جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

محاضرات في مقياس

الفلسفة الإسلامية

السنة الثانية ليسانس السداسي الثاني

مطبوعة بيداغوجية مكملة لملف الترشح للتأهيل الجامعي

الأستاذ: شريف خاصة

السنة الجامعية 2021 / 2022 م

إشهاد

يشهد السيد رئيس قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بجامعة محمد لمين دباغين سطيف2، أن مفردات المادة لمقياس - فلسفة إسلامية- مطابقة لعرض التكوين الموجه لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة، السداسي الرابع.

المحور الأول: الفلسفة الإسلامية النشأة والتاريخ

1 ـ نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

- أسباب نشأة المدارس الفقهية
- الاجتهاد الفقهي وظاهرة الاختلاف
- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني
- مشكلة الخلافة والإمامة
- حركة الترجمة.

المحور الثاني: الفلسفة وقضاياها

ـ تعريف الفلسفة (تعريف الفلاسفة المسلمين بالمقارنة مع اليونانيين)

ـ قضايا الفلسفة الإسلامية

1 ـ الله

2 ـ الوجود

3 ـ النفس

4 ـ قدم العالم

5 ـ السببية

6 ـ نظرية الصدور

المحور الثالث: التصوف

ـ تعريف التصوف (تعريف الصوفية)

ـ موضوع التصوف

ـ طرق التصوف (بوصفه تجربة ذاتية)

ـ اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة)

ـ مفهوم الظاهر والباطن

ـ مفهوم الحال والمقام

ـ مفهوم الإنسان الكامل

ـ مفهوم التأويل الصوفي

ملاحظة: التركيز على النصوص في تناول الموضوع.

****ـ المراجع:** ((كل كتب الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن طفيل، ابن باجة، ابن

رشد، ابن خلدون، ابن عربي،...) بالإضافة إلى الى الكتب التي تتناول بالبحث والتحليل للفلسفة الإسلامية وقضاياها، *والمطبوعات ، مقالات، مواقع انترنت*، الخ.

- ابن الطفيل، حي ابن يقظان، موفم للنشر، الجزائر ، ط 2، 1994.

- ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سراس، تونس، ط 1، 1994.

- ابن رشد،1 - ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال . تقديم وتعليق ابو عمران الشيخ وجلول البدوي . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ((الجزائر)) 1982.

2 - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال،دار المعارف- القاهرة الطبعة الثالثة،1999.

3- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز الدراسات الوحدة العربية -بيروت- لبنان ، الطبعة الأولى آذار/مارس1998.

4- الكشف عن مناهج الأدلة، تح محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية،ط1964،2.

5- الكشف عن مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، تح مصطفى حنفي مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) 1998، د ط.

6- تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة،1968.

7- تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا ، ط02 ((القاهرة))،دار المعارف 1980.

8- تهافت التهافت ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة ، 2008.

9- شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب -الكويت - الطبعة الأولى، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب السلسلة التراثية ، 1984/1405.

10- تلخيص البرهان، تح جيهامي جيرار، 1982،. نقلاً عن Dijital Averroes Recherche Environement.DARE ; adijital progect to thomas-Institut (www unikoeln de)

11- تلخيص كتاب النفس ، تحقيق الفرد إيفري ، مراجعة محسن مهدي ، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية ، القاهرة .دون طبعة دون سنة الطبع .

12- تلخيص كتاب النفس ، تحقيق فؤاد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،الطبعة الأولى .

13- تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، دار الكتاب-القاهرة-، 1980.

14- تلخيص الخطابة،ت عبد الرحمن بدوي،وكالة المطبوعات -(الكويت)و دار العلم (بيروت) د ط، 1980.

15- تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق موريس بوييج دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت 1967 الطبعة الثانية ((في خمسة أجزاء)).

16- جوامع السماع الطبيعي،لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد،الطبعة الأولى حيدر آباد،1365ه.

17- الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان ،مع مدخل ومقدمة وشروح ل محمد عابد الجابري ،سلسلة التراث الفلسفي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ((بيروت)) 1998.

18- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والتوزيع ((بيروت لبنان))2005،الجزء الثاني .

19- بداية المجتهد ونهاية المقتصد،دار اشريفة -الجزائر-، د ط، 1409 ه/1989م، ج1.

20- كتاب الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت) ط ،1 1999 .

21- محمد أبو الوليد ، رسائل ابن رشد الطبية ، تحقيق ج ، شحاتة قنواتي و سعيد زايد، القاهرة 1987.

22- محمد أبو الوليد ، الكليات في الطب ، تحقيق خ ،موريس فورتياس و ك ألباري تدي مور اليس ،مدريد 1987.

23- الضروري في الفقه أو مختصر المستصفى، تح جمال الدين العلوي، دار المغرب الإسلامي،- بيروت- ط 1 1994.

- أبوزيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2000.

- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، ط 1، 1986.

- الغبريني، أبوالعباس، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

- الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة: عيسى الحلبى، 1377 هـ / 1957 م، 4 مج.

- الغزالي، الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة: مصطفى الحلبى، 1385 هـ / 1966 م.

- الغزالي، المنقذ من الضلال، ط 2، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955 م، ط 2.

- الغزالي، مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها أ/د أبو العلا عفيفى، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383 هـ / 1964 م.

- الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، قدم له الشيح محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت .

- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب، 15)، ط 7، 1987 م.

- الغزالي، جواهر القرآن، قدم له الشيح محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت.

- الغزالي، فيصل التفرقة، حققه الشيح محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت .

- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة: المطبعة المحمودية، ط 2، 1355 هـ/ 1936 .

- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق ودراسة أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1964 م.

-الفارابى ، إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1968 .

- الفارابى ، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق أ/د سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ط1، 1987 م، 264ص.

ـالفارابى ، السياسة المدنية، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط 1، 1996 م..

- الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط 2، 1968 م.

- الفارابى ، كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدى، المغرب – الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ضمن سلسلة المعرفة الفلسفية، ط 1، 1990 م.

- الفارابى الرسائل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مشروع مكتبة الأسرة)، 2007 م.

- الفارابى، رسالتان فلسفيتان: مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم – جوابات لمسائل سئل عنها، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل، ط1، 1407 هـ / 1987 م.

ـالفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط 2.

- الفارابى، الحروف، تحقيق أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القديس يوسف، ط 2، 1990 م.

- الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط 2، 1968 م.

- الفارابى، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، 1991 م.

- الفارابى، كتاب فى المنطق – الخطابة، تحقيق د/ محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، 1976 م.

- الفارابي ، تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط 1، 1995م.

- الكعبي، المنجي، الشرح المنشور لابن رشد على مقالة أرسطو في النفس، مطبعة تونس قرطاج، ط1، 1998.

- إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار الفكر القاهرة ، الجزء الثاني . 1983.

- إبراهيم بن عبد الله بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي ، بيروت ، دار المدار الإسلامي 2010.

- ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء نشرح وتحقيق نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة -بيروت - .

- أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الّخمي ألشاطبيّ، الموافقات، تح و تق بكر بن عبد الله ابو زيد، المجلد 2،دار ابن عفان-السعودية- ط1418،1ه/1998م

- اجيناس جولد ستينر، العقيدة والشريعة في الإسلام:تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي،ترجمة وتحقيق محمد يوسف موسى، المركز القومي للترجمة،-القاهرة-سلسلة ميراث الترجمة العدد1963، 2013.

- عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر(بيروت)، الطبعة 1399،5ه/1979.

- بغورة وآخرون، أرسطووامتداداته الفكرية في ف. ع. الإسلامية، أعمال ملتقى الثاني للفلسفة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، 2001.

- حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع – الحكمة العملية، مج 3، الجزء 2، دار قباء، القاهرة، مصر، 2001، ط 1.-

- حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع / الإبداع الحكمة العملية ، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1، 2001.

- سعدييف، أرثور، ابن سينا، تعريب:توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1987.

- سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999.

- عبد الواحد، علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط، 1973،

- قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، ط 2.

- ماسينيون، التصوف ، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984 م.

- محمد عمارة ، المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1983 م.

- AVERROES, **Discours décisif** ,Tr: Marc Geoffroy ,G F-Flammarion ,Paris 1996.

- Oliver Leaman ,**Averroes and his Philosophy** ,Clarendon press.OXFORD.1988

- Renan, Ernest, **Averoos et L'averroïsme,** Maisonneuve et larose, PARIS, 1997.

فهرس المحتويات

التعريف بمقياس الفلسفة العربية الإسلامية : 14

المحاضرة الأولى: نشأة التفكير العقلي عند المسلمين 15

مفهوم الفقه: 16

مفهوم علم أصول الفقه: 17

- أسباب نشأة المدارس الفقهية: 17

طبيعة وأسس الاجتهاد في التأصيل الشرعي أثناء حياة الرسول وبعد وفاته:

..... 17

- نشوء المدارس وتعددها: 20

- الاتجاه الظاهري: 21

- الاجتهاد وظاهرة الاختلاف. 23

- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني. 24

المحاضرة الثانية: علاقة علوم الشرع بنشوء الفكر الفلسفي الإسلامي..... 28

سمات النشاط العقلي قبل نشوء الفلسفة الإسلامية: 32

الخاصية الأولى 32

الخاصية الثانية : 33

مباحث علم الفقه: 35

..... 35

الخاصية الثالثة 36

خلاصة 37

المحاضرة الثالثة: حركة الترجمة ودورها في تفعيل النشاط الفكري والفلسفي لدى المسلمين 38

- تأثير الترجمة على الفكر: 44

المحاضرة الرابعة: مشكلة الخلافة والإمامة ودورها في نشوء الفكر السياسي. 45

خلاصة 52

المحور الثاني: قضايا الفلسفة الإسلامية. 55

المحاضرة الخامسة: التعريف بالفلسفة عند الفلاسفة المسلمين. 55

1- تعريف الفلاسفة العرب بالمقارنة مع اليونانيين: 55

تعريف بحسب الاشتقاق 57

تعريف بحسب التأثير 57

تعريف من حيث الغاية 58

تعريف من حيث علاقتها بالإنسان 58

موضوعات وأقسام الفلسفة 59

ملخص: 60

تعريف الفلسفة عند الفارابي 60

تعريف الفلسفة عند ابن سينا: 61

تعريف إخوان الصفا للفلسفة: 62

خلاصة: 63

- الألوهية : 64

المحاضرة السابعة: قضية الوجود: 72

المحاضرة الثامنة: قضية النفس عند الفلاسفة المسلمين. 75

النفس: 75

تعريف النفس عند فلاسفة الإسلام 81

تعريف الفارابي للنفس: 81

النفس عند ابن سينا: 82
البرهان الطبيعي 82
برهان الادراك والأفعال الوجدانية: 83
برهان وحدة النفس: 83
النفس عند أبي حامد الغزالي: 84
طبيعتها: 85
برهان وجود النفس 85
برهان الاستمرار: 86
برهان الرجل الطائر: 86
النفس عند ابن رشد: 86
خلاصة: 88
المحاضرة التاسعة: مسألة قدم العالم 88
حقيقة المسالة وبعدها المعرفي والعقدي. 88
رأي ابن رشد: 91
خلاصة 92
المحاضرة العاشرة: السببية 93
اشكالية المسالة وبعدها المعرفي والعقدي 93
خلاصة: 95
المحاضرة الحادية عشر: نظرية الصدور 97
نظرية الصّدور: اشكالية النظرية: 97
مواقف فلاسفة الإسلام من الإشكالية(الفارابي وابن سينا): 97

تداعيات النظرية في الفكر الفلسفي الإسلامي(الغزالي وابن رشد): 101

المحور الثالث 104

المحاضرة الثانية عشر: التصوف. 104

تعريف التصوف و (الصوفية): 104

موضوع التصوف وأنواعه: 105

مراحل تطور التصوف: 108

المحاضرة ثلاثة عشر : التصوف تابع 112

اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة 113

مفهوم الظاهر والباطن: 115

مفهوم الحال والمقام: 116

مفهوم الإنسان الكامل: 117

خلاصة 119

خلاصة إجمالية: 121

ثبت لمصادر و المراجع :..... 122

التعريف بمقياس الفلسفة العربية الإسلامية :

هذا المقياس موجه لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة السداسي الثاني، وهو موزع على ثلاثة محاور أساسية. يهدف المقياس لتمكين الطالب من اكتساب مادة معرفية وتاريخية كافية، قصد التعرّف على طبيعة الاستشكال الفلسفي عند المسلمين قبل الاحتكاك بالثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات الأجنبية وبعده، ومنه إدراك مواطن التفكير الفلسفي والمقتضيات الحضارية التي ساهمت في تطوّر النشاط العقلي عند المسلمين وصولا إلى إنتاج فكر فلسفي عربي إسلامي، مثلما يهدف إلى تمكين الطالب من فهم طبيعة القضايا التي تناولها الفلاسفة المسلمون وموقع كل قضية في التأسيس للفكر الفلسفي ومنه التأكيد على دور الفلسفة في بناء الرؤية إلى العالم.

هذا ما يسمح للطالب من امتلاك مادة معرفية تمكنه من التحليل ومناقشة مختلف الأطروحات التي تشتغل على الفلسفة الإسلامية، وكذلك على إبراز مواقع الاستشكال الفلسفي الأصيل في هذه الفلسفة التي تعتبر حلقة هامة في تشكيل الفكر الفلسفي الإنساني.

الإشكالية الأساسية التي يقوم عليها هذا المقياس هي: هل هناك مجال للحديث عن حضور نشاط عقلي فلسفي عند المسلمين قبل احتكاكهم بالفلسفة اليونانية التي يعتبرها البعض عاملا أساسيا في نشوء الفلسفة العربية الإسلامية ؟ ماهي القضايا الفلسفية التي تناولها فلاسفة الإسلام وهل هي قضايا تعكس الانشغالات الفكرية والاجتماعية للمجتمع المسلم أم هي مجرد تقليد واجترار لقضايا الفلسفة اليونانية ؟

هل يمكن حصر النشاط الفلسفي في المباحث الفلسفية التقليدية -الوجود. القيم .المعرفة. أم أن الفكر الفلسفي يشمل كل ما له علاقة بالوجود الإنساني - بما فيها الحياة الدينية والروحية؟

المحور الأوّل : الفلسفة الاسلامية النشاة والتاريخ

عناصر المحور:

المحاضرة الأولى: نشأة التفكير العقلي عند المسلمين.

- أسباب نشأة المدارس الفقهية.

- الاجتهاد وظاهرة الاختلاف.

- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني.

المحاضرة الثانية : مشكلة الخلافة والإمامة ودورها في نشوء الفكر السياسي.

المحاضرة الثالثة: - حركة الترجمة ودورها في نشوء الفكر الفلسفي.

أهداف المحور:

الهدف العام:

- ان يتعرف الطالب على طبيعة النشاط الفكري والعلمي الذي سبق نشوء الفلسفة العربية الإسلامية.

الأهداف الخاصة:

- ان يحدّد دور النشاط الفكري والمعرفي في علوم الشرع حركة الترجمة وكذلك مشكلة الخلافة في تفعيل النشاط الفكري النقدي والتعدّد الفكري.

- أن يحدّد دور السياق الفكري والثقافي والعلمي في تمهيد الطريق لنشوء الفكر الفلسفي.

المحاضرة الأولى: نشأة التفكير العقلي عند المسلمين.

- أسباب نشأة المدارس الفقهية.

- الاجتهاد وظاهرة الاختلاف.

- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني.

تمهيد : لم يكن الإسلام مجرد دين روحاني يهتم بتربية النفوس البشرية، بل هو بمثابة دستور حياة يمكن تجسيده على أرض الواقع، وذلك يكون بالالتزام بالتشريع الذي يحمله، من خلال توجيهات مختلفة تمس جوانب الحياة. على هذا الأساس توجه علماء الإسلام إلى النص الديني لغرض استنباط مختلف الأحكام الشرعية التي تبين

لهم الحكم الشرعي الذي يجب العمل به في مختلف المسائل التي تطرحها متطلبات الحياة و مستجداتها.

لقد كان باب الاجتهاد في هذا المجال مفتوحا على كل من كان يحمل دراية وفهماً للنص الديني أثناء حياة الرسول حيث جاء في الحديث ((أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما بعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال اجتهد برأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله صدري، ثمّ قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله رسولُ الله لما يرضي رسول الله))[1] كما أن الاجتهاد أصبح أمرًا لازما بعد وفاته ثمّ وفاة معظم الصحابة وانتشارهم في أقطار البلاد، دون أن تكون هناك ضوابط وقواعد نظرية تقنّن العمل التشريعي، لكن الحاجة إلى هذه القواعد أصبح ضرورة لغرض تنظيم العمل التشريعي الذي يقوم على النشاط العقلي ومنه نتج ما يعرف الآن بعلم الفقه وكذلك علم أصول الفقه وهي علوم مرتبطة بالشرع وبطبيعة الأصول والقواعد التي تنظم بناء الأحكام الشرعية، كما نتج علم آخر يعرف بعلم الخلافيات، وهي علوم لا تهتم بالأحكام الشرعية، فقط بل تعطي للمنهج أهمية كبيرة لكونه مركز الفهم والتنظير.

