعل مختار سواء افترضنا العالم حادثاً أو قديماً وهنا يأخذ ابن طفيل في الكلام عن صفات هذا الفاعل - أيضاً - مستخدماً المنطق الفرضي الاستنباطي وتوصل بذلك إلى أن : هذا الفاعل لا يمكن أن يكون جسماً ، ولا يمكن إدراكه بالحواس ؛ لأنه لو كان كذلك لكان جزءاً من هذا العالم المحسوس ولاحتاج هو الآن إلى فاعل وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية .

والأجناس الرئيسية هي الحيوان والنبات والجماد . وهذه الأنواع تنضوي تحت جنس أعلى هو الجسمانية وهكذا وهلم جرا . ولكن الجسمانية وحدها - أي المادية - لا تكفي في تكوين الأشياء المحسوسة ، فلا بد لها من الصور فأشياء العيان الشاخصة تتكون من حقيقتين : مادية : وهي تقوم مقام الطين في الكرة الطينية ، وصورية : وهي الدائرة لتلك الكرة والمثلث والمربع وهكذا... وصل (حي بن يقظان) إلى نهاية عالم المحسوسات ، وأشرف على تخوم العالم العقلي المجرد عن المادة عندما تأمل فكرة الجسمية من حيث جوهرها ، إذ هي ليست سوى الامتداد في المكان المتمثل في الأبعاد الثلاثية الطول والعرض والعمق ، ولكن لهذا المعنى لا يمكن التعرف عليه بالحواس ، إذا كان خاليا من كل مادة ، هنا شعر (حي بن يقظان) بالوحشة من العالم العقلي المجرد لصعوبة تصوره وحن إلى ما أَلَفَهُ من عالم الحس المتكون من المادة والصورة معا . وأن فعل الأشياء وخواصها إنما هي بالصورة أكثر من كونها بالهيولى - أي المادة .

فالهيولى المكونة للماء واحدة وهي كثيفة وتسيل إلى أسفل ، ولكن إذا سخن إلى درجة كبيرة تغيرت صورته وأصبح بخاراً وفقد فعلية المميزين السيلان إلى أسفل والكثافة ، وبذلك زالت الصورة المائية وحلت محلها الصورة البخارية ، ولهذا الصورة البخارية الجديدة أفعال خاصة بها وهي : الصعود إلى أعلى واللطافة . فالصورة المائية هي التي تحدث السيلان إلى أسفل والكثافة والصورة البخارية هي التي تحدث الصعود إلى أعلى واللطافة في الطبع ، فعلم (حي بن يقظان) بالضرورة أن كلا لا بد له من محدث فارتسم في نفسه - بهذا الاعتبار - فاعلاً للصورة ، ارتسامه على العموم دون تفصيل . ثم إنه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل . فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته ، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ، وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله - عليه الصلاة والسلام «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » وفي محكم

كافة عمليات الحياة في البدن من الحركة والنمو والغذاء ، وأن هذا الروح الحيواني إنما يسرى من الأعصاب إلى المخ وبالعكس ، والدماغ بدوره إنما يستمد الروح الحيواني من القلب : (والدماغ فيه أرواح كثيرة ؛ لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ، فأبي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله ، وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها ، فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كل ، وصار إلى حالة الموت) .

ولقد انتهى (حي بن يقظان) عند هذا الحد من النظر في نهاية الطور الثالث من حياته ، أي عندما بلغ إحدى وعشرين عاماً . ويلاحظ هنا شدة تأثر ابن طفيل الطبيب والعالم بآراء الشيخ الرئيس فيما يتعلق بالفلسفة العصبية ، كما وردت في كتاب (القانون في الطب) ويتضح هذا في أكثر من موضوع ، ولكنه واضح جداً في حديث ابن طفيل عن الروح الحيواني (وسريانه في سائر الأعضاء وكونه سر الحياة والحركة والإدراك ، وأنه ينبعث من القلب إلى الدماغ ، ومن ثم إلى سائر الحواس والأعضاء ، وأنه مثل جسد هذا الروح الحيواني الذي يتميز باللطافة والحركية والانطباخ (أو السيلان) وهذا الروح الحيواني ليس هو النفس تماماً عند كل من ابن سينا وابن النفيس ، ولكنه يحتمل هذا اللفظ دونما اعتساف .

الطور الرابع : في هذا الطور مزج (حي بن يقظان) بين الملاحظة والتجربة الحسية البسيطة البريئة وبين الاستدلال العقلي المنطقي ، فاستطاع بذلك ملاحظة أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء ، وكيف تتمايز الأشياء وتصنف - بصورة طبيعية - إلى أنواع وأجناس ، فهي تتشارك في الصفات التي تجعلها جنساً واحداً وتنفصل بصفات وخواص تجعلها أنواعاً داخل الجنس الواحد ، فالإنسان مثلاً ينطوي تحت جنس الحيوان من حيث أنه غاذٍ ، نامٍ ، ومتحرك ، ولكنه يختلف عن سائر الحيوان بكونه عاقلاً ناطقاً . وبذلك يكون نوعاً²⁹ خاصاً وهلم جراً .

²⁹ - في محاولة عقلية للوصول إلى المقولات الخمسة في المنطق .

الوحيدة التي أجراها حتى ذلك التاريخ ، هي التجربة التي تم له بموجبها تشريح جثة أمه الطيبة ، والاهتداء إلى سبب الموت . وهكذا وينتهي الطور الثاني من حياته وقد بدأ عقله التأملية في النمو ، وكذلك ازدادت خبرته العملية كثيراً بالملاحظة والتجربة ، ولكن بقيت هنالك إشكالات والغاز مازالت تحيره ، وأسئلة لا يجد لها جواباً ، ولم تنفع الملاحظة والتجربة في إيجاد حلول مرضية لها : أولاً : هنالك تفردّه وتميّزه على سائر الحيوانات - لماذا وما هو سببه ؟ ثانياً : الموت وما هو سببه الحقيقي ، وما هي طبيعة ذلك الشيء اللطيف الذي أدى خروجه من الجسم إلى فقدانه الحياة والحركة والإدراك . ثالثاً : ما هو البحر وماذا وراءه ؟ وظل شعوره بالوحدة يزداد بعد وفاة أمه الطيبة ، ولكن ذلك الشعور كان يخف شيئاً ما عندما يختلط بالطباء ؛ لأنها تذكره بأمه ، وكان يحس أن فيها شيئاً شبيهاً بالشيء اللطيف الذي كان لأمه ، والذي فقدت بفقدانه الإدراك والحركة والحياة ، وبما أن الطباء الحية تتحرك وتدرّك ، فإن فيها ما يماثل ذلك الشيء الذي كان يحبه في أمه والذي هو جوهر هويتها المفقودة .

الطور الثالث : فيتميز باكتشاف النار صدفة ، فقد انقذت نار في آجحة من القصب الأجوف اليبس على سبيل الاحتكاك أو المحاكة ، فهاله منظرها الرائع ، وقوتها الخارقة وسيطرتها على العناصر ، فلا يلقى فيها شيء إلا أهلكته . ولما مد يده إليها أحرقتة كذلك ، ولكنه تمكن من أخذ قبس منها إلى مأواه استفاد منه نوراً ودفئاً وأنساً بالليل .

وزاد من إعجابه بالنار وتقديره لها أنها كانت دائماً تتحرك إلى أعلى ، كما كانت تحرق كل شيء ، وعندما ألقى فيها حيواناً اصطاده ، فاحت منه رائحة طيبة هي رائحة القطار تحركت نحوه شهوته فأكل منه فاستطاب ما أكل ، فاكتشف بذلك فائدة النار في طهي الطعام وإنضاجه بدلاً من أكله نيئاً ، ولقد وقع في خاطره أن الروح الحيواني الذي سبب فقدانه موت أمه ، كان من طبيعة النار، لأن جسد أمه كان حاراً مادامت حية ، فلما توفيت أصبح الجسد بارداً وإذن فإن ذلك الروح الحيواني هو السبب في السمع والإبصار وسائر الحواس ، وهو كذلك السبب في الإدراك ، وبالجملة فإن الروح الحيواني هو المسؤول عن

القلب وعرف أن سر الحياة إنما هو مودع في القلب ، وفي شقه الأيسر على وجه التحديد ، وتوصل أيضا إلى أن طبيعة هذا السر ليست طبيعة مادية غليظة فهو شيء لطيف كالهواء ، ولذلك استطاع الخروج ومفارقة الجسم من دون كبير عناء . وتوصل (حي بن يقظان) إلى أن هذا السر الرقيق المفقود هو سبب الإدراك " والحركة ، ولذلك فقد الجسد الإدراك والحركة عندما ارتحل ذلك الشيء اللطيف الذي كان يسكن الجانب الأيسر من تجويف القلب . ثم أخذ الجسد يتعفن ، فنفر منه (حي بن يقظان) برغم أنه كان لأمه الطيبة التي كان يحبها حبا لا يعادله حب ، فعرف أنه كان يحبها ، لا لهذا الجسد ، ولكن من أجل ذلك الشيء الرقيق اللطيف الشفيف الذي رحل عند الموت ، فأخذ يتشوق إلى ذلك الشيء اللطيف ، وصار الجسد (المادة) عنده خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء اللطيف الذي سبب ارتحاله فقدان الحركة والإدراك والحياة . (فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وماذا الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه ، إن كان خرج كارها ؟) ولكن فكره يتشتت فلا يصل إلى شيء محدد بهذا الشأن ولأن القضية عضية على الحل بالنسبة إلى مستوى إدراك (حي بن يقظان) في ذلك الطور الثاني من حياته ، ولم يتجاوز سنه الرابعة عشر ! غير أنه قد توصل إلى يقين بشأن الجسد ، وأنه لا يمثل الهوية الحقيقية لأمه التي أشد ما أحبها ، فإن أمه المحبوبة كانت (بالروح) لا بالجسد محبوبته فسلا عن ذلكم الجسد وطرحه ولم يلتفت إليه ، ولكنه يرجع فيواري ذلك الجسد التراب تحت الثرى ؛ لأنه قد لاحظ أن غرابا قتل غراباً آخر ، فدفن جثته تحت التراب ، ففعل مثله إكراما لذلك الجسد الذي كان مثوى لروح أمه وبيناً لذلك المبدأ اللطيف الذي كان مسبباً للحركة والإدراك والحياة والمحبة والعطف .

و بوفاة أمه الطيبة ، وجد (حي بن يقظان) مزيداً من الفراغ ، فزادت صلته بالطبيعة حوله ، فكان يكثر من الطواف في أرجاء الجزيرة ، ويزيد من معلوماته (بالملاحظة والتجربة) . أما الملاحظة ، فقد دلته على تأكيد عقيدته السابقة ، أنه وحيد وفريد في تلك الجزيرة ، وأنه لا مثيل له بين حيواناتها وأنه إنما يتفوق عليها جميعاً . وكانت التجربة

يقظان) . كذلك ابتدأ الطفل ينمو إدراكيا ، فيلاحظ الفروق بينه وبين الطباء خاصة ، والحيوانات عامة ولكنه عجز في هذه المرحلة أن يعرف سبب هذا الاختلاف فالملاحظة والتجربة وحدهما لا يكفيان ؛ لذلك لاحظ أنه يحتاج إلى ما يستر به عورته - مخارج الفضلات - وقد لاحظ أن الحيوانات أحسن منه حظا في هذا الشأن . فاهتدى بعقله العادي إلى اتخاذ أوراق النبات لذلك الغرض ، وفي هذا الطور لم يستطع (حي بن يقظان) أن ينفصل عن الحيوانات ، فكان يتبعها ويحاكي أصواتها ، ولكنه لاحظ أنه لا يملك أعضاء خاصة للدفاع عن نفسه في معركة الصراع من أجل البقاء ، ولكنه استخدم عقله هنا أيضا ، فتوصل إلى اتخاذ العصا ، فتمكن بذلك من مزاحمة الحيوانات ، والدفاع عن نفسه ، والوصول إلى مبتغاه من الطعام والشراب ، إذا ما حصل زحام حول ذلك ، وسط الحيوانات ، فكانت تبتعد عنه وتخافه وتحشاه فصار بذلك نبيلاً في الغابة والجزيرة . وبلغ هنا السابعة من عمره .

الطور الثاني : تعب (حي بن يقظان) من تغطية جسده بأوراق الشجر ؛ لأنها سرعان ما تذبذب فتساقط ، ولهذا السبب عمد إلى ريش النسور ، فاتخذها لباسا لستر عورته ، ووضع جناحها على كتفيه . فوجد لها أديم وأحسن منظرا وزينة من أوراق الشجر ، وزاده ذلك مهابة ونبلاً وسط الحيوانات فأصبح لا يقترب منه إلا أمه ، وأصبح بذلك سيدا وسط الوحوش ، فلا تنازعه ولا تعارضه . وهذا الطور شهد هرم أمه وهزالها وموتها في النهاية . فكانت تلك أول صدمة هائلة في حياته وأول فقد حقيقي . فجزع لذلك جزعا شديداً ، وعبثا فحاول إرجاعها إلى الحياة ثانية . ولكنه أخذ يفكر في الموت وفي الأسباب التي تؤدي إليه وطال به الفكر ، ولم يستطع الوصول إلى شيء . ولكنه يلاحظ أن أعضاءها الظاهرة كانت سليمة ، فظن أن سبب الموت عطب ألم بأحد أجزائها الباطنة ، وعلى وجه التحديد لا بد أن يكون ذلك العضو في الصدر ، وهنا قرر (حي بن يقظان) أن يشرح جثة أمه حتى يصل إلى السبب الحقيقي للوفاة وهو في نفس الوقت سر الحياة والحيوية ، واستطاع (حي بن يقظان) استطاع استخدام الأحجار الصلبة الحادة فاتخذها كأدوات وآلات لتشريح الجثة ، فنجح في ذلك وتعرف على الأجزاء الباطنية للجسم وتوصل إلى

ابن الخطيب أن ابن طفيل تعلم الطب في غرناطة ونبغ فيه ، وأنه مارسه وحقق في ذلك نجاحاً كبيراً و ثراءً وشهرة واسعة ، وأنه ألف في الطب كتابين²⁷.

أفكاره الفلسفة جمعها في كتابه قصة حي بن يقظان، فأردا أن يجعلها في حكاية تشد القارئ.

وملخص قصة (حي بن يقظان)²⁸ : أن طفلاً رضيعاً تلقى به الأمواج إلى شواطئ جزيرة خضراء غناء ، من جزر البحار الاستوائية ، المعروفة بجزر الهند الاستوائية . تميّزت بأنها أعدل بقاع الأرض هواء ، وأتمها إشراقاً بنور الشمس . نشأ وحيداً في جزيرة (الواق) تلك والاسم يوحي بأن القصة أسطورية من أساسها ، وأن هذه الجزيرة لا وجود لها ولا (لحي بن يقظان) . والمهم في كل ذلك أن الطفل (حي بن يقظان) يتمكن من البقاء على قيد الحياة بفضل (الطيبة) كانت قد فقدت طلاها ، فسمعت صوته فألقتته ثديها فوضع وعاش . وصارت هذه (الطيبة) تطعمه وترعاه وتدفع عنه الوحوش ، إلى أن كبر وترعرع ، ولقد نشأت صلة قوية بين الطفل والطيبة وكان الطفل يتبعها ، ويقلد حركاتها وأصواتها ، وكذلك كان يفعل مع سائر الحيوانات . وبذلك صار واحداً منها ، فألفها وألفته ، وحاكي صوته أصواتها ، ولم يكن كلام (حي بن يقظان) إلا من جنس أصوات الحيوانات التي كان يعيش وسطها ، فاللغة إنما هي بالحاكاة والوضع والتقليد . ويذكر ابن طفيل أن (حي بن يقظان) مر بسبعة أطوار في نموه ، كل طور مداه سبع سنين :

الطور الأول : وفي السبع سنين الأولى نشأ (حي بن يقظان) قويا ، فارعا ، متين الجسم ، متناسق الأعضاء جميلاً قسيماً ، فقد أحسنت الطيبة رعايته وتغذيته من ثديها ، وكانت تأخذه إلى الأشجار المثمرة فيأكل من الفواكه الطازجة ، ولقد كان للمناخ المعتدل والهواء النقي والشمس المشرقة ، وكثرة الأشجار أبعد الأثر في التنشئة التي تمتع بها (حي بن

27 - انظر تيسير شيخ الأرض، ابن طفيل، سلسلة أعلام الفكر، دار الشروق ، بيروت، 1961.

28 - ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، 1992.

ومسألة المعاد الجسماني ، وغيرها من المسائل الفلسفية التي دار حولها الجدل (في التهافت) . وبما أن الغزالي قد نقد الفلسفة ، فإنه قد دخل إلى ساحتها الفسيحة ، ولا يمكنه بعد ذلك الخروج منها ؛ لأن الذي ينقد الفلسفة ، يحتاج إلى الفلسفة لكي ينقدها ، كما قال أرسطو ، وكما ذهب إلى ذلك الكندي في دفاعه الحار عن أهمية الفلسفة الكبيرة وجدواها ، في مجال الفكر والحياة (فإن رفض الفلسفة موقف فلسفي) .

ومن الجدير ذكره أن قواعد المنهج التي وضعها الغزالي قد نقلها عنه فرانسيس بيكون وديفيد هيوم واعتبروها من نتاجهم علما أن الغزالي أسبق منهم بالزمن بكثير.

كما أن من أهم مباحث الفلسفة الأساسية الثلاثة : (الوجود والمعرفة والأخلاق) فإن في كتب الغزالي مثل ميزان العمل والقسطاس المستقيم الكثير من الجوانب الأخلاقية وهي البحث الثالث من الفلسفة.