فما هي حقيقة هذه العلوم وكيف تناولت إشكالية المنهج؟

مفهوم الفقه:

يعرفه ابن خلدون بقوله ((الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة، هي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه))[2]. والتعريفات التي قدمها علماء الإسلام عديدة ومختلفة في بنائها لكنها كلها تتفق حول جوهر هذا العلم وهو العلم بالأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات والعبادات حتى تكون مطابقة للشرع ومنه يصبح عبارة عن علم يجمع بين الجانب العملي والنظري

[1] أخرجه أبو داوود، برقم 3492.
[2] مقدمة ابن خلدون، ص483

في آن واحد؛ كون الفقه في العرف اللغوي والأصولي يعني العلم بالأحكام والعمل بها أو العلم بالعمل بها[1]

مفهوم علم أصول الفقه:

هو من العلوم التي أنشأها العقل المسلم، وهو بمثابة منهج للتعامل مع النص الشرعي ((مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها))[2] وهو تعريف قدمه الرازي ت ((606ه))في كتابه المحصول. فهو بمثابة علم يعالج إشكالية المنهج الذي يجب اعتماده في التأسيس لعلم لفقه الذي هو يحدّد الأحكام الشرعية التي تنظم حياة المسلم في مختلف جوانب حياته، جانب المعاملات والعبادة ولكونه منهج في التشريع فهو يهتم بتعين مصادر البحث هل هي محصورة في النقل فقط أم توجد مصادر أخرى يمكن البحث فيها لاستنباط الأحكام الشرعية مثلما يهتم بطرق البحث التي تتمحور حول الرجوع إلى ظاهر النص فقط أم يتم تجاوز الظاهر إلى الباطن أم بالطريقين معاً ومكانة العقل كتابع أم متبوع في عملية البحث وبعدها يهتم كذلك هذا العلم بتحديد شروط الباحث وما يجب أن يتحلّى به من صفات خلقية وعلمية وبذلك هو بمثابة فلسفة في التعامل مع مصادر التشريع الإسلامي يهتم بالأدلة الإجمالية من حيث استنباط الأحكام مقارنة بعلم الفقه الذي موضوعه هو فعل الإنسان[3]

- أسباب نشأة المدارس الفقهية:

طبيعة وأسس الاجتهاد في التأصيل الشرعي أثناء حياة الرسول وبعد وفاته:

لقد حرص المسلمون أثناء حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته على معرفة موقف الشرع من كل ما يتعلق بحياتهم، حرصا منهم أن تتوافق مع تعاليم الإسلام، ولأن الاجتهاد كان حاضرا منذ ظهور الإسلام، فقد كان الصحابة يجتهدون،

[1] نقلا عن مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي -تاريخه وتطوره،دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت-الطبعة الأولى1430ه/2000مص 71.

[2] نقلا عن مصطفى سعيد الخن،ص71.

[3] علي جمعة محمد،من كتاب علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -القاهرة الطبعة الأولى-1417ه/1996م، ص7.

لكن ذلك الاجتهاد كان مؤسسا على النص الديني وفهم مقصده الظاهر، هذا المقصد الذي كان عندهم يتمحور حول حياة الإنسان وسعادته دنيا وآخرة، فرداً كان أو جماعة ومنه كان النظر في النص يهدف إلى وضع اليد على مختلف المقاصد التي يمكن أن يعتمدوها في إبداء مواقفهم الفقهية التي تشرّع للحياة وتفصل في مختلف المستجدات، وقد كانوا يفهمون القرآن في سياقين: أولهما صريح، وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر النصوص:

أ. **السياق الأول:** الدعوة إلى التدبّر والتفكّر في آيات الكون وآيات الوحي، وهي دعوة إلى اكتناه أسرار الخلق وحكم الأمر. ((**ألا له الخلق والأمر**))[1].

ب. **السياق الثاني:** هو تعليل الأحكام، وإبراز الحكمة والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيه على المقاصد، وتربية للأمة على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس. والنصوص التي تؤكد ضرورة التدبر في الكون والكتاب الحكيم لفهم أحكامه كثيرة وقد وردة بصيغة الخبر والاستفهام؛ ليكون أبلغ في التقرير وأدعى إلى التفكير الذي هو بمثابة وسيلة لإدراك حكمة الخلق والمصلحة التي تتضمنها أحكام الخالق تعالى وهذا يقتضي بعد النظر في مئالات الأمور وعواقبها، كما أكدّ الإمام الشاطبي وهو يتحدث عما سمّاه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء بقوله((إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام. وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معلّلة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما أضطر في علم أصول الفقه إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنه يعّلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسالة. والمعتمد إنما هو: أنّا استقرينا في الشريعة أنها لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي))[2] ولا غيرُه: فإن الله تعالى يقول في

[1] سورة الأعراف، الآية 54.

[2] أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد الّخمي ألشاطبيّ،الموافقات، تح تق بكر بن عبد الله ابو زيد، المجلد 2،دار ابن عفان-السعودية- ط1418،1ه/1998م،ص9.

بعثه للرسل وهو الأصل: ((**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلاّ يكون للنّاس على الله حُجة بعد الرّسل**))[1] ((**وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين**))[2].وقال كذلك في أصل الخلقة ((**وهو الذّي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشُه على الماء ليبلوكم أيّكم أحسن عملا**))[3] ((**وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون**))[4] كما أن التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسّنة؛ فأكثر من أن تحصى؛ كقوله تعالى في آية الوضوء ((**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد لُطهركم ويتم نعمته عليكم**))[5] وقال في الصيام:((**يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**))[6]. وفي الصلاة ((**إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**))[7] وقوله في القبلة ((**فولّوا وجوهكم شطره لئلاّ يكون للنّاس عليكم حُجة**))[8]. وفي الجهاد ((**أُذن للذّين يُقتلون بأنهم ظلموا**))[9]وفي القصاص ((**ولكم في القصاص حيواة يأولي الألباب**))[10] فالآيات التي تؤكد حضور التعليل المقصدي في الكتاب العزيز عديدة، ولذلك لا مجال لإنكار الاعتماد على هذا التوجه التدليلي- الاستدلال- في فهم القرآن و واستنباط الأحكام الشرعية التي تشرّع لحياة الإنسان المسلم، وتعطيه مختلف التوجيهات التي تمّكنه من ممارسة حياته اليومية في مختلف مستوياتها، دون الخوف من التعارض في سلوكياته مع الشرع، وهنا نجد الإمام الشاطبي يردُّ على المتكلمين الذي كانوا يرون أنّ منهج التعليل المقصدي قد يؤدي إلى الخروج عن الشرع وفيه تقوّل على الله.

لقد أكد أنّ هذا النشاط العقلي- التعليل المقصدي- في قراءة الشّرع وتطبيق أحكامه وفق ما يستجد من القضايا لم يكن أمراً غريباً في حياة السلف الذين كانوا يستأنسون بفقه الراسخين في العلم وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فقد كانوا

[1] سورة النساء الآية 125
[2] سورة الأنبياء،الآية 107
[3] سورة هود، الآية 7
[4] سورة الذاريات، الآية41.
[5] سورة المائدة، الآية 6
[6]سورة البقرة، الآية 183.
[7] سورة العنكبوت، الآية 54.
[8] سورة البقرة، الآية 150.
[9] سورة الحج، الآية 39
[10] سورة البقرة، الآية 179.

يجتهدون في تطبيق شرع الله وفق فهمهم فقام أبي بكر بقتال مانعي الزكاة، وجمع المصحف، وورّث الجد دون الأخوة، ورشّح الخليفة، كما قام عمر بوقف نفي الزاني البكر بعد أن طبّقه، و وضع الخراج، وعلّق حدّ السرقة عام الرمادة. وباع عثمان ضالة الإبل، ووضع ثمنها في بيت المال لمّا رأى من خراب الذمم وتغيّر الأخلاق مع النهي.

- نشوء المدارس وتعددها:

لم ينقطع المسلمون عن هذا التوجه في بناء أحكام الشرع، بل امتد إلى أن بدأ الاختلاف يبرز وكان ذلك متجلياً في مدرستين: مدرسة أهل المدينة التي عرفت بأنها مدرسة المقاصد، تعرف بالإمام مالك الذي يقال أنه انفرد بأساس المقاصد والمصالح دون سائر العلماء وقد كان عميقا في المقاصد وعارفاً بالمصالح[1].

إذ كان الأمام مالك هو الوريث الشرعي لهذا الفقه، فرعاه في اتجاهين، وهما: مراعاة المصالح من جهة الوجود المعبّر عنه بقاعدة حلب المصالح. ومن جهة العدم المعبّر عنه بقاعدة درء المفاسد- سد الذرائع- .

وقد نتج عن هذا التوّجه الفقهي ما يعرف بالمصالح المرسلة ودرء المفاسد الذي يمثّل الجانب الآخر للنظرية المقاصدية، متمثلاً في مبدإ سدّ الذرائع ((إنّ مالكاً زاد على الأحاديث التي تدور عليها البيوع أصلين؛ فإنّ مالكاً زاد في الأصول مراعاة الشّبهة، وهي التي يسميها أصحابنا الذرائع وهو الأصل الخامس. والثاني وهو السادس: المصلحة، وهو في كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة. ولم يساعده على هذين الأصلين أحد من العلماء، وهو في القول بهما أقوم قيلا وأهدى سبيلاً، وقد بينا وجوب القول بهما والعمل بمقتضاهما في أصول الفقه ومسائل الخلاف.))[2].

[1] نقلا عن مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي -تاريخه وتطوره،دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت-الطبعة الأولى1430ه/2000مص 41.

[2] أبي بكر بن العربي المعافري، كتابُ القبس في شرح موطأ مالك بن انس:مجلد 2، د ت محمد عبد الله ولد كريم، دار العربي الإسلامي،-بيروت- ط 1992،1ص777.

رغم حضور فقه المقاصد في علم الفقه وعلم أصول الفقه عند العلماء وأصحاب المذاهب، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من ظهور التباين والاختلاف، وهو اختلاف يعود إلى الاجتهاد في فهم وقراءة النص إمّا عن طريق التوسّع وتجاوز الظاهر إلى الباطن أو تمسكاً بالظاهر ورفض الخروج عنه أو باللّصوق بالنص أو البعد منه بإعطاء الحرية أكثر للعقل في التأسيس للأحكام ووضع المبادئ التي يمكن الرجوع إليها في الفقه[1]:

أ- الاتجاه الظاهري: لا يهتم بالمعاني، وإنما يقتصر على ظواهر النصوص، وهم يحصرون مظانّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. حيث يبرز هذا التوجه عند مدرسة الحديث بالحجاز، التي تجعل من النص النبوي مرجعاً أساسيا في فهم ظاهر النص القرآني واستنباط الأحكام الشرعية.

ب- **الاتجاه الثاني:** وهو اتجاه يرى أنّ مقصد الشارع ليس في الظواهر، ويطرُدُ هذا في جميع الشريعة، فلا يبين في ظاهر متمسّك، وهؤلاء هم الباطنة، وأُلحق بهؤلاء من يُغرقُ في طلب المعنى بحيث لو خالفت النصوص المعنى النظري كانت مُطّرحة. وهو توجه يبرز في مدرسة الرأي بالعراق، التي تعتمد الاجتهاد بالرأي، في فهم مختلف المسائل و الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة.

إلى جانب هاذين الاتجاهين هناك اتجاه ثالث يوفق أصحابه بين الظاهر والباطن بحيث لا يُخّل المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين في العلم، وهو التوجه المقبول والأمثل عند الإمام الشاطبي.

ومن الأسباب التي ساهمت في نشوء هذه المدارس الفقهية نذكر:

- عدم بلوغ النص النبوي إلى بعض المجتهدين، وبلوغه إلى البعض الآخر،وهذا يرجع إلى التوسع الذي عرفته دولة الإسلام.

- الاختلاف حول صحة الحديث النبوي من ضعفه، ومدى صلاحية الحديث للتشريع.

[1] عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية،مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة.1427ه/ 2006م.ص43

- الاختلاف في فهم الحديث النبوي من حيث اللغة.

-الاختلاف يف ضبط الحديث النبوي من حيث اللغة، فقد كانت ألفاظ اللغة العربية تكتب دون علامات الشكل، لكنها كانت تقرأ وفق السليقة قراءتا صحيحة، لكن بعد تغيّر الوضع الاجتماعي، دعت الحاجة إلى اعتماد هذه العلامات، وهو أمر أثر على كيفية تدوين وقراءة النص النبوي.

- الاختلاف فيما ما هو منسوخ من الأحاديث.

- الاختلاف في دلالة الحديث من حيث عي عامة نفيد التعميم، او خاصة، ترتبط بظرف معيّن، بحيث تفيد التخصيص، أم هي مطلقة التطبيق أو مقيّدة التطبيق.

لكن الاختلاف الذي كان موجودا لم يكن في الأصول بل هو اختلاف في الفروع، يهدف إلى طلب الحقيقة، لا علاقة له بالتناحر والصراع والتعصب، بحيث كان القرآن والسنة مرجعا فاصلاً وحاسماً،وكانت الغاية هي صلاح الأمة، حتّى أصبح ذلك التعدّد والتنوع في المدارس والمذاهب دافعاً إلى شحذ الأذهان والاجتهاد في استخراج الأحكام.

فقد كان التعدّد رحمة مثلما يقول الإمام الشافعي في كتابه" الاعتصام"((لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل، لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلاّ لأنه رأى أنه في سعة، وروى ابن الذهب عن القاسم أيضاً قال: لقد أعجبني قل عمر بن عبد العزيز، ما أحبّ أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لا يختلفون، لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يُقتدى بهم، فلو أخذ رجل يقول أحدهم كان سنة، ومعنى هذا أتهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم بإتباع ما غلب عليه ظنونهم مكلفين بإتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك م أعظم الضّيق، فوسّع الله على الأمة بوجود الاختلاف الفروعي فيهم، فكان باب للأمة للدخول في هذه الرّحمة))[1] ومنه يمكن القول أن الاختلاف في الفروع لا يمثل خطراً على وحدة

[1] الشافعي، الاعتصام، نقلاً عن تاريخ الجدل ل محمد ابو زهرة، ص 94.

صفوف الأمة وعقيدتها، بل يمكن القول أنه ثمرات ناضجة لما ابتعثه القرآن الكريم، والسنة النبوية في نفوس الناس من البحث والنظر العقلي وتدبير شؤونهم بإعمال الرأي والشورى، وقد كان في ذلك الخير و الهداية، في بعث روح وثقافة الاختلاف والتسامح.

- الاجتهاد وظاهرة الاختلاف.

في آخر القرن الثاني للهجرة بدأت معالم الاختلاف الذي كان الشافعي جريءً في التصريح به حيث بيّن القواعد التي يعتمدها في توجهه الفقهي الظاهري وهي أصول تقوم على دلالات الألفاظ التي كان يرى أنها كافية لفهم ظاهر النص وتغني عن القول بوجود معنى باطن في النص، فأحكام الشرع كلها بارزة في اللفظ والأمر متوقف على فهم دلالات اللفظ القرآني وقد كان صريحا في إبراز موقفه من التوجهات الأخرى، مبدياً موقفه بوضوح من مختلف المسائل فتحدّث عن الاستحسان، وعن الذرائع، معلنا موقفه المبدئي الحاسم منها[1].

هذا الموقف الذي اتخذه الشافعي من فقه المقاصد أدى إلى ظهور جدل كبير بين المذاهب وكذلك داخل المذهب الواحد، وهو جدل يرتكز على نقطة جوهرية تتمثل في تحديد المرجعية التي يجب الاعتماد عليها في علم الفقه وهي المرجعية التي على أساسها يؤسس لعلم أصول الفقه؛ هذا العلم الذي يهتم بالدلائل والمبادئ التي يعتمدها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية مع اختبارها من حيث قوتها في إثبات الأحكام ودلالتها عليها ومن حيث معرفة أقسام هذه للأدلة ومراتبها وتقديم بعضها على بعض عند التعارض[2]. فلقد نشأ الاختلاف داخل المذهب الواحد، إذا يعزى مثلا قيام إمام الحرمين بشن حملة نقدية على الفقه ألمقاصدي المالكي وذلك في كتابه البرهان.

لقد كان الاختلاف حاضرا في الفروع منذ الصدر الأوّل من الإسلام، وتوّسع هذا الاختلاف لا حقا،فتنوعت الآراء الفقهية وكونت من هذا الاختلاف مدارس فقهية، ثم

[1] عبد الله بن بيه، المرجع السابق، ص45.
[2] مصطفى سعيد الخن، أبحاث في أصول الفقه وتاريخه،ص77.

تبلورت فأصبحت مذاهب فقهية، دون أن يكون هذا الاختلاف في ذات الدين و لا في لب الشريعة، بل كان اختلاف في فهم النصوص الشرعية، وفي تطبيقها على الفروع، حيث كان هناك إجماع على تقديس نصوص القرآن والسنة، و أقوال الصحابة ، فلم يجرؤ اهل العلم على غلق باب الاجتهاد ولا على رد الاختلاف فقد كان الإمام مالك ينهى عن التعصب لمذهبه او الوقوف عند حدّ فتاويه، مثلما كان الإمام احمد بن حنبل يقرّر أن لكل إنسان أن يجتهد، وأنّ الاجتهاد لم يغلق في المذهب الحنبلي[1]، وهو ما ساهم في الاتجاه إلى تدوين علوم الإسلام، دون تعصب او تسقيف للاجتهاد فأصبح التراث الفكري الإسلامي يزخر بثروة فقهية تشرّع للإنسان المسلم، وقد راع الناس ذلك العمل الفقهي بعد عصر الأئمة، وكان لكل إمام تلاميذه، اتبعوه ونهجوا نهجيه، ثم جاء من بعدهم من درسوا تلك الآثار المروية، وهكذا أخذا الإتباع يسود التفكير الفقهي، ثم تلت مرحلة التقليد(القرن الرابع للهجرة) التي بدأت دائرتها تتسع، إلى أن ضاقت الصدور وأصبحت ترفض الاختلاف[2].

- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني.

مصطلح "قياس" من المصطلحات الرائجة في الفرك الإسلامي، لكن مدلولاته متباينة ومتنوعة، فقد استعمل المناطقة والفلاسفة لفظ القياس ترجمةً ل "السلوجسمون" syllogismos الذي عرفه أرسطو بأنه قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً، كقولنا: كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان, ومع ذلك يجب أنّ هذا ليس في القياس في شيء: فالقياس هو تقدير شيء على مثال شيء آخر، أمّا "السلوجسموس" وهي لفظة مشتقة من "سلوجيين" الذي معناه في اللغة اليونانية" الجمع" فهو فعلا التأليف والجمع بين أقوال بطريقة مخصوصة بحيث يلزم عنها لزوماً منطقياً آخر غيرها، كما رأينا في المثال السابق[3] .

1 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص. 288 .

2 المرجع نفسه، ص289 .

3 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الحدة العربية، ط 8، 2008، ص 138.