أيضا كتاب المنقذ من الضلال الذي كتبه بعد فترة الشك التي مر بها ، وجد هذا الكتاب في مكتبة ديكرات الفرنسي مترجم للفرنسية ومكتوب بحاشيته تعليقات بخط ديكرات نفسه.

ابن طفيل (500-581هـ)

الطبيب والفيلسوف والوزير ، الذي بلغ من حسن ذوقه وسماحة نفسه ، وجمال خلقه ، أن الأمير أبا يوسف يعقوب ابن يوسف بن عبد المؤمن - أمير مراکش والأندلس من قبل الموحدين - كان لا يطيق غيابه ليلة واحدة ، وكان لذلك يحبسه عن أهله الليالي ذات العدد . وابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل الأندلسي القيسي. ولد ابن طفيل عام 500 هـ - 1106 م) في وادي آش ، في قرية جميلة صغيرة خضراء تسمى (قادس) بالقرب من مدينة غرناطة الحسنة ، التي اشتهرت بالجمال والفن والتي كانت لذلك معقلاً لأهل الفن والجمال والشعر . . . حيث ازدهرت مملكة بني الأحمر ، وفيها قصورهم وآثارهم ، ومنها قصر الحمراء ، الذي يعتبر آية من آيات العمارة الإسلامية والذوق العربي الإسلامي الرفيع . وفي غرناطة ، نشأ ابن طفيل وترعرع . ويذكر

الزاهد . وإن شئت فقل : إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، ورجل متعطش إلى معرفة كل شيء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة²⁵.

لقب الغزالي بحجة الإسلام ، وهذا يعود إلى ما منحه الله من ذكاء خارق ، وعقلية عظيمة ، وعلم نافع سخره للدفاع عن الإسلام وعن العقيدة الحقة ، ولما قام به من دحض أوهام الفلاسفة ، وبيان قهافتهم . ولعل الغزالي قد استحق لقب حجة الإسلام ؛ لإنجاز ما لا يقل عظمة عن إنجازاته في تجسيد أحسن ما في التراث الفكري والديني والروحي والإسلامي . الغزالي ربما يكون أعظم فيلسوف أفرزه الإسلام ؛ لأنه الروح والفكر المتوقع والعقل الأصيل الفذ المبتكر الذي حاول أن يعبر عن النسق الفكري الإسلامي الأصيل .

والذي فعله الغزالي في (التهافت) هو أنه رفض بعض نظريات الفلاسفة العرب (الفارابي وابن سينا) ، ولكنه لم يرفض الفلسفة كلها ، بل قبل الكثير من تعاليم الفلاسفة ، خاصة المنطق . وقبل الرياضيات وبعض التعاليم الأخلاقية والحكمية . أما الفلسفة كمنهجية ، فلا يمكن إلا أن يقال : إن الغزالي واحد من أكبر المؤسسين لها .

ومن الذين دونوا سيرة الغزالي تلميذه وصديقه أبو بكر بن العربي المتوفي سنة 543هـ وقال عنه: " شيخنا أبو حامد الغزالي دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منها فمأقدر"²⁶ وهذا دليل على ولوجه كتب الفلاسفة ودراستها وفهمها .

وكيف يمكن للغزالي أن يرفض الفلسفة ، ولقد استخدم بذلك بالغ ودهاء كبير حجج الفلاسفة للرد على العرب في مسائل : - نظرية السببية

- قدم العالم

- علم الله بالجزئيات

²⁵ - زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص261.

²⁶ - المرجع السابق ، ص266.

هي صورة البدن ، ولذلك فهي تفتى بفنائها . أما أفلاطون ، متأثراً بسقراط ، فقد كان يؤمن بخلود الروح وأنها إنما تمبط في البدن من عالم المثل وعالم الخير الأقصى (انظر في ذلك أسطورة الكهف في الجمهورية) . فالنفس عند الكندي تأخذ نفس الصفات التي توجد لها في المنظور الإسلامي ، فهي جوهر روحاني مفارق للمادة ، ذات حياة وإرادة وروية .

أما النفس عند أفلاطون فهي تختلف عن هذا التصور الإسلامي الديني ، لأن النفس عند أفلاطون تتكون من قوى ثلاثة : - النفس الشهوانية الشبقية . - النفس الغضبية والنفس العاقلة أو العقلانية . ولا يعتر أفلاطون إلا بالقسم الثالث من أقسام النفس ونقصد به النفس العاقلة أو العقلانية وهي الجديرة بالخلود والشرف عنده . وخالصة القول في موقف الكندي عن النفس أنه كان أقرب إلى المفهوم الإسلامي ، الذي يرى أن النفس جوهر روحاني مفارق للمادة ، ذو حياة وإرادة وقدرة وأنها - أي النفس خالدة وراجعة إلى المولى عز وجل يوم القيامة ، وهي وحدة بسيطة ، غير مركبة وإن كانت تنقسم إلى أنواع بحسب كسبها في الدنيا لا بحسب طبيعتها ، فمنها:

- نفوس راضية - نفوس مطمئنة إلى ربها - نفوس لوامة - نفوس أمارة بالسوء .

الامام الغزالي (450-505هـ)

محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، أبو حامد وحجة الإسلام ، شخصية فلسفية نادرة ، وذات سعة في الفكر وفي السلوك يعز أن يوجد لها نظير في الحياة . (فإذا ذكر الغزالي ، فقد تشعبت النواحي ، ولم يخطر بالبال رجل واحد ، بل خطر بالبال رجال متعددون ، لكل واحد قدره وقيمه . يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر ، والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكونات القلوب ، والغزالي الفيلسوف أو الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالي المربي ، والغزالي الصوفي

يبين الكندي أن دراسة الفلسفة لازمة وضرورية لأنصار الفلسفة ولخصومها سواء بسواء فإنه - وكما قال أرسطو : من أراد نقض الفلسفة فعليه بعلم الفلسفة ؛ ذلك لأن الإنسان يحتاج إلى علم الأدلة والبراهين لكي ينقض الفلسفة ، وهذا العلم من صميم الفلسفة.

إن تصور الكندي للفلسفة هو الأصل الكبير الذي بنى عليه استراتيجيته في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين العقل والوحي ، وهو المبحث الذي صار - فيما بعد - سمة أساسية من سمات الفلسفة الإسلامية ، وتناوله كل من جاء بعد الكندي من فلاسفة المسلمين . لقد أعلى الكندي كثيرا من شأن الفلسفة ؛ لأن كمال الروح الفكرية والنفس القدسية عند الإنسان إنما يكون بالفلسفة ، فكما عرف الكندي الفلسفة بأنها (إصابة الحق وعلم الأشياء بحقائقها) . وكذلك فإنه عرفها بأنها (هي التشبه بصفات الله بقدر طاقة الإنسان)²³؛ وذلك لأنه إنما يكون كمال الملكة الفكرية عند الإنسان بتحصيل الفلسفة ، وهذه الملكة الفكرية هي قبس من روح ، وهي أشبه الأشياء بالصفة الإلهية (ولذلك قيل إن الله خلق الإنسان على صورته) . ولهذا المجهودات كلها ، أفلح الكندي في توطین الفلسفة في العالم الإسلامي وأبرز وجهها كعروس عربية باهرة الجمال .

النفس عند الكندي

للكندي تعريف للنفس²⁴ على النحو التالي : أنها جوهر إلهي ، روحاني ، بسيط ، لا طول له ولا عمق ولا عرض ، وهي نور الباري والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، هو مقامها الأبدي، و مستقرها الدائم. وهذا اعتراف صريح من الكندي بخلود النفس ، وهو أمر لا محيص عنه ، ولا محيد لكل مؤمن بالله واليوم الآخر .

والنزعة الإسلامية في هذا التعريف واضحة تماما . فإن أرسطو لم يثبت خلود النفس بصورة قطعية ، بل كان متذبذبا في هذا الموضوع ، ولكنه كان أميل إلى القول بأن النفس

²³ - زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص86.

²⁴ - زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص100.

فأشاد الكندي بالفلسفة لشرف موضوعها ، وكل صناعة إنما تحدد مرتبتها على أساس الموضوع الذي تتخذه هدفاً للدراسة . وموضوع الفلسفة هو الوجود من حيث هو أي من حيث أنه موجود . . (بالفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها . . بقدر طاقة الإنسان) ، (وغرض الفيلسوف الحقيقي هو : إصابة الحق في أبحاثه وهو العمل بمقتضى الحق في حياته ، ولا يتأتى الحق إلا بالوقوف على حقائق الأشياء لأن حقائق الأشياء هي أسبابها وعللها) (وعلة وجود كل شيء وثباته ، هو الحق ؛ لأن كل ماله أنيَّة له حقيقة ، فالحق اضطرارا موجود ، إذ الأثبات موجودة)²¹. وكأنه يتحدث عن دليل واجب الوجود كما تحدث عنه الفارابي بعده بدليل العلة .

ومن علوم الفلسفة ، الفلسفة الأولى ، وهي في الذروة من العلوم قاطبة ؛ إذ أن الفلسفة هي أشرف العلوم ؛ والفلسفة الأولى هي أشرف فروع الفلسفة ، إذن فالفلسفة الأولى أشرف العلوم قاطبة ، وذلك لأن موضوعها هو الذات الإلهية ، وجودها وصفاتها وأفعالها ، إلى جانب ذلك فهي تحتوي على جماع الفضائل ومكارم الأخلاق : (وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق) . وينبغي أن نلفت الإشارة هنا إلى أن الكندي يشير إلى الله باسم (الحق الأول) ويبدو أن الفارابي قد تابع الكندي في أنه كان كثيرا ما يشير إلى المولى عز وجل باسم (الموجود الأول) وباسم (الحق) ولم يستخدم الفارابي اسم (الواحد) للإشارة إلى الله مطلقا ، وذلك فيما يبدو - لكي يتجنب إشارة أفلوطين إلى الله (بالواحد) في تاسوعاته وضمن نظريته في الفيض²². ويبدو أن الكندي - ومن جاء بعده - قد اقتبسوا الإشارة إلى المولى عز وجل (بالحق) من الآية الكريمة التي يوردها كل من الفارابي وابن سينا (سزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) فصلت، آية 53.

21 - المرجع السابق ، ص 86.

22 - زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 84-85.

يتحرك) عند كل من أفلاطون وأرسطوطاليس على التوالي ، فمثلاً ظل مفهوم الله عز وجل (الموجد الأول) إسلامياً خالصاً عند الفارابي بكل صفاته الإسلامية ، وبكل أسمائه الحسنی كذلك ، فهو - تعالى - لا شيء مثله ولا شريك ولا ضد ولا شبيهه ، منزهاً عن كل صفات النقص والعيب متصف بكل صفات الكمال ، قادر ، عالم ، حي ، قيوم ، مرید ، لا نهاية أو حد لجماله وعظمته وجلاله ومجده ، تعالى عن أن تحيط به الحواس أو العقل علواً كبيراً¹⁸.

الكندي (185-253هـ)

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب بن معاوية . . . ينتهي نسبه البعيد إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان.

كان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة ، من قبل الخليفة المهدي والخليفة هارون الرشيد ، وكان جده الأشعث بن قيس ، من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان الأشعث هذا قبل ذلك ملكاً على جميع كندة ، وكان قيس بن معدي كرب ملكاً على جميع كندة - أيضاً - عظيم الملك بعيد الشأو كريماً¹⁹.

ولقد بنى الكندي دفاعاً عن الفلسفة بسبب الهجوم عليها في زمانه ، وربما كان الهجوم من الأطباء النصارى (خاصاً ابني موسى بن شاكر) لدوافع شخصية بحتة لأنهم تعودوا أن لا يروا عربياً مسلماً يبرع في الطب والفلسفة الذين كانا حكراً في تلك الفترة على اليهود والنصارى²⁰.

18 - انظر لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، 162 وما بعد.

19 - ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص593.

20 - لمحات من تاريخ الفلسفة ، ص84.

(3) وإنه فمن مقتضى الدليل الكوزمولوجي، أن العلل الطبيعية داخل النظام الكوني والعلل المتجاورة والمتسامية في معنى واحد هو بمثابة الجنس لها، فكلها علل. وهذا يستلزم:

أولاً: وجود تشابه بين المعلولات الطبيعية الجزئية فمثلاً وجود المنزل والكون على اعتبار أنه معلول لعلة ما لأنه حصل بعد أن لم يكن، فلا بد له من موجد.

ثانياً: وجود تشابه بين موجد المنزل (المهندس الذي صمم المنزل وأشرف على بناءه) وبين موجد الكون الذي أبدعه.

ثالثاً: بما أن علة المنزل (المهندس) تتصف بالإدراك والذكاء والحياة الفاعلة وأن علة الكون تتشابه مع بعضها، فإن علة الكون (الله) تتصف بالإدراك والحياة الفاعلة¹⁷.

وعن التصور الإلهي بمعنى واسع هو أقرب إلى المفهوم الإسلامي منه إلى المفهوم الأفلوطيني . ماذا كتب الفارابي عن نظرية الفيض ؟ وكيف يتفق هذا أو يختلف مع نظرية أفلوطين في صدور العالم والعقول المتسلسلة عن (الواحد) الأفلوطيني ؟ لا شك أن القول باتباع الفارابي لأفلوطين في موضوع الفيض اتباعاً كاملاً لا يوافق الحق ، ولا النصوص الصريحة التي ناقش فيها الفارابي هذا الموضوع ، غير أنه من الواضح مع ذلك أن الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين قد توقفوا ملياً عند هذا الموضوع ، ودرسوا نظرية الفيض الأفلوطينية دراسة مديدة تركت - ولا شك - أصداً وآثاراً وانطباعات لا تنمحي مع الزمن .

وكان تأثيرهم بها واضحاً ليس فقط في المصطلحات ، ولكن أيضاً في جوهر الموضوع ، وصحيح مع ذلك أنهم كانوا يُكسبون تلك المصطلحات معان إسلامية ، ولكن - وبالرغم من ذلك - يبقى تأثيرهم العميق بهذه النظرية واضحاً لا يمكن أن ينكر .

وبعد كل هذا الكلام وقبله يبقى واضحاً أيضاً أنهم لم يخلطوا مفهومهم الإسلامي عن الله عز وجل بمفهوم (الواحد) عند أفلوطين ولا مفهوم (الخير الأقصى) أو (المحرك الذي لا

17 - المرجع السابق، ص154.

الكريم قد أشار إشارة لطيفة إلى ما يشبه أن يكون صورة من صور البرهان الأنطولوجي فلقد نسب القرآن كل علم وكل قدرة وكل خلق وأمر ، وكل ملك وتصرف وسلطان بل كل كمال إلى الله عز وجل .

فالبشر يعلمون علماً يقوم على الحدس المركوز في فطرة الناس جميعاً ، المستند على الخبرة والتجربة وعلى العقل أن الله موجود. والدليل على ذلك أن الناس جميعاً يلجؤون إلى الله في حالات البأس والكرب والأهوال، ويتجهون إليه بالدعاء؛ لأنهم يعلمون أن هناك موجد قريب منهم ويسمع دعاءهم ويجيبه.

فالدليل الأنطولوجي عند الفارابي هو أقرب ما يكون إلى الدليل الفطري. فالفطرة تكون أنقى وأصفى ما تكون في ظروف البلاء والكوارث المأساوية وفي حالات الكرب والشدة وأمام تهديد الموت، فإن الناس هناك تلجأ إلى الله بالصلوات والدعاء ، والله يجيب المضطر إذا دعاه.

الدليل الكوزمولوجي لوجود الله عند الفارابي

يبدو أن الفارابي من خلال قراءته لمحاورات أفلاطون ، وكتب أرسطو أبدع هذا الدليل ، ويبدو اعتماده أكثر على القرآن الكريم لما فيه من صيغ مختلفة من هذا الدليل. ومختصر هذا البرهان هو:

(1) يعتمد هذا الدليل على مبدأ العلية ؛ لو لم تكن الطبيعة تعمل وفق قانون العلية الشامل لكانت إذاً تعمل على طريقة الاتفاق والصدفة والعشوائية و لافتقر العالم إلى النظام.

(2) والدليل الكوزمولوجي كذلك يفترض استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية . إذن لا بد من علة أولى وأخيرة يتوقف عندها التراجع في سلسلة العلل والأسباب.

شرحها ، وبَيَّنَّ غوامضها ، واستدرك ما أغفله الكندي قبله وما استغلق عليه . أرخ له ابن النديم¹³ .

المحدر من فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر ، إلى بغداد - مدينة السلام - حيث تعلم العربية وأتقنها إتقاناً تاماً ، ثم توفر على دراسة المنطق والعلوم الفلسفية والطبيعية ، على أيدي أساتذة من النصارى ، أولاً أبي بشر بن متى ، عميد المناطق ببغداد ثم ارتحل إلى حران ، هنالك رواية أخرى ترى أنه تلقى المنطق أولاً على يوحنا في حران . ثم انتقل إلى بغداد¹⁴ .

الفلسفة عند الفارابي ، هي : (العلم بالموجودات بما هي موجودة)¹⁵ أي أنها تدلنا على التصور الحق للوجود الحق في حد ذاته ، فهذا التصور ضروري جداً . إذا ما أردنا أن نعرف الحق والصدق في الأقوال والشهادات والقضايا والأحكام ، فلا بد لنا من معرفة الموجودات من حيث هي موجودات خارجية وليست من موجودات الأذهان فقط : (والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً . .) ولكن الفارابي قاده تأملاته إلى التساؤل عن حقيقة الوجود والابتداء، فإذا هو واجب الوجود ، فالوجود كمال وواجب الوجود متصف بكل صفات الكمال .