أمّا القياس الذي استعمل في الفكر والعلوم الإسلامية المختلفة من فقه ونحو وكلام وغير ذلك، وهو ما يسمّيه بعض الباحثين بالقياس البياني، فهو مختلف عن هذا، أي عن القياس المنطقي الأرسطي، لأنه لا يهدف إلى[1]:

- استخراج نتيجة تلزم عن مقدمتين أو أكثر، بل يعني إضافة أمر إلى أمر آخر بنوع من المساواة. فهو ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقايسة ومقاربة.

- الفرق الآخر بين القياسين، هو أن مستعمل القياس البياني لا يبتدئ الحكم، أي لا يصدر حكماً جديداً، بل يعمد إلى حكم موجود- حكم الشارع في الفقه أو الشاهد في علم الكلام، أو المواضعة في النحو واللغة، يخص شيئاً بعينه فيمدّه ويطبقه على شيء آخر غيره تبيّن له أنّ ما يبرّر هذا الحكم في الشيء الأوّل أي المقيس عليه، موجود بعينه في الشيء الثاني، أي المقيس، أمّا إذا لم يجد ما يبرّر إسناد الحكم للشيئين معا فليس له أن يقيس. وهذا يعني أن عملية تمديد الحكم من طرف إلى طرف في القياس، أي من أصل إلى فرع، إنمّا يؤسسها شيء واحد هو" ظن القائس" وبتعبير الفقهاء"ظن المجتهد" ظنّه بأن حكم الأصل تبرّره صفة أو خاصيّة معينّة فيه- فحكمه على الأصل- والمثال التقليدي في هذا الشأن هو تحريم الخمر والنبيذ، فقد ورد نص في القرآن باجتناب الخمر: يحرمه ولكن دون بيان المبرّر، أو الباعث أو العلّة أو الحكمة من هذا التحريم، وإنما يظنّ الفقيه ظناً قوياً أنّ ذلك راجع إلى خاصيّة في الخمر هي كونه مسكراً، ومن هنا يتخذ من(استنادا إلى أن "الإسكار" يذهب العقل وبالتالي يسقط التكليف الشرعي: السكران لا تجوز صلاته مثلاً) ولما كان النبيذ لم يرد في القرآن ولا في السنّة أي شيء بشأنه، ولمّا كان يشبه الخمر في كونه مسكرا، أي فيما يعتبره الفقيه علّة الحكم ، فإنه يحكم بتحريمه قياساً على الخمر، إنّ هذا يعني بكلّ وضوح على الخمر أن الحكم الذي يصدره المجتهد ، استناداً على القياس حكم يقوم على الظّن فقط لا على

[1] المرجع نفسه،ص 138.

اليقين، وهذا من المطاعن الأساسية التي احتج بها نفاة القياس في الفقه، وهم القائلون بعدم جواز التعبّد به، أي بعدم صحة اعتماده وسيلة لاستنباط الأحكام الدينية[1] في مقابل القائلين بجوازه وهم الأكثرية من المذاهب والعلماء.

أمّا بخصوص القياس البرهاني فلابد أولا من إدراك المقصود من البرهان، فهو يشير في الاصطلاح المنطقي إلى العمليات الذهنية التي تقرّر قضية صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها، أمّا العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرّر صدق قضية ما[2].

مما سبق يتضح أن استخدام مصطلح القياس مختلفا"" و واضح أننا لا نستخدم الكلمة هنا بمعناها الاصطلاحي المنطقي ولا بمعناها العام، بل نضعها علماً على نظام معرفي متميّز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل مواقع له في الثقافة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى، إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني(وهو وإن كان يرجع أساس إلى أرسطو فإن هذا لا يعني أنه المنشئ له من العدم- كلاّ إنّ تاريخ البرهان كنظام معرفي يبدأ مع بداية التفلسف والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاث قرون، ولم يكن عمل أرسطو في الحقيقة سوى تتويج لعملية تطوّر طويلة و منعرجه تنتظم سائر المدارس الفلسفية اليونانية من الفلاسفة الطبيعيين في القرن السادس قبل الميلاد إلى أفلاطون أستاذ أرسطو)[3].

و للقياس الأرسطي الصحيح مقوماته وقوانينه الشّكلية التي ينبغي مراعاتها في الاستدلال، غير أن العالم يحتاج أيضا إلى وسيلة يستدل بها على حقيقة المقدمات التي يبني مبادئ علمه عليها، وعلى الأسس التي تقوم هذه الحقيقة عليها، وهو الجانب المادي، أي جانب المضمون، من مشكلة المعرفة، ويدور

[1] محمد عابد الجابر، بنية العقل العربي، ص139.
[2] بنية العقل العربي ص 139
[3] بنية العقل العربي، 384.

كتاب التحليلات الثانية على هذا الجانب من مشكلة المعرفة، الذي يتصل اتصالاً وثيقا بالقياس البرهاني دون سائر الأقيسة.

ومهما يكن من أمر، فالمعرفة العلمية التي تنجم عن البرهان تنهض آخر الأمر على طائفة من المقدمات الضرورية التي لا تبرهن، والتي يدعوها أرسطو بمبادئ البرهان الأوّل أو أوائل البرهان، فهذا القياس البرهاني الذي يتأسّس هو أرقى أنواع المعرفة عند أرسطو وأتباعه، باعتبارها معرفة يقينية بالارتكاز على القياس البرهاني.

لكن وإن كان هذا النوع من القياس ذي قيمة ودور في تنظيم الفكر، وإن كان له أنصار في الفكر الفلسفي الإسلامي فانه هناك من يرى أنه قياس غير مجدي، ولا يمكن الاستعانة به بشكل أساسي في قراءة النص الديني واستنباط الأحكام الشرعية، هذه الأخيرة التي يتم الوصول إليها عبر القياس الشرعي الذي يعرف بالقياس التمثيلي، بحيث يختلف كل نوع عن الآخر فيما يلي:

القياس البرهاني: هو قياس صوري يهتم ببناء التصورات الذهنية وتناغم المقدمات مع النتائج، لهذا تكون قواعده صورية وضعية تهدف إلى تجنيب العقل الوقوع في التناقض الداخلي ثم المادي، وهو قياس يقوم على ثلاث مقدمات على الأكثر وتحكمه قواعد صورية، كما انّ النتيجة متضمنة في المقدمتين، هذا إلى جانب انه يقوم على الافتراض العقلي و لا يهتم بوجود طرف آخر .

أمّا القياس الشرعي، فهو قياس وإن كان عبارة عن عمل عقلي ينطلق من مقدمات تربطها علاقة تشابه في العلة أو الأثر فهو يختلف عن القياس المنطقي ، كونه يقوم على ضوابط شرعية، مرتبطة بمقاصد ومبادئ الشرع الثابتة، فتصبح مرجعيته مطلقة ، كونه قياس يهدف إلى الوصول إلى نتيجة مجهولة الحكم وهي نتيجة تترجم حكم الشرع من المسألة المتناولة في القياس.

كما انه قياس غير محصور في ثلاثة مقدمات وفقط بل يمكن ان تنقص او تزيد مقدماته عن ذلك. كما أن الاستنتاج مرتبط ومشروط بوجود تماثل وتشابه بين المقدمة

المعلومة والمقدمة المجهولة الحكم، وهو مرتبط بالمتغيرات العلمية والواقعية، ولا علاقة له بالافتراض الخيالي للمشكلات.

المحاضرة الثانية: علاقة علوم الشرع بنشوء الفكر الفلسفي الإسلامي.

أهداف المحاضرة:

هدف معرفي

- أن يتعرف الطالب على دور علوم الشرع في تهيئة الظروف الثقافية و الفكرية لإنتاج الفكر الفلسفي والانفتاح على الفلسفة الوافدة من الحضارات السابقة.

هدف إجرائي

- أن يحدّد الطالب نقاط الالتقاء بين علوم الشرع والفكر الفلسفي.

تمهيد

عند الرجوع إلى الدراسات التي تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نلمس شبه إجماع على أنّ التفكير الفلسفي عند المسلمين لم يكن له أي اثر قبل احتكاك هذه الأمة بغيرها من الثقافات خاصة ما يعرف بالفلسفة اليونانية ، رغم أنّ الدراسات التي تؤرخ لتاريخ العلوم تبيّن الأسبقية الزمنية لعلوم الشرع عند المسلمين كعلم الفقه وعلم

أصول الفقه وهي علوم تتطلب حضور العقل في مختلف الممارسات التشريعية التي تقتضي القراءة العقلية للنص الديني والمعرفة الواسعة للمتغيرات الزمكانية.

على اثر هذا: ما هي المعالم التي يمكن اعتمادها للقول بأن علوم الشرع كانت ميدانا خصباً يؤكد حضور النشاط العقلي عن المسلمين قبل احتكاكهم بالفلسفة اليونانية ؟

وإذا كانت علوما مرتبطة بالشرع هل معنى هذا أنها كانت خالية من الفلسفة الحقة أم أنها كانت بمثابة فلسفة حقّة وحية تعكس الانشغالات الحضارية للمسلمين وأنها حاملة لكل معالم الفكر الفلسفي الإنساني الحر الذي هيأ الظروف وخلق الاستعداد والقابلية الفكرية الثقافية لنشوء ما يسمى بالفلسفة العربية الإسلامية؟

إلى أي مدى يمكن القول أن النشاط العقلي عند المسلمين كان منصبا ومتمركزا فقط في علوم الشرع من علم الفقه و أصول الفقه؟

قبل البدء في الإجابة على هذه الإشكالية سأقوم بسرد بعض النصوص التي تركها بعض رواد الفكر الفلسفي والشرعي عند المسلمين:

يقول أبي حامد الغزالي :"وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد" [المستصفى: 4]

قال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (2/ 873).

يقول إمام الحرمين الجويني: "نحن نعلم قطعا أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحويها حد فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة والوقائع تترى والنفوس إلى البحث طلعة وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها والآيات والأخبار المشتملة

على الأحكام نصا وظاهرا بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف. وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط، وملاحظة قواعد متبعة عندهم وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يجدوها اشتوروا ورجعوا إلى الرأي". عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، (28).

يقول الإمام أحمد: الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه. البيهقي، معرفة السنن والآثار (1/ 200).

تقديم:

عند الرجوع إلى مختلف النصوص المقدمة يظهر لنا أنه لا يمكن إنكار حضر النشاط العقلي عند المسلمين، خصوصا و أن الإسلام دين يعطي مكانة هامة ومركزية للتفكير والنظر والتدبر في مختلف الظواهر التي تحيط بالوجد البشري، او ضرورة البحث عن أجوبة على الأسئلة الفطرية التي تشغل فكر الإنسان خاصة تلك التي ترتبط بمصدر الوجود، والمصير. وخير دليل على هذا الآيات العديدة التي جعلت من النظر والتدبر بمثابة أمر و واجب شرعي ضروري حتى تقوم الحياة على البرهان والحجة ((فقد استحوذت على مشاعر الرعيل الأوّل من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الإلهي والسنة النبوية. فانصرفوا كلياً إلى تنسيق أحكام الشريعة المقدسة آخذين في شرح أصولها واستخراج ما انطوت عليه من مقررات شرعية وقواعد أخلاقية. فنشا من ذلك علم القراءات وعلم التفسير وعلم الفقه وهي العلوم الأساسية الوحيدة التي احتاجت غليها هذه الأمة الناشئة بادئ الأمر من أجل التصرّف بحسب الأحكام الإلهية المنزلة الواردة في القرآن الكريم))[1]

لكن التساؤل الذي يفرض نفسه يتمثل في مدى حضور معالم الفكر الفلسفي في ذالك النشاط العقلي السابق زمنيا عن نشوء الفلسفة العربية الإسلامية، هذه المعالم التي ترتبط بالمنهج (النظر العقلي، الشك، التحليل، البرهان و حرية التفكير)

[1] ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية،ص10.

والموضوع (مباحث الفلسفة الأساسية وهي الوجود، اليم والمعرفة)، هل كانت هذه المعالم حاضرة في ذالك النشاط العقلي الذي تمحور على قضايا الشرع، وهل توجه النشاط العقلي عند المسلمين في تلك المرحلة إلى علوم الشرع تعبير عن عجزهم الفكري عن البحث المسائل الفلسفية الأساسية أم هو في حقيقة الأمر توجه يعكس طبيعة الانشغالات الحضارية والعلمية التي كانت قد استشكلت على العقل في تلك المرحلة من نشوء هذا المجتمع الجديد؟

ومنه يمكن الحديث عن الدور الفعال لهذا النشاط في خلق النشاط العقلي الحر ومنه تهيئة المناخ و الاستعداد الفكري والحضاري للانتقال إلى نوع جديد من التفكير العقلي وهو الفلسفة.

لقد مهدت لنا مقولة الغزالي، ما يستكشفه هذا المقال من منزلة علم أصول الفقه في تنمية القدرات العقلية والمدركات الفكرية لدى المسلم، وأبرزت على قلة كلماتها مكانة علم أصول الفقه بين سائر العلوم الشرعية المختلفة المنبثقة من نصوص الوحي المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه بوصفه علم آلة يخلص إلى النصوص النقلية فيدقق فيها ويحررها لكي يصلح للاستدلال على تصرفات العباد، كما أنه ينتهج بعض الوسائل العقلية السليمة حيال قيامه بتحرير النصوص والاستدلال بها، وتفسيرها بما يوافق الحاجة العارضة، ويدفع العقول إلى النظر والتفكير والتحرّي في النصوص الشرعية بالاستقصاء، والاستنباط، وإلحاق الأشباه والنظائر، واستقراء المصالح والعلل والمقاصد، وكذلك تعريض مختلف الفهوم إلى النقد والتمحيص والمساءلة لغرض ضبط الأسس الشرعية والمعرفية التي تأسّست عليها، حتى لا تكون تلك الفهوم مجرد تخمينات ذاتية لا علاقة لها بروح الشرع ومقاصده الإنسانية. وهو ما جعل من هذا العلم يقوم على قواعد واضحة من خلالها تستنبط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال الملفين،.وهي الخصائص التي جعلت من هذا العلم بمثابة فلسفة نظرية عملية في فهم الشرع وتطبيقه على مستجدات الحياة ومختلف المشكلات العملية و النظرية التي كانت تطرحها .

- هل توفرت في هذا العلم خصائص التفكير الفلسفي الحق: النظر، الشك، التحليل ، الحرية الفكرية؟

سمات النشاط العقلي قبل نشوء الفلسفة الإسلامية:

قبل التطرق إلى دور علم الأصول من حيث إمداده الفكر والعقل وإعداد العقول لممارسة الفكر الفلسفي يجدر بنا التطرق إلى بعض من السمات التي يمكن الاستئناس بها للتأكيد على حضور التفكير الفلسفي في هذه العلوم وذلك من حيث ارتباطه بالتفكير الموضوعي الممنهج، ودوره في روح النقد وثقافة الاختلاف عن طريق تنمية العقل الاجتهادي عند النظر في النص الديني (قرآن وسنة) وذلك قبل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، نذكر :

الخاصية الأولى : أصول الفقه فلسفة إسلامية أصيلة، فقد شاع القول في ربوع القرن التاسع عشر أن الفلسفة اليونانية هي أساس الفلسفة الإسلامية، كما يشيع في عصرنا حصر دائرة الفلسفة الإسلامية في علم المنطق، وأنها هي فلسفة الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا .. الطائفة التي عرفت بـ(فلاسفة الإسلام) لما لديهم من اتصال مبكر بالفكر اليوناني، ووقع هذا الخطأ لأدعياء هذه المقولة من تقصيرهم في النظر والتحليل.

حيث نقرأ للدكتور علي النشار في كتابه (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) ما ينقض منهج هذا المذهب بقوله: يحدّد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليوناني، فلسفيا كان أو غير فلسفي، إلى العالم الإسلامي خلال حركة الترجمة المشهورة في العصر العباسي..وينفي هذه الدعوى برؤية يقدمها الشيخ مصطفى عبد الرازق في أوائل الأربعينات التي قامت على تلمس نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي في كتابات المسلمين أنفسهم في فترة قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية، وقد وصف سامي النشار هذه الرؤية أنها تقرر ما كان لدى المسلمين من تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم. وتفكير نسقي كان لهم فيه أيضا حظ الابتكار.

وهذه الرؤية وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي، اعتبرها بعض الباحثين بعد ذلك، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها[1] وهي نظرة قال بها فلاسفة الإسلام أنفسهم حيث نجد أبي الوليد ابن رشد الذي اشتغل بعلم الفقه وعلم أصول الفقه وترك فيه مؤلفات مشهورة بقيمتها المعرفية الابستيمولوجية والتشريعية(**بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وكتابه الضروري في علم أصول الفقه)** وهو يرى أن علوم الشرع ليست مجرد علوما تهتم بالتشريع بل هي أكثر من ذلك إذا يعتبرها دستورا ينظم الفكر والحياة في آن واحد لهذه الأسباب كان يرى أنّ الفقه كعلم لا يصنّف ضمن العلوم النّظرية التي تهدف إلى محض المعرفة ولا مع العلوم العملية بل يعتبره سبارًا وقانوناً، أي آلة منهجية ترمي إلى وضع القوانين والأحوال التي من خلالها يصل الذهن إلى الصّواب. فاشتغال ابن رشد باعتباره من الفلاسفة المسلمين الأواخر يدل على أن علوم الشرع بتنوعها هي بمثابة نظر فلسفي أصيل لا يمكن الفصل بينه وبين النظر الفلسفي عموما .

من خلال هذه الرؤية يظهر أن علم أصول الفقه يتصل بالفلسفة الإسلامية مباشرة أكثر من غيره من العلوم والطرق الفكرية التي ترتبط هي كذلك بالفلسفة الإسلامية مثل علم الكلام والتصوف الإسلامي يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: "وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام"[2].

الخاصية الثانية : توفر فقه الاستنباط بين أهل العلم الأوائل، لم يكن علم استنباط الأحكام ومقايسة الأمور والاجتهاد في المسائل أمرا جديدا على الصحابة رضوان الله عليهم، والأجيال التي تلتهم في القرون الثلاثة الأول، بل انطلق هذا المنظور عندهم

[1] علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (1/ 47).
[2] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية (59).

من زمن النبوة، حيث أقر النبي – صلى الله عليه وسلم – معاذا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله حين قال: ""أجتهد رأيي ولا آلو"[1].

بل كان إلحاق النظير بالنظير، ومقايسة الأمور بالتعليل عرف القوم، يألفونه في جميع النوازل دون استنكاف أو تعنيف[2]، وقد عرض ابن القيم نماذج من اجتهاد هؤلاء الصحابة فقال: "وقد كان أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره"[3].