نجد أن الفارابي ، ربما كان أول من صمم وعبر عما يسمى بالبرهان الأنطولوجي لوجود الله (Ontological Proof) الذي عادة ما ينسب إلى كل من القديس أنسلم (St . Anselm) والفيلسوف رينيه ديكارت¹⁶ ، بالرغم من سبق الفارابي للقديس أنسلم بجوالي القرنين من الزمان ، فهل تأثر الفارابي بالفلسفة اليونانية في ذلك ؟ ربما ، لكن هذا التأثير - إن وجد - ما زال مجهول لدينا ومجال للتخمين والافتراض . ومن المؤكد أن القرآن

13 - ابن النديم، الفهرست صياغة جديدة، تحقيق ناهد عباس عثمان، المجلد الأول، دار قطر بن الفجاءة، 1985، ص533.

14 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، الجزء الخامس، تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت، ص153.

15 - لمحات من تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص123.

16 - المرجع السابق، ص124.

فالنفس في التصور الأفلاطوني هي جوهر قائم بذاته وخالد ، أي باق بعد فناء البدن ، ولكنها بعد ذلك إنما هي آيلة إلى عالم المثل .

فالقصييدة إلى جانب كونها تأكيداً للتعريف الثالث للنفس عند الشيخ الرئيس ، والذي يمثل مذهبه الخاص والحقيقي فيها ، فهي زاخرة بالمقولات الإسلامية القرآنية المعروفة عن النفس ، في التصور الإسلامي :

- فهي جوهر روحاني قادم من عالم الملاء الأعلى .

- وهي تهبط في الجسم المغاير لطبيعتها الروحانية المفارقة لكل مادة . ومن هنا جاء حزنها لهذا الهبوط .

- وهذا الهبوط لحكمة أرادها المولى عز وجل ، وإن كانت قد تحفى على الإنسان ، وعلى الروح ذاتها . - والروح بعد أن تهبط في البدن كارهة له في البداية ، تألف بعد ذلك ، ولا تحب أن تفارقه بالموت .

- ولكن لا بد بما ليس منه بد ، فالرجوع إلى (الحمى الأول) مكان النشأة الأولى أمر حتمي .

الفارابي أبو نصر

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، ينسب إلى بلدة فاراب¹² (إحدى قواعد الترك فيما وراء النهر ، وصفه القفطي (المتوفي سنة 646 هـ) بأنه فيلسوف المسلمين ، كما وصفه ابن خلكان (المتوفي سنة 681 هـ) بأنه الحكيم المشهور ، (وأكبر فلاسفة المسلمين) وبأنه (صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم) . واشتهر بالمعلم الثاني ؛ لأنه أحسن من توفر على فهم أرسطوطاليس (المعلم الأول) ، وأحسن من

¹² - قرية على حدود بحر قزوين قريبة من اذربيجان وهي تابعة حالياً لإيران. البعض يقول تركي، والبعض يقول فارسي. ولكنه مسلم.

وَأَظْنَهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى
 حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا
 عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ التَّثْقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
 تَبْكِي إِذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى
 وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدَّمَنِ الَّتِي
 إِذْ عَاقَهَا الشَّرْكَ الكَثِيفُ وَصَدَّهَا
 وَعَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخْلِفٍ
 سَجَعَتْ وَقَدْ كُشِفَ الغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ
 وَعَدَتْ تُعَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ
 فَلَأَيِّ شَيْءٍ أَهْبِطْتُ مِنْ شَامِخٍ
 إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا الإِلَهَ لِحِكْمَةٍ
 فَهَبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَرْبٍ
 وَتَعُودُ عَالِمَةً بِكُلِّ حَقِيقَةٍ
 وَهِيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا
 فَكَأَنَّهَا بَرَقٌ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى
 وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ
 عَنْ مِيمٍ مَرَكَزِهَا بِذَاتِ الأَجْرَعِ
 بَيْنَ المَعَالِمِ وَالتُّلُولِ الخُضْعِ
 بِمَدَامِعِ هَمِيٍّ وَلَمَّا تَقْلَعِ
 دَرَسَتْ بِتَكَرُّرِ الرِّيحِ الأَرْعِ
 قَفْصٌ عَنْ الأَوْجِ الفَسِيحِ المُرْبَعِ
 عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشِيعِ
 مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالعُيُونِ الهُجْعِ
 وَالعِلْمُ يُرْفَعُ كُلٌّ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ
 عَالٍ إِلَى قَعْرِ الحَضِيضِ الأَوْضَعِ
 طُوِيَتْ عَنْ الفَطَنِ اللَّيِّبِ الأَرْوَعِ
 لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ
 فِي العَالَمِينَ فَخَرَقُهَا لَمْ يُرْقِعِ
 حَتَّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِعَيْنِ المَطْلَعِ
 ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ

ونظرة سريعة إلى هذه القصيدة العينية الشجوية الحزينة ، ذات الإيقاع الفلسفي الواضح ،
 تؤكد ابتعاد الشيخ ابتعادا كلياً عن التصور الأرسطي للنفس ، ذلك التصور الذي يرى
 النفس كمالاً للبدن بمعنى كونها صورة للبدن، غير منفك وغير مفارق له . والنفس بهذا
 المعنى الأرسطي آيلة إلى الفناء بفناء البدن ، تماما كما تفتي الصورة بفناء المادة التي هي
 صورة لها . كذلك فهذه القصيدة لا يمكن أن تكون معبرة عن التصور الأفلاطوني،

التعريف الثالث للنفس : التعريفات السابقة ، لم تخرج عن مضمون النفس عند أفلاطون وأرسطو . فالنفس - عند أرسطو - هي صورة البدن ، ولا وجود لها من دون البدن ولا بقاء لها بعده . فهي توجد بوجود البدن وتفتى بفنائها ، فهي كمال أول للبدن بمعنى : أنها صورته ، عند أرسطو . والنفس عند أفلاطون هي جوهر مفارق ومباين للبدن . ومن هنا فلا بد أن يأتي الشيخ الرئيس بتعريف ثالث للنفس ، يكون أكثر تعبيراً عن رأيه الحقيقي في النفس ، وفقاً لمبادئه الحقيقية في مذهبه المشرقي . فالنفس - في مذهبه المشرقي - جوهر روحاني ، مفارق للبدن وسابق في وجوده للبدن ، وهي أصلاً من عالم مغاير لهذا العالم المادي ؛ فالنفس من عالم الأمر والجسم من عالم الخلق . فالنفس كمال للبدن ، بمعنى أنها تمام الطبيعة المخصوصة للنفس ، وهي أنما عاقلة ، و العقلانية هي الطبيعة المخصوصة التي بها ماهية النفس وهويتها . يقول الشيخ الرئيس : (إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه جوهر يتلقى المعقولات بالقبول . فنقول : إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ، ولا قائم بجسم ، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه)¹⁰ .

. فطبيعتها الخاصة بما إذن طبيعة روحانية خالصة . وهذا هو رأي الشيخ الرئيس الخاص - في موضوع النفس .

وهو المعنى الذي عبر عنه بقصيدته (العينية الشهيرة)¹¹ :

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	وَرَفَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَمَمْنَعِ
مُحْجُوبَةٌ عَنْ مُقَلَّةِ كُلِّ عَارِفٍ	وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرَّقِعِ
وَصَلَّتْ عَلَى كُرْهِهِ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا	كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجَّعِ
أَنْفَتُ وَمَا أَلْفَتُ فَلَمَّا وَاصَلْتُ	أَنْسَتُ مَجَاوِرَةَ الْحَرَابِ الْبَلْقَعِ

¹⁰ - زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، 1998، ص 232.

¹¹ - محمد عبد الرؤوف المناوي، شرح القصيدة العينية لابن سينا، ص 27 في زكريا بشير إمام، لمحات من

تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 232-233.

جوهر روحاني بسيط ذات صلة بالجسم ولكنها من عالم آخر ، وحيث إن قوامها بالجسم ، وهو من الطبيعيات ، وذو مادة وحركة ، والنفس لا تنفك عن الجسم ، جاءت دراسة النفس ضمن القسم الطبيعي عند ابن سينا ، كما هو الحال عند أرسطو . ويرى الشيخ الرئيس أن النفس لها أنواع ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، وإنسانية .

تعريفات النفس عند ابن سينا : وهو يعرف النفس الإنسانية - وهي الأعلى والأرقى - على النحو التالي : (هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكري ، والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية) . والنفس الإنسانية هي النفس الناطقة ؛ لأنها تدرك الأمور الكلية المجردة عن المادة ، ولأنها تملك ملكة الاختبار الفكري ، والاستنباط بالرأي .

والنفس الناطقة لها قوتان :

الأولى قوة نظرية ، تُدرك بالصور الكلية المجردة عن المادة ، والقوة النظرية تتلقى هذه الصور من العقل الفعال ، وهي لذلك دائماً وجهها إلى أعلى ونظرها إلى فوقها .

وأما القوة الثانية عملية ووجهها إلى أسفل ، إلى جهة البدن وهي المتسلطة على البدن وهي التي تلهمهم (المقدمات الذائعة المشهورة ، مثل الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات)⁹ .

وهكذا للنفس وجهان عند الشيخ الرئيس : وجه إلى البدن ، ووجه إلى المبادئ العالية .

فالنفس هي كمال أول لجسم الإنسان ، ومعنى أنها كمال أول : أنها الكمال الذي يصير به الإنسان إنساناً (يعني النفس جوهر)، فيقول : إن النفس جوهر بذاته ولكنه أيضا صورة للبدن التعريف الثاني.

⁹ - ابن سينا، النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت ، 1985، ص202-203.

والعباسي ولم يكن دور العصر الأموي كبيراً في الترجمة إلا أن العصر العباسي كان عصر الترجمة الزاهر.

ثانياً: أهم فلاسفة المسلمين وآراءهم الفلسفية

الشيخ الرئيس ابن سينا (370- 428 هـ) ولد بالقرب من بخارى (أوزبكستان اليوم) في أفشنة وكان والده من المتصوفة ويعمل بالصرافة، لذا كان ميسور الحال، حفظ ابن سينا القرآن وهو ابن عشر سنين . وقد ذكر عن أبيه أنه كان يستضيف حكماء الاسماعيلية وكانوا يتحدثون عن العقل والنفس. وكان يدرك ويعقل ما يقولون، ولكنه لم يكن مقتنعاً به رغم صغر سنه .

ثم وفد على بخارى رجل مشهور بالفلسفة اسمه النائلي فاستضافه والد ابن سينا في بيت الأسرة رغبة منه في أن يتحصل ابنه- الذي بدت عليه أمارات الذكاء منذ الصغر- من هذا العالم. ويحكى أن ابن سينا قد تعلم كثيرا من علم النائلي وقرأ عليه كتاب (ايساغوجي) لفرفيوس ومسائل كثيرة في المنطق.

حتى قال أبو عبيدة الجوزجاني : إن ابن سينا قد أملى عليه كتاب (الشفاء) من الذاكرة فقط من دون كتب مرجعية أو مذكرات . وكان هذا الإملاء في مرحلة صعبة ودقيقة في حياة الشيخ الرئيس ، إلى الدرجة التي أُلجأت إلى الاختباء في دار أحد أصحابه المقربين خوفاً من البطش السياسي من السلطة الحاكمة آنذاك⁸.

النفس عند ابن سينا النفس من المواضيع المهمة ، فقد شغل بها الشيخ الرئيس زمناً ، وأفسح لها مكاناً بارزاً في نظامه الفلسفي . والسبب في ذلك واضح للباحث في فلسفة ابن سينا ، فبالرغم من أنه يعالج موضوع النفس ضمن الطبيعيات في الشفاء وغيره ، إلا أن طبيعة النفس عنده ومنشأها فهي أمور وثيقة الصلة بالحقائق الإلهية والنبوية ، فالنفس من عالم الأمر ، بينما الجسم من عالم الخلق ، فهي إذن مباينة للجسم ومفارقة له ، وهي

8 - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الثالث، دار الثقافة ، بيروت، 1981، ص4.

متى نشأت الفلسفة الإسلامية وكيف؟

إذا كانت كلمة فلسفة يونانية الأصل وكان المسلمون قد نظروا في فلسفة اليونان، فكيف وصلت الفلسفة إلى المسلمين مع فارق المسافة والثقافة واللغة؟ وهل كان علم الحق الأول عند المسلمين مستخرجاً من الكتاب والسنة؟ أو أن هناك مؤثرات أخرى جعلت من اتجه من المسلمين يتجه صوب الفلسفة؟ الشاهد التاريخي يقول إن القرآن والسنة دفعت المسلمين إلى باب التأمل الذي أمروا به - أما التفلسف الخالص فلقد كانت هناك مؤثرات خارجية وفدت إلى ديار المسلمين إثر عصور الترجمة، وحاول العلماء الذين خاضوا في هذه العلوم الجديدة الوافدة التوفيق بين رصيدهم من العلوم النقلية الشرعية وبين العلوم العقلية الفلسفية المنقولة باللغة السريانية أو العبرانية عن اللغة اليونانية.

وقد أثرت حركة الترجمة الحياة العلمية عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية. لكن على الرغم من ذلك فإن هناك بعض الملاحظات التي أبداها علماء المسلمين على حركة الترجمة، منها أن المترجمين لم يكونوا من أهل الاختصاص في العلوم التي نقلوها وحدث ما كان يخشاه علماء المسلمين من التصحيف والتحريف في اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، وكان ذلك أشد وضوحاً فيما نقلوه من الفلسفة اليونانية. إن المترجمين نقلوا مثلاً كتاب الربوبية لأفلوطين ونسبوه خطأً لأرسطو. وغلب على ظن كثير من متفلسفة الإسلام أن الربوبية حقيقة لأرسطو ووقعوا في مغالطات الذين كانوا يقولون بالتوفيق بين الفلسفة والدين، والعقل والنقل.

ومن ناحية أخرى، فإن بعض المترجمين كانوا قوماً أهل دين: منهم النساطرة النصرانيون الذين كانوا ينشرون النصرانية في كل محفل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ومنهم اليهود الذين كانوا يرون في الإسلام مزاحماً ومنافساً فكرياً فأرادوا أن يستبعدوه ليخلو لهم الجو. هذا فيما يتعلق بالعلوم النظرية، أما العلوم التطبيقية، فقد برع فيها المسلمون واستفادوا أيما فائدة من الترجمات والشروح على الترجمات التي وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية. ظهرت هذه الترجمات بعد الفتوحات الإسلامية في العصرين الأموي

ابن تيمية

يعترض ابن تيمية على مزاعم المتفلسفة تجاه القرآن الكريم وتوهمهم أنهم وحدهم أهل اليقين . يقول : " والمتفلسفة يقولون : القرآن جاء بالطريق الخطابية والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور ، ويقولون : أن المتكلمين جاءوا بالطرق الجدلية ، ويدعون أنهم أهل البرهان اليقيني ، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين ، والمتكلمون أعلم منهم بالعمليات البرهانية في الإلهيات والكليات ، ولكن للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به بخلاف الإلهيات⁶.

وحول هذه المفاهيم، كان يتناول فلاسفة الإسلام الفلسفة مقتفين أثر الأساتذة القدماء من حكماء اليونان. فكانوا تارة يقتربون من أساتذة اليونان وتارة يتعدون عنهم، ولم يnehجوا منهجاً مستقلاً في التفلسف ولم يخالفوا رأي القدماء إلا في المسائل التي تخرجهم من ملة الإسلام، وظلوا أساتذة في هذا العلم في ظل أساتذة الفلسفة السابقين.

ويقول الدكتور محمد أبو ريدة: "فمهما بدا من شبه، بين آراء مفكري الاسلام، وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم، فإن آراء الاسلاميين، لها طابعها الخاص، ولها مكانتها في نظام واسع، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة، بل حيث صورتها الخاصة؛ وعلاقتها بغيرها، ووظيفتها في جمل البناء الفكري عند أصحابها. ويجب على الباحث أن يراعي ذلك، لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسي خالص، ولا أفلاطوني خالص: والفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى ، وتدخل في نظام فكري جديد تتغير من وجوه شتى ، وهي في هذه الحال، ليست ملكاً لأهلها الأولين بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم ، وجملة تفكيرهم الفلسفي"⁷.

⁶ - ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده الأزهر ، مصر ، ج 1 ، الرسالة الثانية ، معارج الوصول ، ص 181.

⁷ - د. محمود عبد الحلیم، التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1989، ص196.

فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوّموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق"⁴ . ويحذّر ابن خلدون الناظرين في هذا العلم من دراسته قبل الاطلاع على الشرعيات من التفسير والفقه، فيقول: وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يُكَبَّنَ أحدٌ عليها وهو خِلْوٌ من علوم الملة فقلَّ أن يَسَلَّمَ لذلك من معاطبها.

ولعل ابن خلدون وابن رشد اتفقا على أن البحث في هذا العلم يستوجب الإمام بعلوم الشرع حتى لا يضل العقل ويتوه في مجاهل الفكر المجرد لأن الشرع يرد العقل إلى البسيط لا إلى المعقد ، وإلى التجريب لا إلى التجريد. من هنا كانت نصيحة هؤلاء العلماء إلى دارسي الفلسفة أن يعرفوا الشرع والنقل قبل أن يمعنوا في التجريد العقلي.

الكندي (ت 260هـ ، 873 م) يذهب إلى أن الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة في نظره أشرف من علم المعلول، والعلم التام هو علم العلة⁵.