وهذا يبيّن أن علم أصول الفقه قد كان بالنسبة للمسلمين بمثابة قانون وفلسفة في التشريع يحرر عقولهم من الجمود، ويعززها على التفكير والاجتهاد وإذا كان الاجتهاد بهذه الحالة التي يصورها كل من ابن عبد البر، و الجويني في البرهان، وابن حزم، وابن القيم، وممن تتبع هذا الأمر إلى وقتنا المعاصر، ووقائع تاريخية تشهد لاجتهادات الصحابة في القضايا الكبرى – من قبيل الأممية – التي غيرت مجرى التاريخ، وصنفت تباعا على أنها من قبيل الإجماع حسب المصطلح المتعارف عليه بعد ذلك، فإن السؤال الذي يطرح هو كيف تمّكن الصحابة في

---

[1] والحديث على جهالة في إسناده لأنه اشتمل على رجال غير مسمين فهم كما قال ابن القيم: أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى؟ ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به. انظر: اعلام الموقعين (1/ 155).

[2] وتشهد لذلك حادثة بني قريظة حين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوم الأحزاب: «لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال آخرون: بل نصلي ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين.فالطائفة الأولى تمسكت بالنص فلم يصل في الطريق، امتثالا لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، والطائفة الأخرى اجتهدت رأيها وتخوفت فوات الصلاة فصلت في الطريق في وقتها ثم أدركت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعنف أحدا منهما للاجتهاد المسوغ. ولعل الطائفة الثانية أصوب من التمسك بالظاهر، وهو ما اختاره ابن القيم.قال بن القيم في الهدي ما حاصله كل من الفريقين مأجور بقصده إلا أن من صلى حاز الفضيلتين امتثال الأمر في الإسراع وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت ولا سيما ما في هذه الصلاة بعينها من الحث على المحافظة عليها وأن من فاتته حبط عمله وإنما لم يعنف الذين أخروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر ولأنهم اجتهدوا فأخروا لامتثالهم الأمر لكنهم لم يصلوا إلى أن يكون اجتهادهم أصوب من اجتهاد الطائفة الأخرى. انظر: زاد المعاد (120/3)، وفتح الباري لابن حجر (7/ 410).

[3] ابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين (1/ 155).

الصدر الأول من الاجتهاد واستنباط الأحكام ومقايسة الأمور، وأسس علم أول الفقه لما تكونت بعد، وكيف يتم قبول فقه لم يسبقه تأصيل ولا تقعيد؟

مباحث علم الفقه:

عند النظر في طبيعة المباحث التي يرتكز عليها علم الفقه وعلم أصول الفقه يظهر أنها تتمثل في المباحث التالية:

أولا – مباحث الحكم الشرعي بقسميه التكليفي والوضعي، ومتعلقات ذلك. وهي تصور حقائق شرعية والقصد منها وإيضاح مسائلها والاطلاع على أسرار الشريعة الإسلامية.

ثانيا – مباحث كلامية: وهي التي تتعلق بعلم أصول الدين أو العقيدة، وموضوعها إثبات وحدانية الله ورسالات الرسل عامة، ونبينا خاصة صلى الله عليه وسلم وكان ما يصدر منه أو ينسب إليه يعتبر مصدرا تشريعيا. ثم اعتماد علم الأصول من جهة أخرى في قواعده على مبادئ كلامية كالبحث عن الدليل من حيث إفادته الظن واليقين، ومعرفة الدليل..

ثالثا – مباحث لغوية: حيث وردت نصوص الوحيين(قرآن وسنة) بلسان عربي مبين فكان ضروريا معرفة أساليب العرب ومراميها. فمثلا قاعدة الأمر للوجوب والنهي للتحريم لها جانبان: أحدهما لغوي والآخر شرعي.

فكان الأمر لطلب الفعل من حيث اللغة على وجه الجزم، والنهي طلب ترك الفعل على وجه الجزم كذلك، ومن جانب الشرع فإن الأمر يقتضي القيام بالفعل حيث يترتب الثواب على الفعل آجلا ، والمدح عاجلا، والنهي يقتضي العقوبة على الفعل آجلا، والذم عاجلا، وهو ما لا يعرف إلا عن طريق الشرع .فلما جاء دورهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم استجدت أمور وأحداث على المجتمع الإسلامي،

فتكشف الواقع فيهم عن كفاءة في الاجتهاد، وقدرة على الاستنباط، وهذا ما شهد لهم به أئمة الأصول وأعلام الفقه[1].

يتضح من هذا العرض المختصر أن فقه الاجتهاد أو الاستنباط كان يتوفر منذ الزمن المبكر في عصر النبوة والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم وهو الذي يشكل أسس الفكر الأصولي العلمية والمنهجية، فإن الفكر يسبق التكوين والتأسيس.

الخاصية الثالثة : الشافعي مؤسس منطق الفقه الإسلامي، ومن نتائج هذه الجهود المتعاقبة في فقه الاستنباط لدي الرعيل الأول وقبل اتصاله بالفلسفة اليونانية وضع الإمام الشافعي علم أصول الفقه كمادة علمية مستقلة في مصنف خاص، وكان قصده رسم مناهج البحث والاستنباط، لإحكام الاستدلالات، وكان سببا في وصف مترجميه بعد ذلك بفيلسوف الفقه.

ويقارن فخر الدين الرازي نسبة أصول الفقه إلى الشافعي بالفراهيدي في علم العروض، وأرسطو إلى علم العقل، يقول: " اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة (أرسطو طاليس) الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطو طاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي: قلما أفلح، فلما رأى أرسطو طاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة، واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانونا كليا يُرجَع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين ...

فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، لكن ما كان لهم قانون كلي يُرجَع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا، وهو بمثابة فلسفة في فهم الشرع وتجسيد تعاليمه على ارض الواقع لحل

[1] ، أبو سليمان الهوا، الوسوم: أصول الفقه • الاجتهاد • التشريع الإسلامي • الفكر النقدي • الفلسفة الإسلامية • فقه الاستنباط.

مختلف المشكلات العملية التي كانت تفرضها مستجدات العصر، وهي فلسفة تعكس روح التفلسف والنظر العقلي الحر المعبّر عن الفهم العقلي للدين ولمقاصده التشريعية التي كانت تضع مصلحة الإنسان بمفهومها الواسع كمطلب أساسي في فلسفة التشريع، هذا العلم ألذي يشتغل على هذه المطالب والذي ساهم الشافعي الذي لم يكن بحاجة لا إلى أرسطو ولا إلى فلاسفة الإغريق في نسج مبادئه العلمية والشرعية ، بل كان يهتدي يخطى الشارع وأصحابه ثم من تبعهم من التابعين في استنباطهم للأحكام الشرعية التي كانت تساهم في حل مختلف المشكلات والإشكالات التي كانت تظهر .

لقد أصبح هذا العلم وهذه الفلسفة بمثابة مرجعية يُرجع إليها في معرفة طبيعة وقيمة المبادئ الشرعية التي يعتمد عليها في التشريع ومنه يمكن القول أن علماء الفقه وأصول الفقه وعلى رأسهم الشافعي كانوا فلاسفة حقا لكنهم كانوا فلاسفة في ميدانهم الخاص "فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة (أرسطاطليس) الحكيم إلى علم العقل"[1].

خلاصة:

ومنه يمكن القول : أنّ علم أصول الفقه بالنسبة للمسلمين قانون وفلسفة التشريع ساهم في نشر النظر العقلي المؤسّس على أسس شرعية وعلمية متناغمة مع رهانات العصر، وهو فلسفة تستجيب لمختلف انشغالاتهم الفكرية والعملية سواء تلك التي تعلقت بنسج رؤيتهم إلى العالم وعلاقتها وانتمائهم العقدي أو بما يحتاجونه من حرية وثقافة اختلاف تسمح بترك باب النظر والاجتهاد واسعاً لاكتساب الكر العقلاني المرن والموسوعي القادر على احتضان مختلف العلوم التي يمكن أن تساهم في سعادة الإنسان، وهي فلسفة تعكس روحه الاجتهاد و قوّة الاستشكال الفلسفي الحي البعيد عن أي إغراق للفكر في المسائل الغيبية التي لم تكن مطروحة في ارض الواقع ولا علاقة لها بالهموم الحضارية في تلك المرحلة من الزمن.

[1] فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص (157).

لكن هل يلزم عنه القول بانّ علوم الفقه وعلوم أصول الفقه من تجليات وجود نشاط عقلي وفلسفي عند المسلمين قبل نشوء الفلسفة الإسلامية ، بأن الشرع قد كان الميدان أو الموضوع الوحيد الذي حضر فيه النشاط العقلي عند المسلمين ومنه القول ان فكرهم قد كان محورا في الشرع وفقط ولم يكن افقه واسعاً؟

ملاحظة : يمكن الرجوع إلى المراجع التالية:

- علي جمعة محمد، تطور علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية.
- ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية
- روجيه غارودي، وعود الإسلام
- علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام
- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية.

المحاضرة الثالثة: حركة الترجمة ودورها في تفعيل النشاط الفكري والفلسفي لدى المسلمين

الترجمة عامل مهم في تفاعل المسلمين مع ثقافات غيرهم . ذلك أن تف رغهم من الفتوحات الكبرى، واستقرارهم،وتوسع الرزق لهم، قد قاد بعضهم إلى النظر والتأمل فيما جاءت به النصوص، فأثير ت خلافات دينية ونظرية، واجتهدوا في بحثها والتوفيق بين مظاهرها ويكاد يكون هذا مظهراً عاما في كل الأديان، حيث لا يظهر الخلاف إلا في أوقات لاحقة، أمّا في البدايات فلا يتمّ الالتفات على أي ضرب من التأمّل، وعدها تنطلق مرحلة النظر ويحلّ طور البحث والخلاف"خاصة وقد دخل المسلمون في حوار عميق مع أقوام من الملل والنحل الأخرى، من يهودية نصرانية وصابئية ومجوسية، وهؤلاء لم يكفهم في الإقناع والجدال والحوار ذكر آية من القرآن، أو نص من حديث، وإنّما كان لابد من أن يحتاج الأمر معهم إلى قضايا تستند إلى المشترك من العقل، وسوق الحجج والبراهين، وهذا ما جعل المسلمين

يلجؤون إلى المنطق اليوناني كي يسترشدوا أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التي في مقدمتها المنطق، لما لوحظ من حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة"[1].

وفعلاً تمّكن المسلمون من المنطق وقضاياه وفلسفوا أداتهم كما فلسف المخالفون أداتهم، وألّفوا الأدلة العقلية على وجود الله وعلى إثبات النبوّة على العموم، ونبوّة محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص، ممّا يدلّ على وجود قوم بينهم كانوا ينكرون الألوهية ويسمّون" الطبيعيين" أو " الدهريين" وقوم يعترفون بالإلوهية والنبوّة ولكنهم يجحدون نبوّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، وهم المجوس واليهود والنصارى، وموقف هؤلاء يجعل خوض المسلمين الحوار والحجاج معهم يتطلب، ولا شك الإحاطة بكيفية ترتيب الأدلة وسوق الحجج والبراهين العقلية المنطقية.

فالحاجة الخاصة لمعرفة أسباب الجدل المنطقي وهي حاجة رافقت العقل العام في ذلك الوقت، هي التي دفعت المسلمين إلى ترجمة كتب المنطق. مثلما ساهمت رغبة وحرص المسلمين على الدفاع عن العقيدة والرد على من يهاجمها ويشكّك في مبادئها الثابتة بالنص، في نشوء علم الكلام الإسلامي.

والمنطق اليوناني الذي هو أوّل فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له اتصال وتأثير في علم الكلام الإسلامي كما كا شأنه مع علم الكلام عند اليهود والنصارى، وما تركه المنطق من أثر في علم الكلام الإسلامي لم يزل باقيا في كتب هذا العلم إلى الآن.

ويقال إنّ ابن المقفّع(ت 727م) صاحب كتاب "كليلة ودمنة" هو أوّل من ترجم كتب المنطق الأرسطي بأمر من الخليفة المنصور وفي ذلك يقل صاعد الأندلسي" إنّ أوّل علم اعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، فأمّا المنطق فأوّل من أشتهر به في هذه الدولة –أي العباسية- عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب أرسطو طاليس المنطقية الثلاثة وهي كتب المقولات ويبحث في الأجناس العالية، وكتاب العبارة ويبحث في القضايا

[1] عبد الحميد خطّاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزائر، مطبعة النخلة،1991، ص35.

التصديقية، وكتاب تحليل القياس ويبحث في اشكال القياس كما تعرى إلى ابن المقفع ترجمة كتاب "إيساغوجي" لفورفوريوس السوري الذي جعله مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق"[1].

ولمّا جاء الخليفة المأمون جاء معه العصر الذهبي للترجمة، فترجمت بقية الكتب الفلسفية بموضوعاتها المختلفة في الميتافيزيقا والأخلاق والسيكولوجيا، وفي ذلك يحدثنا صاعد الاندلسي في طبقات الأمم فيقول:" لما أفضت الخلافة إلى المأمون تمّم ما بدأ به جدّه المنصور: فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الرّوم واتحفهم وسألهم صلته بما لديهم على من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقراط وغيرهم من الفلاسفة، فاختار لهم مهرة التراجمة، وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حضّ الناس على قراءتها ورغبّهم في تعليمها"[2]

وقد كان للكتب الفلسفية المترجمة أثر واضح في الخلاف، إذ غزا الفكر الإسلامي كثير من المنازع الفلسفية والمذاهب القديمة في المادة والكون وما وراء الطبيعة، وظهر من منظّري المسلمين من نزع منزع الفلاسفة اليونان وأخذ بطريقتهم، كما ظهر في العصر العباسي أقوام شكيّون ينزعون في الشك نزع السفسطائيين الذين ظهروا في اليونان والرّومان.

ونتج عن هذا مذاهب فكرية مختلفة، حيث كان لذلك اثر في التفكير الديني نفسه، فظهر من مفكري الإسلام من يفكّر في العقيدة الإسلامية تفكيراً فلسفياً منظماً، مثلما يتمثّل ذلك في الدراسات العقلية المجرّدة للمعتزلة ولمخالفيهم من بقية المذاهب كالاشعرية و الماتريدي وغيرهم.

وهكذا كان للثقافة اليونانية أثر في تكوين الثقافة الإسلامية، وممّا زاد في هذا الأثر أن اتصال المسلمين بها صاحب عصر تدوين العلوم العربية الإسلامية، وبذلك

[1] نقلا عن عبد الحميد خطاب، المرجع نفسه،ص 36

[2] نقلا عن عبد الحميد خطاب، المرجع نفسه،ص 37.

تسرّبت الثقافة اليونانية إلى هذه العلوم وصبغتها بصبغة خاصة كان لها تأثير من جهتين: جهة الشكل وجهة المضمون.

أمّا من جهة الشكل فيرجع هذا إلى تأثير المنطق اليوناني الذي صبغ العلوم العربية الإسلامية صبغة جديدة صبّت في قالبه و وضعت على مناهجه، إذ كان المنطق عند المسلمين"خادم العلوم" اعتنوا به في أوّل عهدهم بالفلسفة، وكان له سلطاه وتأثير كبير على العقول في العصر العباسي الأوّل: حيث ساهم في تشكيل معالم طريق الجدل والحجاج وطق البحث والتدليل بصبغة غير التي كانت تعرف من قبل في العصر الأموي والراشدي، وبتوغّل المنطق إلى الدراسات الإسلامية أصبح الفرق ملاحظا في هذه الدراسات بين قديمها وحديثها: فإذا قارنا بين تعبيرات الفقهاء مثلاً في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي، وتعبيرات الفقهاء في العصر العباسي وذلك بعد أن انتشر المنطق اليوناني فإنه يظهر الطابع العربي الخاص في تعبير الفقهاء قبل العصر العباسي، حيث كان الفقهاء يذكرون الأحكام الشرعية المستنبطة من الدين، دون اعتماد أدوات المنطق الأرسطي مثل الالتزام بطريقة التبرير عن طريق القياس الأرسطي، ويبرز هذا التوجه مثلا عند الإمام مالك في كتابه "الموطأ" الذي يذكر فيه الحكم ثم يوضّح ما يدل عليه من نصوص شرعية- قرآن وسنة- وأثر أهل المدينة، لكن فقهاء العصر العباسي كانوا يعتمدون في بناء الأحكام الشرعية وذلك بعد استنباط الأحكام على القواعد الأرسطية في الجدل والبرهان وقواعد القياس.

فقد شغل القياس جزءا كبيرا من منطق أرسطو، حيث طبق تطبيقا دقيقا في مختلف العلوم، من فقه وعلم أصول الفقه وعلوم النحو واللغة، والفلسفة، كما كان له دورا في تبويب المسائل وتفريعها وتنويعها، و وضع المسائل المتشابهة تحت قاعدة واحدة، وطرد الأحكام على ما لم يرد فيه حكم مأثور، سواء في تلك الدراسات الفقهية أو اللغوية أو الكلامية أو الفلسفية[1] .

[1] عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، ص ص 37-38ز

ولم يكن الأمر مقصورا على ناحية الشكل، بل تعداه إلى المضامين، إذا كان للفلسفة اليونانية أثر كبير في تعاليم المتكلمين وأهل النظر، وخاصة المعتزلة والأشاعرة، الذي تكثر في مقالاتهم ألفاظ ذات مضمون فلسفي مثل لفظ: العرض والجوهر والطفرة والفساد، والجزء الذي لا يتجزأ ونحو ذلك، حيث يذكر المؤرخون أنّ اتصال المسلمين بالثقافة اليونانية لم يكن عن طريق الكتب وحدها وإنما كان عن طريق احتكاك المسلمين المباشر بغيرهم من العناصر الأجنبية الأخرى، ممّا جعل هذا التراث يتسرّب إليهم عن طريق الحوار المباشر والحديث الشفوي المتبادل قبل أن تكون هناك ترجمة رسمية[1].

أمّا الطريقة التي انتقلت عبرها المؤلفات اليونانية إلى العالم الإسلامي فقد كانت على طريقين:

1- طريق الحديث الشفوي.