الفارابي (ت 339هـ ، 950 م)

يرى أن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ويقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ورياضية ومنطقية.

ابن سينا (ت 428هـ ، 1037 م)

ويعطيها الشيخ الرئيس طابعاً نفسياً فيقول: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. ويقسم الحكمة كذلك إلى نظرية يتعلمها الإنسان، ولا يعمل بها، وحكمة عملية مدنية ومنزلية وأخلاقية.

⁴ - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، دار الطليعة ببيروت، ط3، ص 460.

⁵ - زكريا بشير امام ، لمحات من تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الدار السودانية للكتاب، الخرطوم، 1998، ص84.

أما وجود الله، عز وجل، فالدليل عليه عنده هو دليل الصنعة التي تدل على الصانع، يقول في كتابه إحياء علوم الدين: " إن هذا الأثر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيرها ومصرفة بمقتضى تدبيره". ويثبت الغزالي لله الصفات التي وصف بها الله تعالى نفسه.

والعالم عنده مخلوق لله تعالى وهو حادث، والله هو الذي أحدثه، أما قول الفلاسفة بقدوم العالم، فلا يرى له تحريماً مقبولاً، وينتقد الغزالي نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا ويرى أنها تعطيل لصفة الخلق عند الحق عز وجل. أما خلود النفس وبقاؤها بعد الموت، فيرى الغزالي أن النفوس الطيبة تخلد في الجنة والخبثية تخلد في النار. ويعترف الغزالي بالحواس وسائل للمعرفة، ويرى أنها مفاتيح المعرفة، لكنه يرى أن المعرفة الحقة هي التي تكون عن طريق الحدس؛ أي المعرفة المباشرة. ويرى الغزالي أن الإيمان قد يقتضي من الإنسان البحث والنظر ومعرفة الاستدلال والاستنباط لإثبات وجود الله، لكنه يعتقد أن الإيمان في المحصلة النهائية نور يقذفه الله في قلب العبد فينكشف له اليقين انكشافاً. وهنا ترى أن الغزالي، وإن اختلف مع الفلاسفة كالفارابي وابن سينا في كثير مما ذهبوا إليه، من مذهب أهل اليونان في القول بقدوم العالم وبالفيض بدلاً من الخلق من العدم ففارقوا الشرع، فالغزالي لم يفارق الشرع لكنه يتفق مع هؤلاء في فرع من فروع المعرفة، وهو المعرفة الحدسية أو المعرفة المباشرة أو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى وسائط حسية معرفية. ويعول الغزالي في النهاية على هذه المعرفة في اليقين

ابن خلدون (ت 808هـ ، 1406م)

يرى في المقدمة أن الفلسفة من العلوم التي استحدثت مع انتشار العمران، وأنها كثيرة في المدن ويعرفها قائلاً: "بأن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تُدرَك أدواته وأحواله، بأسبابها وعللها، بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبَل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة.

كان يسود بغداد في تلك الآونة تياران عقليان متناقضان : أحدهما إسلامي سلفي يقوده الفقهاء والمحدثون، الذين يلتزمون نصوص الكتاب والسنة ، وهذا الفريق لا يؤيد التأويل على الإطلاق ، ومن أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) في مقابل ذلك التيار العقلاني الذي يرجح العقل على النص بزعامة المعتزلة³.

أولاً: علماء الإسلام ورأيهم حول الفلسفة

ابن رشد

(ت 595 هـ ، 1198 م) يرى في فصل المقال، أن النظر في كتب القدماء - يقصد بالقدماء هنا فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو - واجب بالشرع، إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع بين أمرين: أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني: العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخُلُقِيَّة - فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس، إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدِّي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى. فالفلسفة عند ابن رشد تفتح باب العلم بالله ومعرفته حق المعرفة.

أبو حامد الغزالي

كان عصر أبي حامد الغزالي يعج بالفرق الإسلامية، فألى على نفسه أن يعرف كل هذه الفرق ليتبين له الحق عندها من الباطل. ومن هنا بدأ رحلته في المعرفة التي كانت سائدة في زمانه فتعرف على كل الفرق معرفة الدارس المخصَّص، وعرف من بين هذه الفرق، الفلاسفة، فهضم ما عندهم وكتب في ذلك كتابين أحدهما مقاصد الفلاسفة عرض فيه آراءهم دون نقض وكتابتاً أسماهم تحافت الفلاسفة رد فيه على مزاعم الفلاسفة في قضايا الفلسفة الرئيسية في زمانه كالله والعالم والنفس.

³ - د. عبد الله بن عبد المحسن التركي : أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل : دراسة أصولية مقارنة ، الطبعة الأولى 1974م ، مطبعة جامعة عين شمس ، ص 40 .

الفصل الأول

الفلسفة الخالصة ورأي علماء المسلمين فيها

عندما ازدهرت حركة نقل علوم الأوائل وترجمتها خاصة الفلسفة والمنطق في عهد المأمون في أواخر القرن الثاني الهجري ، قلّد نفر من المنتسبين للإسلام فلاسفة اليونان ، وادخلوا آراءهم الفلسفية والمنطقية في الدراسات الإسلامية ، مما أدى إلى ظهور بعض المفاصد والضلالات في ديار الإسلام . ويصف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصالح أبي بكر بن أيوب بن سعد المشهور بابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) ذلك بقوله : " إلى أن جاء أول المائة الثالثة ، وولي على الناس عبد الله المأمون ، وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المعقولات ، فأمر بتعريب كتب يونان ، وأقدم لها المترجمين من البلاد ، فعربت له ، واشتغل بها الناس ، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أبوه الرشيد قد أقصاهم وتبعهم بالحبس والقتل فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه فقبلها ، واستحسنها ، ودعا الناس إليها ، وعاقبهم عليها ، فلم تطل مدته ، فصار الأمر بعده إلى المعتصم ، وهو الذي ضرب الإمام أحمد بن حنبل ، فقام بالدعوة بعده ، و الجهمية تصوب فعله ، وتدعو إليه ، وتخبره أن ذلك هو تنزيه الرب عن التشبيه والتمثيل والتجسيم ... ومع هذا فلم يكونوا يتجاسرون على إلغاء النصوص ، وتقديم الآراء والعقول عليها ، فإن الإسلام كان في ظهور وقوة وسوق الحديث نافقة ورؤوس السنة على ظهر الأرض" ².

² - ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعظلة ، تحقيق د. على بن محمد الدخيل الله ، الطبعة الأولى 1408هـ الرياض، دار العاصمة ، ج 3 ، ص 1072 - 1073 .

المحتويات

5	مقدمة
11	الفصل الأول: الفلسفة الخالصة عند مفكري الاسلام
49	الفصل الثاني: التصوف
75	الفصل الثالث: علم أصول الفقه وتدوين العلوم الاسلامية
105	الفصل الرابع: علم الكلام والفرق الكلامية
137	المراجع

وممكن أن يكون هذا كتاباً جامعياً أيضاً للطالب الذي يريد معرفة الفلسفة ، كونه مكتوب بطريقة منهجية تناسب طلبة الجامعات.

ولقد رأينا أن يكون مقسماً لفصول أربعة تتفق مع تنوع مباحث الفلسفة الاسلامية ، التي تشتمل على أربع مباحث أساسية ، هي :

1- الفلسفة الخالصة ، وتتناول فلاسفة المسلمين كالفارابي والكندي وابن رشد وابن طفيل وخوضهم في كتب اليونان والرد عليهم أو التوفيق بين فكرهم وبين الشريعة.

2- التصوف. والتصوف له شقين التصوف الذي يمثل الغزالي ، والتصوف الذي يمثله الحلاج وابن عربي. والتصوف يعتمد على المنهج الحدسي .

3- تاريخ العلوم عند العرب؛ العلوم الاسلامية التي عُني المسلمون بوضع قواعدها كعلم أصول الفقه، وجمع وتصنيف السنة النبوية، وما ترتب لها من منهج خاص عمل عليه العلماء المسلمين من الجرح والتعديل وتصنيف الحديث...

4- علم الكلام. والظروف الاجتماعية والفكرية التي رافقت نشأته ، وأهم الفرق وبيان ما اختلفت به من أفكار.

كل من هذه الفروع يختلف عن غيره بخاصية مهمة ألا وهي المنهج. فالمنهج المتبع في الفلسفة الخالصة المنهج البرهاني العقلي. وفي التصوف المنهج الوجداني الذوقي الحدسي. والمنهج المتبع في علم الكلام المنهج الجدلي.

محمد سليمان الفارس

ماردين-تركيا

01/02/2020

من المشكلات التي تعرّض لها فلاسفة الإسلام بالجدال مشكلة إثبات وجود الله، وصفاته ووجود العالم أحداث هو أم قديم، كيفية الخلق، ومشكلة النفس الإنسانية، وهل هي موجودة وخالدة أم فانية؟ لقد تصدى الفلاسفة المسلمون لهذه المشكلات ودخل بعضهم في بطون فلاسفة اليونان ولم يستطيعوا أن يخرجوا منها، وظل فكر كثير منهم أسير التصورات اليونانية. ومن الذين تصدوا للدفاع عن الفلسفة والخوض في مسائلها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل ومنهم من درسها وفهمها ورد عليها لإغراقها في العقل والبعد عن جادة الحق (القرآن والسنة) كالغزالي.