2- طريق الترجمة والنقل بعد ذلك.

ومصدر الطريقتين كان واحدا مثّله مسيحيو الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة، أو من يعرفون بالسريان[الذين] لم يبتكروا شيئا من ندهم ولكن ما قاموا به من ترجمة آلت فائدته إلى العالم عند العرب والفرس، والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين يكادون يكونون من السريان، ونقلوا ما نقلو، إمّا من التراجم السريانية القديمة، أو عن تراجم أصلحوها هم، أو قاموا بإصلاحها .

فالسريان إذن هم الذين مثّلوا حلقة الوصل بين اليونان والإسلام، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى الغرب والمسلمين، وبنشاطاتهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها استطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة.

ولقد كان النقل أولا من اليونانية إلى السريانية ومن هذه إلى العربية، ثم اتجه النقلة بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية مباشرةً، ولكن هذه الحركة لم تتّجه في غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية، إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضنّ بها

[1] عبد الحميد خطاب، الرجع نفسه، ص ص 39-40.

[تمنعها] على فلاسفة الشرق من السّريان وغيرهم، وتعتبرها من الأسرار التي ينبغي صونها والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها، الدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت إلى اللاّتينية بعد فرار علماء القسطنطينية إلى غرب أوروبا إثر اقتحام محمد الفاتح لها[1] .

ومن الجدير القول هنا إن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلنستي، بما تضمّنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين، ونشير بالذات، في هذا الصدد إلى الكتب المنحولة، مثل كتاب "الربوبية" [ايثولوجيا أرسطو طاليس] وكتاب "الإيضاح في الخير المحض" ، لكن وإن كان هذا الأمر واقعا فإن ذلك لم يمنع الملمون من التعامل مع هذه الترجمات بنوع من الاحترافية والحيطة العلمية، ساعدهم في الانتقال من مرحلة الإطلاع على ثقافة الغير إلى الوصول إلى مرحلة الإبداع، حيث يقول أحمد أمين " يكاد مؤرخو علم المسلمين من طب وجبر وهندسة وكيمياء وفلسفة يقسّمون ما وصل إليه المسلمون قسمين: قسم أخذوه عن اليونان، وقسم ابتكروه بأنفسهم وما يوجد في القسمين معا يشهد لهم بالقريحة الفلسفية .

والخلاصة أن العباسيين استطاعوا بما بذلوه من مال وتشجيع ان ينقلوا عن الأمم المتمدنة في خلال نحو وجيز من الزمن (قرنين) معظم علومها، من فلسفة وطب وطبيعيات ورياضيات، وسواها، فنلقلوا عن اليونان والهنود والفرس والكلدان والعبرانيين والسريان وغيرهم خير ما عندهم.

وقد ترجموا مؤلفات افلاطون-الجمهورية، الحس واللذة، والنواميس، وتيماوس، والسياسة، وفيدون، ومديح سقراط وأفلاطون إلى اقراطون، كما ترجموا لأرسطو نحن عشرين كتابا، منها قاطيغوراس أو المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، المغالطات، الخطابة، السماء الكون والفساد، الشعر والسماع الطبيعي، الحس والمحسوس، الحيوان، الأخلاق، الإلهيات، وبعض شروح تلاميذه

[1] عبد الحميد خطاب، المرجع نفسه، ص ص 40-43.

كالإسكندر الأفروديسي و تيوفراستوس، وبعض، الكتب المنسوبة إليه خطأً، وهي كتاب الربوبية، وكتاب التفاحة كتاب الخير المحض، وكتاب العالم[1].

مثلما ترجمت عشرات الكتب في الطب لابقراط جالينيوس، وكتب الرياضيات والنجوم عن اقليدس وارخميدس وبطليموس. كما ترجمت عدة كتب من الثقافة الهندية والفارسية في الطب وعلوم الآداب، علما ان هذا النوع من الكتب لم يكن يجد اهتماما وتشجيعا من طرف السلطة ، إنما تمت ترجمة هذا النوع من الفنون تلتي تعكس ثقافات وخصوصيات المجتمعات برادة من المترجمين الفرس لينشروا ثقافاتهم في المجتمع المسلم.

- تأثير الترجمة على الفكر:

يتجلى تأثير حركة الترجمة في بشكل واضح، لكونه شمل فئات المجتمع المثقفة، حيث أخرجتها تدريجيا من نطاق الجدل الديني الصرف إلى العناية بالأبحاث العلمية والفلسفية واللغوية، فأصبح العلماء يترجمون لأجل الاطّلاع واكتساب المعرفة وطرق التفكير، حيث تم إثراء الثروة اللغوية بمفردات جديدة إما عن طريق الاشتقاق اللغوي أو النقل المباشر للكلمة من أصلها وكتابتها بالحرف العربي وإنشاء تفعيلات خاصة بها، كما كان للترجمة دور في انتشار علوم الطب والهندسة والكيمياء والفك والحساب عند المسلمين، حيث برز فيها من العلماء من لا يزال اسمه ساطعا في الوسط العلمي، أمثال جابر بن حيان وابن الهيثم والخوارزمي وابن البيطار الأندلسي في علم النبات، كما كان تأثير في العلوم الدينية، حيث برزت إلى الوجود علوما تعتمد العقل في فهم الدين واستنباط الأحكام الشرعية أو في التأسيس للحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فظهرت علو الفقه وعلم أصول الفقه علم الحديث وعلم التفسير بحيث تعددت المدارس والمذاهب، كما ظهر علم الكلام بفرقه المتعددة .

[1] عبد الشمالي، دارسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثار رجالها،دار صادر –بيروت- الطبعة الخامسة،1399ه/1979م،ص178.

آما تأثير الترجمة في الفلسفة فيتجلى في اشتغال المسلمين بهذا النمط الفكري والتعمق فيه والانتقال من مرحلة الشرح والتفسير إلى مرحلة الفهم ثم الإبداع للتأسيس لفلسفة إسلامية مرتبطة بالسياق الثقافي والاجتماعي.

المحاضرة الرابعة: مشكلة الخلافة والإمامة ودورها في نشوء الفكر السياسي.

- الهدف المعرفي

-أن يتعرف الطالب خلفيات إشكالية الخلافة والإمامة وكيف تولها من مشكلة سياسية إلى إشكالية فكرية ومذهبية.

- الهدف الإجرائي: أن يحدّد عن طريق التحليل والمناقشة دور مشكلة الإمامة في تفعيل الفكر الفلسفي في مجال السياسة.

المحتوى:

كانت الإمامة" أول مشكلة اختلف المسلمون في شأنها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، حيث أ دّى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى، كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعا سياسيا سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائديا.

والمذاهب الإسلامية في الإمامة تنقسم إلى قسمين:

مذاهب تقوم على أساس من القول بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على من يخلفه من بعده، وترك أمر المسلمين شورى بينهم، كمذاهب الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة، ومذاهب تقوم على أساس

القول بالنص والتعيين،أي نص النبي على شخص مع ي ن يخلفه من بعده، وهي مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم.

على أ ن الذين يقولون بأ ن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار يختلفون فيما بينهم، فبعضهم يجعل الاختيار منحصرا في قريش، ومن هؤلاء أهل السنة، وبعضهم لا يتقيد بهذا الشرط، أي شرط القرشية في الإمام كالخوارج وبعض المرجئة والمعتزلة ؛ والبعض الآخر يرى أفضلية أن يكون الإمام من قريش، وإن لم يكن ذلك ضروريا، كبعض المعتزلة وبعض أهل السنة.

أمّا الذين يقولون بأ ن الإمامة تكون بالنص والتعيين فيتفقون جميعا على أن الإمام المنصوص عليه بعد النبي صلى الله عليه وسلم، هو علي بن أبي طالب، ومن بعده ذر ي ته، ولكنهم يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

ويبدو أن جميع الفرق الإسلامية(باستثناء فرقة من فرق الخوارج) يذهبون إلى ضرورة نصب الإمام، و يستدل بعضهم على ذلك، ليس فقط بأدلة نقلية، وإنما أيضا بأدلة عقلية، وإن شئت قلت يحاولون التدليل على أ ن نصب الإمام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية، وحول هذه القضية الأخيرة ، وهي إثبات ضرورة نصب الإمام على وجه عقلي، نجد لدى المتكلمين آراء فلسفية واجتماعية لها طرافتها، ولع ل هذه الآراء هي مناط الابتكار من الناحية الفلسفية في هذه المشكلة العقائدية"[1] .

وإذا نظرنا إلى النصوص الإسلامية المقدسة من قرآن وسنة، فلن نجد ن ص ا صريحا يشير إلى شخص بعينه يتولى رعاية شؤون المسلمين،" ولما لم يكن هناك ن ص في هذا الشأن، فقد لجأ الصحابة إلى الشورى، وذلك مستند إلى ما يقوله الله تعالى لنبيه: { **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوّكل على الله إنّ الله**

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع،د ت ، ص 30، 29.

يحب المتوكليّن}[1]]وإلى قوله تعالى في وصف حال المسلمين :{ **الّذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرُهم شورى بينهم**}[2]

والظاهر أنّ الإسلام يوجب على المسلمين نصب الإمام أو الخليفة، و يستدل بعض من يذهب إلى هذا الرأي بقول النبي صلى الله عليه وسلم:" من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية .." وإذا استقر رأي المسلمين]على اختيار الإمام أو الخليفة، فإن طاعته تكون واجبة عليهم، وتكون طاعتهم له أيضا بمثابة طاعتهم للنبي نفسه ..وإظهار المسلمين الطاعة للإمام أو الخليفة يكون بعقد البيعة له، ومعناها الطاعة له طالما كان متبعا فيهم لكتاب الله وسنته، وقد بايع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:{ إنّ الذين يُبايعونك تحت الشجرة إنمّا يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيمًا}[3].

يبدو أن فرقة الخوارج قد خرجت على القول بأن الإمام يجب أن يكون من قريش، فلم تعتد بما نقل من الأخبار في هذا الصدد، ولكنها ظلت على القول باختيار الإمام، وعدله فتنعقد له البيعة، وتجب له الطاعة. على أن الخوارج قد اشترطوا أن يختار الإمام منهم هم، لأنهم ك ف روا من عداهم من المسلمين[..فهم]قوم خرجوا على علي بن أبي طالب ممن كانوا معه في حرب ص فين التي بينه وبين معاوية، ولندع الشهرستاني يظهرنا على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلا : 'اعلم أنه أوّل من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رض ي الله عنه جماعة ممن كان معه في معركة صفين، وأشد هم خروجا عليه، ومروقا من الدين، الأشعث بن قيس ومسعود بن فدكى التميمي وزيد بن حصين الطائي حين قالوا القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعونا إلى السيف؟ حتى قال علي رض ي الله عنه :أنا أعلم بما في كتاب الله، انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله، قالوا(أي الخوارج)لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين وإلا لنفعلن بك كما

[1] سورة آل عمران، الآية 159.
[2] سورة الشورى، الآية 38.
[3] سورة الفتح، الآية 10.

فعلنا بعثمان، فاضطر علي إلى ر د الأشتر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين، وما بقي منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة [1]' و يقال إنّ الخوارج خرجوا على علي حينما رأوه يقبل تحكيم كتاب الله تعالى وكانوا يرون أنه لا ينبغي لعلي أن يخدع في أمر التحكيم فيقبله ما دام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق، وحاولوا أن يحملوا علي على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية، ولكن عل ي ا لم يرجع عن شروطه، زمنا، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان وهزمهم، فاشتدت خصومتهم له، ودبروا مؤامرة قتله. ولكن الشهرستاني يعود ويؤكد خطأ مثل هذا الرأي لأن الخوارج هم الذين دفعوا عل ي ا إلى قبول التحكيم فيقول: والبدعة الثانية(من بدع الخوارج)أنهم قالوا أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال لا حكم إلا لله تعالى .وقد كذبوا على علي عليه السلام من وجهين:

- أحدهما في التحكيم أنه حكم الرجال، وليس ذلك صدقا، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم، والثاني أن تحكيم الرجال جائز، فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة، ولذا قال عليه السلام كلمة حق أريد بها باطل، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير، ولعنوا علي[2]والواقع أنّ الخوارج لم يكونوا هم وأسلافهم قد تهذبوا تماما بآداب الإسلام، لهذا تهوّر الخوارج واندفعوا في خروجهم، ومن هذا شأنه يحول ته وره واندفاعه بينه وبين فهم الدين واستنباط أحكامه على وجه صحيح [...فضاقت] عقولهم عن قبول الحق، فظلوا يثيرون الفتن، ويمعنون في تكفير من عداهم من غير تثبّت في الأمر، أو نظر إلى العواقب وعلى العموم يمكن القول إنّ " الخوارج قد ذهبوا إلى أن الإمام أو الخليفة ينصب باختيار المسلمين، وأنه يجب أن يكون عالما زاهدا عادلا، فإذا حاد عن العدل يجب أن يعزل، وأنه لا يشترط فيه أن يكون قرشيا، بل يجوز أن يكون عبدا،[وهذا يسهل عليهم]أن يخرجوا عليه، إذ لا تكون له عندئذ شوكة أو عصبية..يضاف إلى ما تقدم أن الخوارج قد أخطأوا خطأ شنيعا بتكفيرهم عليا وغيره من كبار صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بتكفيرهم لمخالفيهم

[1] نقلا عن ، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق، ص 32، 33.
[2] نقلا عن كتاب ابو الوفا التفتزاني،، علم الكلام وبعض مشكلاته،ص34.

بارتكاب الذنوب، فإن تكفير المسلم العادي بشبهة كفر ليس من المسائل الهينة في الدين، فما بالك بتكفير صحابة النبي صلى الله عليه وسلم مع ما ورد في حقهم جميعا من النصوص الثابتة والأخبار المؤكدة التي تشهد لهم بكمال الإيمان[1]..وقد كان موقف أهل السنة والجماعة من قضية الخلافة والإمامة واضحا، وتطلق هذه التسمية، أي أهل السنة .والجماعة" على كل من يلتزم السنة وهي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم ويتبع الجماعة وهم الصحابة، ولع ل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مض ى عليه الجماعة، وقد سمي أهل السنة أحيانا باسم السلف، لإتباعهم السلف في العقائد وذلك منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام ومنه يتبين أنهم ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة، ولكنهم جماعة المسلمين كلها التي ترسمت سنة النبي وطريقة أصحابه في العقائد .

الواقع أن أهل السنة على العكس من الشيعة، لا يعتبرون مسألة الإمامة من أصول العقائد، بل يعتبرونها قضية مصلحية تناط باختيار العامة.

ويرى أهل السنة أن نصب الإمام ومعرفته ما يجب على المسلمين، ويستدلون على ذلك أحيانا بأدلة عقلية إلى جانب الأدلة النقلية، و أدلتهم العقلية تنحصر عادة في القول بأن الاجتماع الإنساني نفسه يقتض ي قي ام حاكم عادل مهيب حازم يقمع الفساد ويدافع عن الرعية، وهو الغمام، فالإمامة بذلك ضرورة اجتماعية وجدت في كل الأزمان والعصور[2].

ومن الواجب عند أهل السنة والجماعة الأخرى نصب الإمام فهو أمر تتوقف عليه كثير من الواجبات الأخرى، كتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود وسدّ الثغور وتجهيز الجيوش، كما إن ثمّة شروطاً لابد أن تتوفر في من يتلى شؤون المسلمين منها العلم،لأنه إذا كان الإمام يحكم منصبه منفذا لأحكام الله فإنه لا يتهئأ له ذلك إلاّ إذا كان عالما بها، بل يجب أن يكون مجتهدا وشرط العدالة أيضا ضروري، فإذا كانت

1 ابو الوفا التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ص 37-38.

2 التفتزاني، المرجع السابق، ص ص 59- 64.

العدالة لازمة لكلّ من يتلى ما دون الخلافة من المناصب فإنها تكون ألزم لمن يتولى أمر المسلمين جميعا، ولابد أن يكون الإمام كفؤ بمعني أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب. كما ينبغي أن يكون سليم البنية وقويا صحياً. مثلما يشترط فيه أن يكون ظاهرا لا متخفياً ولا منتظرا، كما لا يشترط فيه أن يكون من أهل الولاية المطلقة، أي مسلما حراً عاقلاً بالغا سائساً للمسلمين، قادرا على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، واشترط جمهور أهل السن أيضاً أن يكون الإمام من قريش[1].

أمّا الشيعة، فهم الذين شايعوا علياً وقالوا بإمامته وأنها لا تخرج من ذريّته، وهي ليست عندهم"قضية مصلحية تناط باختيار العامة، فينتصب الإمام بنصبهم كما ذهب إليه اهل السنة مثلاً، بل هي قضية أصولية، أي تتعلق بأصول العقائد، إذا الإمام ركن الدين، ولا يجوز للرسول إغفاله وإعماله زلا تفويضه إلى العامة وإرساله أي نرك الأمر مفتوحا للتشاور والاختيار.

والإمام في رأي الشيعة معصوم، وهو الذي ينص على من يخلفه، ويظّل الأمر كذلك، ولابد من قائم بالحق إلى يم الدين.

والواقع الذي لا مراء فيه أنّ أهل البيت وشيعتهم قد لقوا اضطهاداً كبيراً في العصر الأموي، وأنّ هذا الاضطهاد كان سبباً في عطف المسلمين على أهل البيت، وفي انتشار حركة التشيّع لهم، ثم في سرية الحركة الشيعية بعد ذلك نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم وحاربوهم حربا ظالمة لا هوادة فيها[2].

ويطلق اسم "الشيعة" في عصرنا الحاضر ويقصد به أساسا الإمامية الاثني عشرية. أمّا قديما فكان يطلق على فرق كثيرة، بعضها حاد عن الإسلام، بل وخرج عنه في نظر الشيعة أنفسهم.

[1] التفتزاني، المرجع نفسه، ص ص 69-70.
[2] المرجع نفسه، ص74-76.

الاثنا عشرية من الشيعة الذين قالوا بإمامة إثنى عشر إمام، لهم صفة الإمامة وهم مرجعهم في الأحكام الشرعية وقد نص المتقدم منهم على من بعده على النحو التالي:

1- أبو الحسن على بن ابي طالب(المرتضى) ت 23ه .
2- أبو محمد الحسن بن علي(الزكي)ت 50ه.
3- أبو عبد الله الحسين بن علي(سيد الشهداء) ت 6ه.
4- أبو محمد على بن الحسين(زين العابدين)ت 95 ه.
5- أبوا محمد بن علي(الباقر) ت 114 ه
6- أبو عبد الله جعفر بن محمد' (الصادق) ت 147ه.
7- أبو إبراهيم علي بن موسى بن جعفر(الكاظم) ت 183ه.
8- أبو الحسن على بن محمد(الرضا) ت 203 ه.
9- أبو جعفر محمد بن علي(الجواد) ت 220ه.
10- أبو الحسن علي بن محمد(الهادي) 254 ه.
11- أبو محمد الحسن بن علي(العسكري) ت 260ه.
12- أبو القاسم محمد بن الحسن(المهدي).

ويعتقد الإثنا عشرية أن الإمام الأخير هو الحجّة في عصرنا، الغائب المنتظر، و أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتمّ الإيمان إلاّ بالاعتقاد بها، ولابد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في وظائفه، من هداية البشر وإرشادهم إلى ما في الصلاح والسعادة في النشأتين، وللإمام ما للنبي صلى الله عليه وسلم من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم، ولذلك يشترط عصمة الإمام وتحليه بصفة الكمال البشري(الشجاعة، الكرم، العفة، العدل والتدبير والعقل والحكمة).

كما يجب طاعة الأمة مطلقاً، فأمرهم أمر الله، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، و وليهم وليه، وعدوهم عدوه، ومنه لا يجوز الرد عليهم لأن الرد عليهم كالرد على الرسول، والرد على الرسول كالرد على الله. ويعتقد الشيعة إلى جانب العصمة بالتقية والرجعة ومن فريقهم أيضاً الإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل

بن جعفر الصادق، والزيدية التي تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين، ولكل منها آراؤها التي تميّزها.

خلاصة

من خلال تطرقنا إلى الفقه وأصول الفقه، اتضح لنا أن الإنسان المسلم، لم يكن منعزلاً عن متغيرات حياته اليومية ومختلف المشكلات والمستجدات التي كانت تواجهه، فقد كان العقل المسلم دائما البحث والاجتهاد للتأصيل لحياته الاجتماعية والروحية، حيث شمل ذلك التأصيل مختلف جوانب الحياة، وهو كما سبق وأن أشرنا محكوم بضوابط شرعية وعقلية، فالنشاط العقلي في ميدان الفقه لم يكن محصوراً في أحكام الطهارة والتعبد، بل شمل الجوانب السياسية كالقضاء والاقتصادية كالتجارة والبيع وكذلك الاجتماعية والعلمية - أهمية الاجتهاد وطلب العلم- وهذا يبيّن أن حضور النشاط العقلي أمر ثابت عند المسلمين، وذلك قبل انفتاحهم على مختلف الثقافات الوافد، وهو ما يفنّد الرأي الذي يحصر النشاط العقلي في جنس محدّد دون غيره من الأجناس، وهذا يؤكد ان التفكير العقلي متاح لكل الشعوب، هذه الأخيرة التي تفكّر في سياقها الثقافي والاجتماعي.

وهو الأمر الذي كان في الفكر الإسلامي، الذي كانت بداياته شرعية، ثم تبعتها النزعة الكلامية ثم الفلسفية، مع التوجهات العلمية. تجليات الحرية العقلية في الفقه والعلوم الشرعية:

- فتح مجال الاجتهاد منذ بدا الرسالة .
- حضور الإختلاف المؤسّس .
- الاجتهاد لم يكن في استنباط الأحكام، بل كان في الكيفية التي يقرا بها النص الشرعي والسند الشرعي والعقلي الذي يمكن الاعتماد عليه، في وضع الأحكام.
- بعد تلك الحرية عن الأهواء والذاتية والظنون، وحضور النقد الذي جعل علوم الشرع مؤسّسة على قواعد مستمدة ن الشرع والعلم والأثر العملي.
- حضور التسامح والتعايش في ظل الاختلاف، ممّا ساهم في تعدّد المدارس والاتجاهات.

كل هذا يبيّن أن نشوء علوم الشرع المختلفة وكذلك تعدّد المذاهب والمدارس الفقهية يحمل دلالات عديدة تعكس طبيعة النشاط العقلي في علوم الشرع ودوره في نشوء فكر فلسفي يهتم بانشغالات المسلمين في تلك المرحلة .

ومن أهم المحطات الأساسية التي كانت سبباً في توجيه النشاط الفكري عند المسلمين إلى وجهة جديدة ومنه توسيع رقعة الاختلاف والخلاف بين مختلف التوجهات الفكرية، مشكلة الخلافة والإمامة، فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، طرحت مسالة من يكون أهلا لخلافته وإمامة المسلمين، فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، برزت المسألة لكن العلاج كان بالاتفاق والإجماع على شخصية الصحابي "أبي بكر الصديق" لأسباب ومعطيات مرتبطة بشخصه هو وكذلك لغلق الباب أم الخلاف والفتن، لكن الواقعة أدت إلى طرح إشكالية من هو أحق بالإمامة والخلافة، هذه الإشكالية التي ظهرت علنا بعد وفاة الخليفة أبي بكر الصديق واختيار عمر بن الخطاب، ولكن صرامة عمر وحزمه لم يسمح إلى تحويل هذه الإشكالية إلى سبب في الافتراق والنزاع، لكن دون ان تختفي الإشكالية من الساحة الفكرية، حيث برزت غلى العلن بعد اغتيال الخليفة عثمان بن عفان وظهور الخلاف بين من ه أحق بالبيعة علي ابن أبي طالب أم معاوية بن أبي سفيان، ومنه بدأت تتشكل الجماعات، بحيث كانت كل جماعة تدعي أحقية من تشيعت له بالخلافة، وهي مشكلة وإن ارتبطت بالسياسة فقد ساهمت في توجيه النشاط الفكري عند المسلمين وظهور أطروحات فكرية مختلفة امتد الاختلاف فيها إلى الجانب العقدي ومسائل إلهية مختلفة برزت في ما يعرف في علم الكلام.

والأمر نفسه ينطبق على حركة الترجمة التي مرت بمراحل مختلفة، لكنها ساهمت في نحت مكانة للوافد العلمي والثقافي الأجنبي،اليوناني بالخصوص/ ممّا ساهم بدوره في نشوء مشكلات ثقافية عديدة من بينها اشكالية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والإسلام ، وكذلك اشكالية التعامل مع الوافد الفلسفي اليوناني. مثلما طرحت حركة الترجمة اشكالية توظيف التراث الفلسفي اليوناني في بناء فلسفة إسلامية أصيلة قادرة

على حمل ومعالجة مشكلات المجتمع المسلم الذي أصبح يتميّز بالتنوع الثقافي والاجتماعي.

المحور الثاني قضايا الفلسفة الإسلامية

- المحاضرة الخامسة - التعريف بالفسفة.

- المحاضرة السادسة - قضايا الفلسفة الاسلامية –الألوهية-

- المحاضرة السابعة - الوجود

- المحاضرة الثامنة: النفس

- المحاضرة التاسعة: قدم العالم

- المحاضرة العاشرة: السببية

- المحاضرة الحادية عشر: نظرية الصدور.

<u>الأهداف الخاصة بالمحور:</u>

-ان يتعرف الطالب على تعريف الفلاسفة المسلمين للفلسفة

-ان يتعرف على الإضافات التي قدمها الفلاسفة العرب لتعريف الفلسفة.

-أن يميز بين كل تعريف وبعده النظري والعملي.

-أن يحدّد أوجه الإبداع والإتباع في تعريف الفلسفة .

-أن يتعرّف على بعض القضايا التي تناولها الفلاسفة المسلمين بالنظر والمعالجة.

-ان يتعرف على أهمية تلك القضايا في بناء فلسفة أصيلة كفيلة ب تحديد الرؤية إلى الوجود.

-أن يبيّن طبيعة المنهج الذي اعتمد الفلاسفة في مختلف القضايا المتناولة.

-ان يناقش الأطروحات التي تنفي حضور الإبداع في الفلسفة الإسلامية .

المحور الثاني: قضايا الفلسفة الإسلامية.

المحاضرة الخامسة: التعريف بالفلسفة عند الفلاسفة المسلمين.

1- تعريف الفلاسفة العرب بالمقارنة مع اليونانيين:

اهتم فلاسفة العرب بتوضيح مقصودهم من الفلسفة في كتبهم ورسائلهم، ومن هؤلاء أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي(ت 252 ه)الذي اهتم" لإيضاح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها في رسالة وجهها إلى المعتصم بالله. وقد أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ به[وهو ينظر] إلى الفلسفة نظرة غيرية ونظرة ذاتية .

وهو في نظرته الأولى يحاول أن يتتبع كبار الفلاسفة ليستخلص من كتاباتهم ما يعنون بكلمة فلسفة، فيجمع في رسالته المعروفة ب"رسالة الحدود "ما اشتهر من حدود الفلسفة عند الأقدمين، وهكذا يقدم لنا ستة حدود أكثرها أفلاطوني النزعة .وهو في نظرته الثانية يحاول أن يقدم لنا تحديدا شخصيا يستقيه من تعاليم أفلاطون وأرسطو، ويثبته في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ويقول :الفلسفة هي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ."ونحن نعلم أن الفيلسوف في نظر أفلاطون، هو من تحلى بحب الحقيقة والميل إلى البحث، ومن فضل طريق اليقين

على طريق الظن .وقد أضاف الكندي أن" في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم ك ل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"[1] ومن ثم يكون غرض الفيلسوف نظريا وعمليا، أما الغرض النظري فإصابة الحق، وأما الغرض العملي فالعمل به، وهكذا يرجع الكندي إلى التقسيم الأرسطاليسي للفلسفة. و بقدر ما يسعى الإنسان وراء الحق ويعمل به بقدر ذلك يكون كامل الإنسانية [2]."وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول "[3].

وقد أكد أرسطو أن غاية الإنسان القصوى هي معرفة العلل الأولى الكلية .وفي كلام الكندي أيضا صدى أفلاطون، وفيه أيضا تمهيد لما سيكون للفيلسوف في مدينة الفارابي الفاضلة من محل رفيع "[4].

لقد ادرك الكندي أن أية محاولة لتبيئة الفلسفة تقتضي تصحيح الرؤى والمواقف التي انتشرت في الوسط الفكري والاجتماعي عن الفلسفة، وهو أمر لا يمكن ان يتحقّق إلاّ بتقديم تعريف واضح للفلسفة[5]، ولهذا لم يكتف بتقديم تعريف واحد لها، بل قدم تعريفات عديدة[6]، حاول من خلالها تصحيح الرؤى ونحت مكانة لائقة للفلسفة في الوسط الثقافي والاجتماعي. وقد جاء هذا العمل في رسالة حدود الأشياء ورسومها.

التنويع في تعريف الفلسفة يؤكد تضلّعه في الفلسفة وفهمه لروح الفلسفة ودورها الحضاري

[1] حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروتن دار الجيل،ظ 1993،3، ج2ن ص 67.
[2] حنا الفخوري، المرجع نفسه،ص67.
[3] حنا الفخوري، ص69.
[4] حنا الفخوري، ص ص 66-70.
[5] ابو يوسف يعقوب الكندي ، كتاب الفلسفة الأولى-رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق وتقديم محمد الهادي ابو ريدة،، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية،د سنة الطبع، ص 25.
[6] كروث ايرناندیث،تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة عبد العال صالح المركز القومي للترجمة،،القاهرة،الطبعة الثانية،2016،المجلد الأوّل،ص295.

تعريف بحسب الاشتقاق: عرف من خلاله الفلسفة بقوله((الفلسفة هي حبّ الحكمة، لأنّ فيلسوف هو مركب من فيلا-محب- وسوفيا- الحكمة))**تعريف فورفوريوس** رغم بساطة هذا التعريف إلاّ انه يعكس أبعادا فكرية وحضارية عميقة اختصرها في القول المفيد، لأنه يعلم أن القول المختصر هو أحسن سبيل ليوصل معناها للجمهور وعامة الناس، فكانت لغته بسيطة عميقة تداولية، تحمل موافقا واضحة من مسائل عديدة:

- أما المعنى الأول فهو يقوم على تحديد روح فعل التفلسف وهو طلب الحكمة، وهي مطلب بشري مشترك، لا ينحصر عند جنس معين، كما انه مطلب فطري وكذلك شرعي عند المسلمين، كون الإسلام يحث على طلب الحكمة، ومنه يصبح فعل التفلسف فعل لا يتعارض مع مطالب الدين، بذلك يحاول ان يطمئن الناس من الفلسفة كونها مجرد طريق في التفكير والنظر مقصده الحكمة.

- وفيما يخص المعنى الثاني، فهو يتمثل في اعترافه باشتقاقها اللغوي الأصل اليوناني، وهذا يتضمن مسألة الاعتراف بالغير والانفتاح على إنتاجه العلمي والفكري، إذا كان يحقق الحكمة.

تعريف بحسب التأثير: يقول فيه((إنّ الفلسفة هي التشّبه بأفعال الله تعالى،بقدر طاقة الإنسان، أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة))**تعريف افلاطوني** وهو تعريف يوضّح من خلاله طبيعة التأثير الذي تحدثه الفلسفة في حياة الإنسان، فهي تساعده على امتلاك الحكمة ، كما أنها تمنحه امكانية امتلاك الفضيلة والتخلّق بها لبلوغ أعلى مراتب الكمال البشري، وهي التشبّه بأفعال الله تعالى، عن طريق معرفة كماله وعدله ورحمته والسعي لتجسيد هذه الصفات في سلوك الإنسان، وهذا أمر لا يتعارض مع ما ينشده المسلم الذي يحب الله ورسوله. وبذلك تسقط المبررّات التي ترفض الفلسفة بحجة أنها تبعد الإنسان عن الله تعالى وعن الدين، وهي في حقيقتها مواقف لا علاقة لها بالغيرة والدفاع عن الدين بل هي مرتبطة بالدفاع عن المصالح الضيقة((وكانوا منها في الأطرف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة، دفاعاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل بالترؤس والتجارة بالدين، وهو علماء

الدين، لأن من تحرّ تجّر بشيء باعه، ومن باع شيئاً، لم يكن له، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرّى من عائد قنيّة علم الأشياء بحقائقها وسمّاها كفراً))[1].

تعريف من حيث الغاية: الفلسفة هي((العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجله القدماء: اللذة شرّ، فباضطرار انه إذا كان للنفس استعمالان: احدهما حسّي والآخر عقلي، كان ممّا سميّ لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل باللذات الحسيّة ترك لاستعمال العقل))**تعريف افلاطوني-فيدون-** هذا التعريف الذي يتعرض فيه إلى مسألة تكاد تكون مطلبا جوهريا في حياة المسلم وهو الترفع عن الشهوات والملذات التي تحط من قيمته وتدفعه إلى ارتكاب الفواحش من الأفعال، فإماتة الشهوات هو بمثابة مجاهدة للنفس، للارتقاء بها والفلسفة تساعد المرء على بلوغ هذه الغاية، إنها تعلمه كيف يكون حيا بروحه وقلبه وعقله قبل ان يكون حياً ببدنه.

تعريف من حيث علاقتها بالإنسان: لم يكتف الكندي بتقديم تعريفات تبيّن أهمية وغاية الفلسفة وفقط، بل كان حريصاً أن يبيّن علاقة هذا النمط الفكري بحياة الإنسان، وما يمكن أن تقدمه لهذا المخلوق المختلف عن بقية المخلوقات،يحث كان يرى أنّ((الفلسفة هي معرفة الإنسان بنفسه، هذا قول شريف النهاية بعيد الغور، مثلاً أقول: أن الأشياء إذا كانت أجساما و لا أجسام هي إمّا جواهر، وإمّا أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والأعراض، وكان النفس جوهراً لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته فإنه عرف الجسم بأعراضه، العرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم لا الكل ولهذه العلة سمّى الحكماء الإنسان العالم الأصغر)) فهو يؤكد في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، أنها أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبةً لأنها تمكّن الإنسان من معرفة حدّ علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقته[2]، وفي هذا تأكيد على سقوط الدعوى التي تبطل الاشتغال بالفلسفة.

[1] رسالة في الفلسفة الأولى، المصدر نفسه،ص35,

[2] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية،ن كتاب إلى المعتصم بالله، تحقيق محمد الهادي ابو ريده، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة د س،ص27.

موضوعات وأقسام الفلسفة: تنقسم الفلسفة بحسب الكندي، إلى علم وعمل، أي يقسمها إلى نظر عملي وأخر نظري، والأول يقصد به الفلسفة العملية، من خلاله يثبت أنّ الفلسفة ليست مجرّد نظر ميتافيزيقي لا علاقة بالحياة العملية للإنسان، وإن كان في تقسيمه هذا لا يخالف أرسطو فهو يقدم الجديد، عندما ربط بين ما جاء به الحكماء وما جاءت به الرسل والرسالات، وهو أمر غير معهود به عند الفلاسفة اليونان، كما انه يختلف عنه عندما بدأ في توضيح حقيقة هذا التقسيم الذي ربطه بأقسام النفس لذلك كان يردّد عبارة أن((الفلسفة ليست سوى نظم النفس، لأنه كما أنّ النفس تنقسم إلى فكر وحس، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعم، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي، والعمل هو القسم الحسّي، والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية))[1]، هذا التقسيم الذي يوّضح فيه قيمة وأهمية الفلسفة بمختلف أقسامها، كونها تشتغل بالإنسان وإبعاده الشعورية والمادية والروحية في آن واحد.

يمكن القول أن هذا التقسيم الذي قدمه الندي للفلسفة هو تأكيد منه ان عالم الفلسفة غير ضيّق ولا يمكن حصره في ما أبدعه اليونان، او في المواضيع التي طرقها هؤلاء الفلاسفة، بل يمكن لهذا النمط الفكري أن يقتحم مختلف المباحث التي تثير فضول العقل البشري، سواء ما تعلق بالحياة العملية، من تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية، او فهم الحياة الداخلية للإنسان تمكين الإنسان من معرفة ذاته، أو كذلك التأسيس للحياة الدينية والتعبدية للإنسان، لذلك يعد الكندي((أقرب الفلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني. هذا إلى تمسّكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا))[2] .