يرى بعض الفلاسفة أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة الأفكار التي ارتآها الكندي والفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهم في موضوعات: الله، العالم، النفس الإنسانية . وهذا تعريف ضيق جداً. يقول رينان " إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين".

" وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شُعب هذه الفلسفة، خصوصاً في العهد الأخير الذي عني به المستشرقون بدراسة التصوف". والشيخ مصطفى عبد الرازق يعتبر أصول الفقه من الفلسفة الإسلامية.

هذا الكتاب هو خلاصة جهود علماء أفاض درسوا الفلسفة وتعمقوا في أبحاثهم، فعند تقصي الكتابات حول الفكر الفلسفي في الإسلام لاحظنا كتب عديدة ، وإنما يركز كل كتاب منها على باب من أبواب الفلسفة: إما في الكلام، أو التصوف، أو أفكار العلماء المسلمين في العهد العباسي وما بعده. وكان عمَلنا هنا قراء تلك الكتب ووضع تصور عام لمباحث الفلسفة الإسلامية، وظروف نشأتها، وطرح أهم أفكارها بشكل مبسط، حتى يستطيع القارئ في هذا الكتاب أن يأخذ فكرة عامة ويرسم في ذهنه خارطة لما تشتمل عليه الفلسفة الإسلامية، وكيف نشأت وتطورت ، وأهم علمائها على فترات من التاريخ.

وكان الأصل لهذه الدعوة القرآن الكريم الذي نزل منجماً¹ على مدى ثلاث وعشرين سنة أعظم حدث في تاريخ البشرية. ولم يكن كتاب مواعظ أو تاريخ وحكايات ، وإنما وضع الخطوط الرئيسية الأولى للوجود ، فقد " أعلن وحدة الله وفاعليته، وأعلن فكرة الخلق من العدم ، وأنكر قدم المادة وأعلن حدوثها وحدوث العالم بأسره، وأكد كرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات، واعتبره مسؤولاً عن كل فعل من أفعاله (من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) الزلزلة آية 7 ، فوضع المسؤولية الفردية سمة الحياة الحديثة ، وأنكر صلب المسيح كفداء للمجموع، وأنه لا يفدي الانسان إلا عمله، وترك الانسان بين الخير والشر يتردد بينهما، واكتساب أحدهما مرهون بيد الانسان ، والله بكليهما عالم بعلمه القديم الذي لا يحد، ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر غيبه ، "عنا".

ففي ظلّه نشأت العلوم الاسلامية المختلفة ومن أجله قامت هذه العلوم، وكانت علوم القرآن أول تلك العلوم الاسلامية تأليفاً في الاسلام، وكان المحور الذي قامت حوله الفرق الاسلامية المختلفة.

ثم انتشر الاسلام بفضل المسلمين الأوائل وعم بقاع واسعة ممتدة من الأرض فدخل فيه من اليهود والنصارى والمجوس وغير العرب؛ فنشأت نتيجة تلك الفتوحات واختلاط العرب بغيرهم من الأمم موضوعات فكرية جديدة فرضت نفسها بقوة، فشمر لها علماء اجتهدوا لفهمها والرد عليها أصاب بعضها في مجادلاته وابتعد البعض عن الحق فنشأت فرق اجتهادية وظهر علم الكلام ومن هذه الفرق المعتزلة و الخوارج والجهمية وغيرهم، وقبل ذلك نشأت علوم خاصة بالمسلمين نتيجة الاختلاط بغيرهم كعلم أصول الفقه وتدوين الحديث والتفسير.

ونشأ التصوف على طول الزمن عن الرعيل الأول من المسلمين اختلط بالفلسفة فحصل مايسمى التصوف الفلسفي.

¹ - ليس دفعة واحدة بل على فترات .

مقدمة

إذا ما رجعنا إلى تاريخ العرب قبل ظهور الاسلام ، وتأملنا حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والفكرية فإننا نجدهم كانوا يعيشون حياة بسيطة خالية من التعقيد، وكانت ثقافتهم بسيطة فليس لهم من العلم المنظم إلا الحظ القليل.

وكانت المعتقدات الدينية التي يدين بها العرب في جاهليتهم أيضاً بسيطة هي الأخرى، لا تحمل على التفكير ولا تدفع إلى التفلسف. فقد نسوا دينهم القديم -دين ابراهيم عليه السلام الحنيف- ولجأوا إلى عبادة الأصنام لتقربهم إلى الله كما كانوا يعتقدون، ولم تزدّهم عن عبادة الأصنام لا المسيحية ولا اليهودية اللتان جاءتا في الجزيرة العربية قبل الاسلام.

أما بالنسبة للتفكير الفلسفي بالذات فإننا لا نجد للعرب في جاهليتهم نظاماً فكرياً متكاملًا يمكن أن نسميه (فلسفة) بالمعنى الصحيح. فكل ما كان لهم في مجال الفكر واشتهروا به في جوانب الأدب هو: الشعر والنوادر والحكايات والقصص مما يحض على الكرم والشجاعة والخصال الحميدة، ومن الآراء الخاصة بالحياة عن طريق الخبرة. وبالرغم من كل ما وصلنا من الآثار الحكمية التي وردت في الأدب العربي الجاهلي فإننا لا نستطيع اعتبارها فلسفة بالمعنى الاصطلاحي.

والحق الذي لا شك فيه أن التفكير الفلسفي الصحيح لم يبدأ إلا بعد ظهور الاسلام واتساع ثقافتهم واحتكاكهم بثقافات أخرى ، وبروز قضايا سياسية وفكرية تحتم عليهم التفكير الفلسفي. والفلسفة كما يقول د. جميل صليبا ظاهرة من ظواهر الحضارة لا تزدهر في المجتمع الا بعد بلوغه درجة معينة من التقدم الثقافي .

فالإسلام هو الدافع للتفكير الفلسفي عند العرب، حينما انبثق نوره وصدع محمد عليه الصلاة والسلام بدعوته إلى الايمان بالله الواحد وملائكته وكتبه ورسله وقضائه وقدره وجزائه العادل في الدار الآخرة.

قراءة تمهيدية في الفكر الفلسفي في الاسلام

د. محمد سليمان الفارس

أستاذ مشارك في علم الاجتماع

جامعة ماردين آرتوكلو

Title: An introductory reading in philosophical thought in Islam

Author: Mohamed Sliman Alfares

ISBN: 978-625-7033-54-1

First edition, İstanbul, February 2020

Publisher Certificate No: 45353

Key Words: Philosophy, mysticism, theology, codification of Islamic sciences

First Edition, 142 pages, 16 cm x 23,5 cm

References, no index

Cover Design: Ahmed Baran

Layout: Kriter Yayınevi

Printing

اسم الكتاب : قراءة تمهيدية في الفكر الفلسفي في الاسلام

محمد سليمان الفارس

الطبعة الأولى، إسطنبول، أكتوبر 2020

رقم شهادة الناشر: 45353

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، علم الكلام، التصوف، تدوين العلوم الإسلامية

23,5 س.م. 142 صفحة، 16 س.م. الطبعة الأولى،

مع فهرس المحتويات، دون مسارد

تصميم الغلاف: أحمد باران

التنسيق: دار مشركريتار

الطباعة

Birlik Fotokopi Baskı Ozalit ve Büro Malzemeleri San. ve Tic. Ltd. Şti. Yıldız Mahallesi
Çırağan Cad. No: 51 Nolu Mağaza Beşiktaş/ İstanbul

Printing Press Certificate no: 20179 رقم شهادة الطباعة:

© Kriter Yayınevi

All rights reserved. Except for the quotation of short passages no part of this publication of this may be reproduced without the prior permission of the Publisher: Kriter Basım Yayın Dağıtım Film Müzik Reklamcılık Yapım Sanayi ve Tic. ve Ltd. Şti.

© Kriter Yayınevi

محفوظة. باستثناء اقتباس المقاطع القصيرة، الحقوق جميع
يسمح إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب دون إذن ولا
من الناشر:

Kriter Basım Yayın Dağıtım Film Müzik
Reklamcılık Yapım Sanayi ve Tic. ve Ltd. Şti.

Contact Information:

Hobyar Mah. Ankara Cad. Güncer Han No: 17 Daire 306

Fatih / İSTANBUL

Tel: 0 212 527 31 89

info@kriter yayinevi.com

www.kriter yayinevi.com

قراءة تمهيدية في الفكر الفلسفي في الاسلام

د. محمد سليمان الفارس

أستاذ مشارك في علم الاجتماع

جامعة ماردين آرتوكلو