[1] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية،ن كتاب إلى المعتصم بالله، تحقيق محمد الهادي ابو ريده، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة د س،ص 104.

[2] محمد الهادي ابو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، التصدير.

ملخص: عند الرجوع إلى مختلف التعريفات التي قدمها الكندي للفلسفة، يظهر انه كان يحاول بكل جهده أن يجيب على كل الأسئلة الفضولية والمشككّة في قيمة ودور الفلسفة في تمكين المسلم من الوصول إلى الحقيقة، كذلك إلى دعم فهومه ورؤيته إلى الكون أو العالم الصغير- الإنسان- والعالم الكبير – الوجود ومصدر الوجود- ، كل هذا ليرفع عنها التهم ويؤكد عدم تعارضها مع مطلب الدين وهو بلوغ الحق وسعادة الإنسان. وهي تعريفا تبيّن مدى تضلّع الكندي في الفلسفة وإدراكها لروح الفلسفة واختلاف هذه الروح عن ما أنتجه الغير من فلسفات، ومنه يصبح الاشتغال بالفلسفة بمختلف أقسامها لا يلزم عنه بالضرورة التقوقع عند نسق فلسفي محدّد وإن كان لا يخفي إعجابه بفلسفة المعلم الأوّل أرسطو. و منه يصبح التمييز بين الإعجاب بفلسفة ما وممارسة التفلسف الحر والحي والخالص، الذي يتماشى واهتمامات المجتمع كضرورة فكرية واجتماعية، وهو ما كان يطمح إليه الكندي- نحت مكانة محترمة للفلسفة في مجتمعه-

تعريف الفلسفة عند الفارابي

أمّا االفارابي فقد كان يرى أنّ - حد- |الفلسفة وماهيتها أنها" العلم بالموجودات بما هي موجودة "[1] إنه التعريف الأرسطي للفلسفة الأولى، وهو يأخذ الفلسفة من حيث موضوعها العام، أي الوجود المطلق، ويجعلها محاولة لترتيب الموجودات بالنظر إلى غنى الوجود الحاصلة عليه .

وبديهي أن هذا الموضوع يشمل العلوم كلها. ولذلك لاحظ الفارابي أن اليونانيين سموا هذا العلم" الحكمة على الإطلاق ..وهم يرون أنها بالقوة الفضائل كلها، ويس مونها علم العلوم وحكمة الحكم ".

ولما كانت العلوم تنقسم إلى عملية ونظرية، اشتملت الفلسفة أيضا على هذين القسمين،وهما" :الفلسفة النظرية، والفلسفة المدنية"، أي العملية. والفيلسوف بالحقيقة هو الذي ح صل الفلسفة بكامل فروعها النظرية والعملية، ثم إذا كانت" السعادة هي

[1] عبد ه الحلو، الكافي في الفلسفة العربية، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1 1995، ص 121.

الخير المطلوب لذاته " فهي لا تحصل إلا بالفلسفة لأنها لا تحصل إلاّ بالفلسفة، لأنها لا تتم إلا بمعرفة الله، ولأن" الغاية التي يقصد إليها من تعلم الفلسفة هي معرفة الخالق تعالى "[1]

والعلم الإلهي ثلاثة أجزاء :

أحدها يفحص عن الموجودات بما هي موجودات، وهو المسمى بالعلم الكل ي أو بالفلسفة الأولى، والثاني يفحص عن مبادئ العلوم الجزئية من نظرية وعملية، والثالث يفحص عن الموجودات الجسمية حتى ينتهي إلى مبدأ الوجود الأول، وهذا هو العلم الإلهي بحصر المعنى[2] .

تعريف الفلسفة عند ابن سينا:

أما ابن سينا فهو يقول" في كتاب' عيون الحكمة" : 'الحكمة استكمال النفس إنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطلقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا البتة أن نعملها- - تسمى حكمة نظرية .والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية .وكل واحدة من الحكمتين **تنحصر** في أقسام ثلاثة :فأقسام الحكمة العملية :حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية .ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و كمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان . الحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية .والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس. وأما الحكمة

[1] عبد ه الحلو، الكافي في الفلسفة العربية، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1 1995، ص 121.
[2] حنا الفخوري، تاريخ الفلسفة العربية،ص 70.

النظرية فأقسامها ثلاثة :حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطا للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلا، وإن خالطه فبالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأدبية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة .ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الكلمتين والعمل على ذلك بإحداهما ، فقد أوتي خيرا كثيرا[1] ومن جهته يع رف ابن رشد 595 (ه)الفلسفة" فيقول إنه"ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها.. "ويمض ي ابن رشد فيقول" إنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم "[2]ويؤكد أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي.

تعريف إخوان الصفا للفلسفة: يجعلون من الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوّة، وقد قالوا في تعريف الفلسفة أنها التشبّه بالإله بحس الطاقة الإنسانية فيجتهد الإنسان ليتحرّر من الكذب في كلامه وأقاويله، ويتجنّب من الباطل في اعتقاداته ومن الخطأ في معلوماتهن ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته. وهو تعريف يؤكد من خلاله إخوان الصفا ان الفلسفة ليست مجرد تأمل نظري ما ورائي، لا علاقة له بتوجيه السلوك البشري لما يحق سعادته وارتقائه الأخلاقي، بل هي علم يجمع بين النظر والعمل، يهدف إلى الارتقاء بالإنسان إلى أنبل القيم، وارقي السلوكيات، التي تحقق كمال الإنسان في مختلف مستويات الحياة.

[1] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة،تونس، دار المعارف، د. ت، ص 26-24.

[2] ابن رشد، فصل القال فيما بين الشريعة والحكمة ن اتصال،ص32.

ابو حيان التوحيدي[1]: يجعل من الفلسفة طب الأصحاء، مثلما كانت الشريعة طب المرضى، فغاية الفلسفة هي تدبير الصحيح كي يحفظ صحته، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرغه لها وعرضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، الخلود والسرمدية[2].

ابن رشد وتعريفه للفلسفة: يقول في كتابه فصل المقال أن ((فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، وانه كلما كانت المعرفة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم)) وه((واجبة شرعا، لأن الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات وإدراك وجود الحق الواحد الأحد، وهذا ما أمر به الشّرع، وطريقها البرهان الذي يختلف عن الطريق الخطابي والجدلي)) فهو يرى أن الغاية من الفلسفة هو نفسه القصد الذي جاء لأجله الشرع، فالغاية واحدة والطريق مختلف .

خلاصة:

من خلال هذه التعاريف التي قدمها بعض الفلاسفة المسلمون يتأكد الاتفاق والاختلاف بينهم وبين فلاسفة اليونان، فإلى جانب اعترافهم بتعاريف اليونان للفلسفة ا، التي تؤكد الطابع التأملي للفلسفة، فإنهم يختلفون عنهم في تحديد مواضيع الفلسفة ومقاصدها، حيث لم يحصروها في امتلاك الحقيقة واليقين فقط، بل أعطوها بعدا دنيويا وأخرويا في الوقت نفسه، فهي تساعد الإنسان على بلوغ السعادة بامتلاك الحقيقة ومعرفة الحقيقة الأولى، كما تمكنه من ضبط سلم القيم لديه والارتقاء بأخلاقه إلى ارقي مستوى من الكمال، كما انها تعريف وضحت طبيعة العلاقة بين الفلسفة والشرع، هذا الأخير الذي هو بمثابة مرجعية أساسية عند المسلمين. وهذا ما يبيّن إدراكهم لروح وجوهر الفعل الفلسفي، وكذلك على ارتباطهم بالسياق الثقافي الذي

[1] أبو حيان التوحيدي (310 - 414 هـ / 922 - 1023 م) فيلسوف متصوف، مسلم وأديب بارع، من أعلام القرن الرابع الهجري، عاش أكثر أيامه في بغداد وإليها ينسب. وقد امتاز أبو حيان بسعة الثقافة وحدة الذكاء وجمال الأسلوب، فهو رجل موسوعي الثقافة، سمي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء كما، امتازت مؤلفاته بتنوع ... هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي.

[22] ابو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة.،بيروت، د منشورات دار متبة الحياة، صححه و ضبطه و شرح غريبه، احمد أمين و احمد الزين، ج 3، ص 11

ينتمون إليه، وقدرتهم علة توظيف طريق النظر الفلسفي الذي يقوم على النقد والتحليل في بناء أفكارهم والتأسيس لها، لبلوغ الحقيقة وصناعة الفهم البشري لهذا الوجود، هذا الفهم الذي يقتضي امتلاك الإنسان تصور ورؤيا واضحة للعالم، رؤيا تتمركز على مفهوم الله عند الإنسان وكذلك مفهوم النفس والطبيعة وعلاقة الإنسان بالإرادة الإلهية والوجود بصفة عامة ، وعليه يمكن القول ان فهم مختلف الأفكار التي تشكّل التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي مرهون بامتلاك معرفة شاملة لطبيعة السياق الثقافي الاجتماعي والسياسي الذي تشكّل فيه .

المحور الثاني: : قضايا الفلسفة العربية

المحاضرة السادسة: الألوهية

الأهداف:

-أن يتعرّف على بعض القضايا التي تناولها الفلاسفة المسلمين بالنظر والمعالجة.

-ان يتعرف على أهمية تلك القضايا في بناء فلسفة أصيلة كفيلة ب تحديد الرؤية إلى الوجود.

-أن يبيّن طبيعة المنهج الذي اعتمد الفلاسفة في مختلف القضايا المتناولة.

-ان يناقش الأطروحات التي تنفي حضور الإبداع في الفلسفة الإسلامية .

- الألوهية :

"الألوهية من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها، عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين

والأخلاق، من العالم والفيلسوف وأساسها فكرة الألوهية، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها، وتعد قطعا من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته، أو نظره وتأمله، أو ما أنزل عليه من وحي وإلهام .

فأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عمن حولهم، ويؤمنون بما يؤمن به ذويهم، وفي الحديث" ما من مولود إلا يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه["صحيح مسلم]، وهناك نفر لا يسلم إلا بما ارتضاه عقله، واطمأن إليه قلبه، يبحث في استقلال، ويؤمن عن يقين .وقد بدلت رسالات السماء معتقدات كانت سائدة، وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية . وفي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه و وجد خالقه، عرف فيها مصدر الخير والكمال، ومبعث الوجود والحركة، فالله أصل الموجودات، وعلة العلل، وغاية الغايات[1].

عرفت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة، من مزدكية ومانوية، ويهودية ونصرانية، فظهرت المزدكية في تميم، وقامت مستعمرات يهودية في أنحاء مختلفة مثل تيماء وخيبر ووادي القرى ويثرب بوجه خاص، وظهرت النصرانية في غسان، وكان لنصارى نجران شأن قبيل الإسلام، وعلى رأسهم قس بن ساعدة الإيادي 600 (م)الذي يعد من حكماء العرب في الجاهلية.

ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام وهي نصب وتماثيل لا يقربها إلا المطهرون، يحجون إليها، ويسجدون لها، ويقدمون الذبائح والقرابين. لكل قبيلة صنمها، وقد تشترك عدة قبائل في صنم واحد، ومنها ما قدسه العرب جميعا كمناة الذي كان على ساحل البحر بين مكة والمدينة .وترمز كلها فيما يظهر للعظمة والعزة، عبدت لذاتها، أو اتخذت واسطة لقوى خفية . فكان العرب يقولون بتعدد الآلهة، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية، مجسمة ومشخصة، يلجأون إلى آلهة من صنع أيديهم، فيطلبون منها الخير والبركة، ويسألونها المعونة والنصرة في الشدائد والحروب.

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، ج 2 .، ص21 .

تقوم دعوة الإسلام أساسا على التوحيد وإنكار تعدد الآلهة. ويوم أن فتح النبي مكة، أمر بهدم الأصنام جميعها، وحرص عمر على قطع شجرة البيعة خشية أن يقدسها الناس. ويغدق القرآن على البارئ جلّ شأنه أوصافا فيها ما فيها من معاني الجلال والعظمة، والقدرة والكمال، والعطف والرحمة. ومن هذه الصفات استمدت أسماء الله الحسنى وترمز كلها للجلال والكمال، قدست كل التقديس، فكانت وسيلة للتقرب والدعاء. وقد تقبل المسلمون الأوائل كل هذا في خشوع وتسليم، وعلى اقتناع عقلي كلّي يدل على ممارستهم للنظر، وإدراكهم ان الحياة البشرية لم تكن عبثا وأنّ الإله الذي يعبد من الضروري ان يكون كاملا مستقلا عن مخلوقاته و أن الدين الحق هو الدين الذي يدع إلى التوحيد ويرفض كل أشكال الظلم الاستعباد، وينشر مكارم الأخلاق.

لهذا لا يمكن إنكار حضور النشاط العقلي القائم على النظر و التحليل في اعتناق الإسلام دينا ومنهاجا في الحياة، خاصة وأن الإسلام منذ بداياته الأولى بمكة لم يكن يفرض على الناس.

وقد كانت مسالة الألوهية واضحة في عقول المسلمين الأوائل، حيث استمر الوضع على ذلك نحو جيلين أو يزيد، فلم تكن[مسألة] الألوهية من[المسائل] الأولى التي استوقفتهم، برغم من اعتنقوا الإسلام من أصحاب الديانات السابقة، لأنها لاتصل عن قرب بالأحداث الجارية . وبعكس هذا شغل المسلمون منذ عهد مبكر بموضوع مرتكب الكبيرة والجبر والاختيار والإمامة والخلافة، لأنها من السياسة في الصميم، وترتبط ارتباطا كبيرا بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث. لكن لم يبق الأمر على هذا النحو طويلا، بل أخذ الاختلاط والاتصال يفعل فعله، وسرت إلى العالم الإسلامي تيارات فكرية مختلفة، بين شرقية وغربية، وفي مقدمتها التيار الفارسي الهندي. وقد سبق للفرس من زردشتية ومانوية ومزدكية أن عرضوا لفكرة الألوهية، وقالوا بثنائية النور والظلمة، وتقابل الخير والشر .وفتح المسلمون بلاد فارس منذ عهد مبكر، واعتنق أهلها الإسلام، وحملوا معهم ما حملوا من آراء وأفكار، ولم تلبث أن انتشرت في أخريات القرن الأول للهجرة . وكان لبعض رجالهم شأن لدى

الخلفاء، كابن المقفع 108 (ه)عند الأمويين، والبرامكة عند العباسيين . وصادفت تعاليمهم هوى لدى بعض رجال القرن الثاني للهجرة، أمثال الجعد بن درهم 116 (ه)، وصالح عبد القدوس 126 (ه)، وبشار بن برد 168 (ه)، الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل، ورموا بالإلحاد والزندقة . وكان لحركتهم هذه يد في نشاط المعتزلة الذين اضطلعوا بمعارضتهم والرد عليهم.

واعتنق الإسلام أيضا عدد غير قليل من يهود الجزيرة، ومن لم يسلم حظي بتسامح ديني كريم إن في الجزيرة أو خارجها.واختلط هؤلاء الكتابيون بالمسلمين، وعاشوا معهم جنبا إلى جنب وتولوا بعض المناصب الكبرى،، وتول وتدارسوا العلوم الإسلامية، وتبحروا فيها كما صنع وهب بن منبه 113 (ه)، و عنوا خاصة بأخبار الرسل واليوم الآخر، والسمعيات بوجه عام، وهذا باب فسيح من أبواب الإسرائيليات، وضعوا فيه ما وضعوا من قصص وأحاديث . واليهودية ديانة موحدة كالإسلام، تقول بإله قادر، خالق، منزه عن الحوادث، وفي التوراة أوصاف كثيرة

له، منها ما يؤذن بالتشبيه والتجسيم .وغلت – تشدّدت- في ذلك بعض الطوائف اليهودية، وانتقلت عدواها إلى العالم الإسلامي، وشبّه المجسمة من المسلمين باليهود، وفي العقد الخامس من القرن الأول للهجرة قال عبد الله بن سبأ اليهودي بتأليه علي، فوضع بذرة من بذور الشقاق بين المسلمين، وجاراه غلاة الشيعة في ذلك.

كما فتح المسلمون بلادا سادت فيها الديانة النصرانية، كالشام ومصر وبلاد المغرب، واعتنق كل أهلها الإسلام، وامتزجوا في الحياة الجديدة امتزاجا تاما . حيث كان للمسيحيين مشاكلهم اللاهوتية، وفي مقدمتها البحث في طبيعة المسيح، الذي ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية، أهمها في الشرق ثلاث[1] 1 :الملكانية- في الشام والمغرب، وهي أقدمها، وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة، هي الأب والابن والروح القدس"، وكلها أزلية قديمة 2 .النسطورية- في الموصل والعراق وفارس، وكانت تقول بطبيعتين متميزتين، إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية، والمسيح إنسان ولد

[1] 1المرجع لسابق، ص26 .

إنسانا، ثم حدثت' النعمة الإلهية 'واتصل اللاّهوت بهذا الإنسان الجزئي اتصالا أوثق من اتصاله بالأنبياء الآخرين،3 اليعقوبية في مصر- والنوبة والحبشة، وكانت تقول بطبيعة واحدة، وتذهب إلى أنّ اللاّهوت والناسوت اتحدا في شخص المسيح الإله، فهو جوهر واحد، وأقنوم واحد يجمع بين حقيقتين إحداهما إليهية والأخرى إنسانية .

وقد كان هناك جدل بين هذه الطوائف، استعانوا فيه بمنطق اليونان وفلسفتهم، وانتقلت آراؤهم إلى العالم الإسلامي، فكانت موضع أخذ ورد منذ عهد مبكر . ويكفي أن نشير إلى القديس يوحنا أو يحي الدمشقي 127 (ه)الذي نشأ في بلاط الأمويين، ودخل في جدل مع المسلمين حول الجبر والاختيار، وتلاه مسيحيون آخرون من نساطرة ويعاقبة اتصلوا بالدولة العباسية، وأسهموا في نقل الثقافة السوريانية واليونانية إلى اللغة العربية، وكانت لهم دراسات في الإلهيات، ونذكر من بينهم تيودور أبوقرة 204 (ه)ويحي بن عدي 369 (ه. .)

لاشك أن مدرسة الإسكندرية كانت همزة وصل بين الشرق والغرب، ربطت الثقافة اليونانية بالفكر الشرقي. وازدادت هذه الصلة وثوقا يوم أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا سنة 529 ميلادية، ورحل عنها عدد من أساتذتها إلى المدارس الشرقية في الرها ونصيبين وحران وجنديسابور، وكانت هذه المدارس دينية فلسفية تعنى بالعلوم اليونانية، وتلائم أي توفق بين لفلسفة والدين، إذ احتفظت بقدر من التراث اليوناني وبلغته إلى العالم الإسلامي عن طريق السماع والرواية أو عن طريق بعض الملخصات السريانية"[1] ، ولم تلبث أن بدأت في الظهور بعض الآراء والمواقف التي لم تكن مألوفة بين المسلمين حول الألوهية، وكان الجعد بن درهم 117 (ه) من أوائل الذين أظهروا تلك الآراء، حيث يذكر أنه أوّل من تكلم في الصفات وأنكرها جملة صونا للوحدة، وكان أول من قال بخلق القرآن ولجأ إلى التأويل العقلي لتفسير النصوص الدينية، ومثله الجهم بن صفوان 127 (ه)الذي كان ينفي التشبيه ويرى أن الله تعالى ذات فقط ولا يسمى شيئا لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل، ووقف من الصفات موقفا وسطا يثبت منها قدرا وينفي آخر مستندا هو الآخر إلى التأويل، وكما

[1] المرجع نفسه، ص29 - 27 .

قلنا كانت هذه آراء جريئة لم يعهدها المسلمون من قبل[1]. وكان رد فعل رجال السلف على هذه الآراء قويا، حيث رفضوا هذه الآراء وحذروا منها، والسلفيون عموما هم الذين " يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل، ويسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عليه.

وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعا، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة، آمنوا بالله من غير جدال ، وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملا على حسب ظاهرها .فهم لا يؤولون ولا يشبهون ، بل ينزهون ويفوّضون..ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء، سلك هذا المسلك عدد كبير من المسلمين، وعدوا سلفيين، وإن باعدت بينهم وبين الصدر الأول قرون طويلة"[2]

وتتلخص العقيدة عند السلفيين" في أ ن الله واحد فرد صمد لا إله غيره، ولا معبود سواه، لم يتخذ صاحبة ولا ولد ا، هو حي، عالم، قادر، سميع، بصير، مريد، متكلم . والقرآن كلام الله، وهو غير مخلوق، ولله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدي، و يرى بالأبصار يوم القيامة، فهم صفاتية يثبتون صفات الله وأسماءه الحسنى كما وردت، وينكرون التعطيل والمعطلين، وهذه عقيدة تأخذ الأمور على ظاهرها مع الاستمساك بالتنزيه ومخالفة الحوادث، فلا فلسفة فيها ولا تعقيد وكم بذل السلفيون من جهد في الرد على خصومهم ومعارضيهم من جهمية ومعتزلة ورافضة وفلاسفة، وأبلوا في ذلك بلاء حسنا، ولم يشعروا بحاجة ماسة إلى إثبات وجود البارئ جل شأنه، ففي آيات القرآن آيات بينات تملأ القلوب يقينا، وتزيد النفوس طمأنينة "[3].

أما عند علماء الكلام، فقد استحوذت مسألة الألوهية على اهتمام كبير، فكانت موضوع مناقشات ومجادلات مستفيضة بين أصحاب الفرق و المذاهب، بالخصوص المعتزلة الذين تناولوا هذا الموضوع بالتحليل و المناقشة، لما يقارب القرن أو أكثر " وأساس الألوهية عندهم أمران: التنزيه والتوحيد، فهم ينزّهون البارئ جلّ شأنه

[1] المرجع نفسه، ص31 .
[2] المرجع نفسه، ص 31 .، 32
[3] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، ج 2،ص ص 31، 32.

عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً، وتبعاً لهذا التنزيه لا سبيل لرؤية الله بالأبصار، لأنها تستلزم الجهة، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال، وتكليم الله لموسى بأصوات مسموعة محال أيضاً، لأنه يؤذن ' يؤدي غلى القول' بالتجسيم الذي يرفضه المعتزلة رفضاً باتاًن ولا يعزّ عليهم أن يؤولوا النصوص التي تفيد ذلك تأويلاً عقلياً يتمشى مع التنزيه المطلق. ويردون ببساطة الأحاديث التي تؤذن بالجسمية والمادية ولم يتعمق أحد في فكرة مخالفة البارئ للحوادث تعمقهم، وحاربوا فكرة التشبيه والتجسيم التي سرت عدواها إلى الإسلام من ديانات أخرى"[1]

وقد اهتم المعتزلة اهتماما خاصاً بالتوحيد، وأعطوه مسحة خاصة بهم، وشنوا حربا على القائلين بالتعدّد، وعلى العقائد الثنوية من " مانوية" و مزدكية" وعلى "الصابئة" الذين قالوا بتعدّد الآلهة، واعترضنهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى، فوقفوا منها موقفا واضحاً، وفسرّوها تفسيراً يصون معنى الوحدانية، وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات أو هي أمر زائد على الذات، وفرقوا بين الصفات بعضها ببعض، وقالوا بصفات ذات وصفات وأفعال"[2].

أما الأشاعرة فهم صفاتية، إذ يثبتون" صفات البارئ كما وردت، فالله عالم بعلم، قادر بقدرة، وصفاته هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وكلها صفات أزلية ونعوت أبدية ونفي الصفة نفي للموصوف، كما أنّ نفي الفعل نفي للفاعل، لهذا هم يبطلون التعطيل في مختلف صوره، سواء أكان تعطيلا للصانع عن صنعه، أم تعطيلا له عن صفاته، وأبطلوا التشبيه والتجسيم، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك وأولوها .فالله لا يشبه شيئا من مخلوقاته، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه .ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، لا في مكان ولا في زمان، لا قابل للأعراض والحوادث، وقدرة الله واحدة ، وتنصب على جميع المقدورات، فليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته، وعلمه تعالى أزلي شامل لجميع المعلومات، من غير حس ولا بديهة ولا استدلال . ورؤية البارئ بالأبصار جائزة،

[1] إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 39.
[2] إبراهيم مذكور، المرجع السابق نص 39.

لأن كل موجود يصح أن يرى، وليس في إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم، لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء في دنيانا. وكلام الله صفة أزلية والقرآن كلام الله، فهو غير مخلوق "[1].

هذا ما تعلق بقضية الألوهية عند بعض الفرق الكلامية، وسنقدم لمحة موجزة عنها عند تيارات أخرى هم المتصوفة والفلاسفة.

ولا شك أن للمتصوفة، وهم في التاريخ القديم مأوّلون، الحديث كما لهم طريقتهم الخاصة في تناول المسائل الغيبية، وهي لا تخلو من غموض، إذ يلجأ المتصوفة إلى الرموز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى، ويف ض لون الجمل القصيرة الدقيقة التي تلائم مقصودهم [2]. وسنعود لاحقا للحديث عن التصوف.

أما الفلاسفة فتقوم الألوهية عندهم على أساسين هامين هما التوحيد والتنزيه، "فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات إلى الذات، ولذلك عدوا- اعتبروا- من المعطلة . ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها. ويذهبون إلى تنزيه ينفي الزمان والمكان والمادية والجسمية، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزا تاما .ويلتقون في هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم، ذلك أن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية، وأدخل في باب العلو والتسامي (Transcendance)[3] ". وقد ادرك الفلاسفة مركزية هذه المسألة في تأسيس الرؤيا إلى العالم وكذلك في ضبط تصور الإنسان للبارئ تعالى، ولطبيعة العلاقة التي يجب أن تكن بين البشر و الله ، وكلك دور هذه العلاقة في تنظيم العلاقة بين البشر في محتلف جوانب الحياة، ولهذا تناولوها بالنظر والتحليل، محاولين الاستفادة من الجهود الفكرية السابقة، لأجل التأسيس لرؤيا واضحة عن الألوهية. فاستعانوا بذلك بالعقل وما هو متاح لهم من علوم وثقافات وفهم للشرع للبحث في مسألة التوحيد والصفات والقضاء والقدر والإرادة الإلهية ومسألة وجود الله وغيرها من المسائل المرتبطة بهذا المبحث.

---

[1] إبراهيم مذكور، المرجع السابق ص 49

[2] إبراهيم مذكور،المرجع السابق ،71..

[3] إبراهيم هيم مذكور، المرجع نفسه، ص81.

المحاضرة السابعة: قضية الوجود:

" هل العالم قديم أم محدث؟ وكيف خلق هذا العالم؟ ومم يتكون ؟

المحتوى:

مسألة الوجود،هي من المسائل الرئيسية التي بحثها علماء الكلام . وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين القول بقدم العالم، وهو قول صريح عند أرسطو، وأقل صراحة عند أفلاطون وأفلوطين، ذلك أن العالم عند أفلاطون قديم أيضا، إلا أ ن الله نظمه، ولو أنه في مواضع أخرى في محاوراته يقول" بالصانع "الذي تأمل المثل الأزلية فصنع العالم على مثال هذه المثل . أ ما أفلوطين فلا خلق عنده لأن نظريته

هي الفيض أو الصدور ، والتي تنتهي بنوع من وحدة الوجود. وهذه النظريات كلها تعارض الإسلام الذي يقرر صراحة أن الله مباين للعالم متعال عنه، وأنه تعالى خلقه بعد أن لم يكن، وأنه سبحانه قادر أن يبدل الخلق غير الخلق، وأن يعيده مرة ثانية "[1] .

وكان طبيعيا أن يخالف الفلاسفة المسلمون آراء فلاسفة اليونان، فذهبوا إلى أن " إيجاد العالم تم بفعل علة خارجة عنه هي الله، وبذلك خالفوا الدهريين الذين قالوا إنه وجد بنفسه ونفوا وجود علة خالقة اسمها الله، وخالفوا أرسطو الذي اعتبر العالم قديما وليس مخلوقا وقصر عمل الله على تحريك العالم تحريكا غائيا، وخالفوا أخيرا أفلاطون الذي جعل الله منظما للكون الذي كان منذ البدء متحركا حركة عشوائية، أو صانعا إياه من مادة قديمة لم يخلقها.

وحجة المتكلمين في وجوب القول بوجود علة خارجة عن العالم هي أن الكائنات الموجودة في الطبيعة بما فيها المعادن والنبات والحيوان والإنسان لا يمكن أن تكون خالقة لذواتها ولأن الطبيعة غير العاقلة (المادة) لا يمكن أن تخلق كائنات حية عاقلة، فلا بد من وجود علة عاقلة قادرة خلقت الطبيعة وجميع الكائنات التي توجد عليها، وهم يصدرون في موقفهم هذا عن عقيدة الإسلام التي تشدد على أن الله هو خالق كل شيء، ولا خالق سواه، والقرآن حافل بالآيات التي توضح ذلك."[2].

أما فلاسفة العرب فقد وقفوا من نظريات اليونان مواقف مختلفة[3]،" بعضهم يتابع النظرية الإسلامية فيقول بالخلق، وأن| العالم ليس قديما ولا أزليا، وبعضهم الآخر أخذ بقدم العالم ولكنه حاول أن يفسّر القدم تفسيرا لا يتنافى مع قدرة الله في الخلق، وفريق ثالث ذهب إلى تسلسل الكائنات عن الله بطريق الفيض.

ويبدو أنّ الكندي وحده كان الفيلسوف الذي عارض القول بقدم العالم، وذلك على أساس النظر الرياضي في الكون وإثبات أنه متناه، فإذا كان متناهيا فهو غير

---

[1] احمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1985، ص ص 132، 133.

[2] اخمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية،، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 132، 133.

[3] علي أبو ملحم، الفلسفة العربية، مشكلات وحلولـ بيروت، مؤسسة عز الدين، ط 1ن 1994،ص ص 133، 134.

أزلي وله رسائل كثيرة في تناهي الجرم خلاف رسالته إلى المعتصم بالله، فالجرم نهائي،

و كذلك جرم الكل أي العالم كله، لأن الجرم ذو جنس وأنواع، فلا يمكن إذن أن يكون أزليا فلا جنس له فالجرم ليس هو الأزلي.[1].

وقد أتى الفلاسفة " بدليل عقلي يقوم على تقسيم الكائنات إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود ومستحيلة الوجود، واعتبروا العالم ممكن الوجود، وحدوا هذا الممكن بأنه ما يستوي فيه الوجود والعدم، فإذا وجد كان لا بد من مرجح ، رجح فيه الوجود على العدم، هذا المرجح لا يجوز أن يكون ممكنا لأنه يحتاج بدوره إلى مرجح، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية فلا بد إذن من وجود علة مرجحة واجبة الوجود متقدمة على سلسلة العلل الممكنة المرجحة، هذه العلة الواجبة الوجود هي الله الخالق الحق " [2] ، وفي هذا المجال نجد الفارابي يقر أن القول بالصفات المختلفة كالمحرك الأول، وعلة العلل، وسبب الأسباب، وسواها ما يعوض عن صفة الوجود التي هي حقيقة الكائنات في نظرهن ولا عرف في الكائنات ما لا يحتاج إلى موجد خارجي عنه سوى واحد، واجب الوجود بنفسه، وعلة وجوده فيه كما يقتضي مبدأ السببية ، وألاّ كانت الموجودات الممكنة بنفسها، والمحتاجة إلى غيرها متسلسلة إلى ما لا نهاية وهذا محال، فوجود الممكن دليل قاطع على ضرورة وجود الواجب، العلة الأولى للموجودات الممكنة، والواجب هو الكائن المطلق،غير المتجزئ، لأن هويته و وجوده وحدة لا تمايز فيها وإلاّ كان مؤلفاً وانتفى وجوب الوجود.، وهنا يلتمس الجهد العقلي الفلسفي للفارابي ليبقي لله وحدته وبساطته وكماله، وينفي تعدد القديم، وأزلية المادة، فيرضي الدين ولا يغضب الفلسفة.[3] ، هذا التوجه الذي يبرز عند رجال الفلسفة الإسلامية بشكل عام وإن اختلفوا في بعض حيثياته، وذلك حسب الزاوية التي ينظرون منها إلى المسألة وكذلك عن بعدهم الفلسفي والمعرفي الذي

---

[1] احمد فؤاد الأواني، المرجع نفسه، ص 134.

[2] علي أبو ملحم، الفلسفة العربية، مشكلات وحلول، بيروت، مؤسسة عز الدين، ص ص134..

[3] عبد الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر-بيروت- 1399ه/ 1979م، الطبعة الخامسة، ص ص 274-275.

يقصدونه، من خلال تناولهم للمسألة. ويظهر هذا في رواية حي ابن يقضان الفلسفية التي يبرز فيه ضرورة وجود فاعل للوجود، كما اقرّ ابن رشد بضرورة وجود صانع وخالق للوجود من العدم، هذا العدم الخل من الزمن، فقد بدا الزمن بيدا الحركة في العالم المخلوق ومنه قال بأزلية العالم كونه منشأ الحركة. فهو أزلي بالنسبة إلى الزمان لأن هذا نشأ عن حركته، ومحدث بالنسبة إلى الله لأنه تعالى علة لوجوده، والمعلول لا يمكن أن يسبق العلة.[1]، بحيث تبقى عملية الخلق مستمرة في ظل العناية الإلهية الدائمة، وإن كان هناك نظام سببي ينظم هذا الوجود.

المحور الثاني: قضايا الفلسفة الإسلامية

المحاضرة الثامنة: قضية النفس عند الفلاسفة المسلمين.

النفس:

يمكن القول ان " النفس" من أكثر القضايا تعقيدا في النظر الفلسفي، حيث اخذ هذا المبحث اهتمام الفلاسفة على مر العصور، نظرا لمركزية هذا المبحث في تحديد رؤية الإنسان للعام وتحديد موقع الإنسان في هذا الوجود وفهم طبيعته الوجودية وعلاقته بمختلف الموجودات. وإن كنا نجد في الثقافة العربية و الإسلامية اهتماما به واصلة واضحة في بعض تفاصيله وجزئياتهن فإن هذا الاهتمام لم يكن على درجة واحدة ما بين التكوينات الفكرية المختلفة، حيث نجد المتكلمون يعطون للموضوع حقه من العناية والاستفاضة مثلما فعلوا مع غيره من القضايا، فإن الأمر مختلف عند الفلاسفة حيث توسعّوا فيه وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا[2] والاستفاضة مثلما فعلوا مع غيره، على خلاف الفلاسفة الذين توسعوا فيه على رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا ."

[1] عبد الشمالي، المرجع نفسه، ص 675.
[2] علي ابو ملحم، الفلسفة العربية، ص 101.

صحيح أنهم اقتبسوا عن الفلاسفة اليونانيين على نطاق واسع، فرددوا كل ما قاله أفلاطون وأرسطو عن النفس، ولكنهم أضافوا أفكارا جديدة من عندهم، لاسيما فيما يتعلق بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها وكيفية اكتسابها المعرفة.

ومشكلة النفس تتلخص في السؤال التالي:هل النفس(النفس الإنسانية) شيء مغاير للجسد أو هي بعض الجسد وبتعبير آخر، هل الإنسان مكون من جسد ونفس مختلفين، أو هو مكون من جسد فقط، والنفس عرض من أعراضه، أو هو مكون من النفس فقط والجسد عرض من أعراض النفس؟[1]

ولا شك أ ن " النفس سر الله في خلقه وآيته في عباده، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد، وقد لا يحل يوما ما .هي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لا حصر لها، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة صادقة يقينية، ومنبع الأفكار الواضحة الجلية، إلا أ ن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تواق إلى تعرفها جاد في تفهمها، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك كنهها والوقوف على أمرها، وبوده أن يعرف في دقة ماهيتها، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم، ويتب ي ن مصيرها ومآلها.وكيف لا وهو طلعة يحب أن يعرف كل شيء، وهو في معرفة لأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب .وإذا كان قد خطا خطوات في فهم الطبيعة وتوضيح آياتها، فنفسه التي بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح " [2].

وإذا رجعنا إلى الكتاب والسنة وجدنا حديثا عن النفس في مواضع ومناسبات متفرقة، فالقرآن يشير إلى أ ن الروح مبعث الحياة، وأنها س ر الله في خلقه، فلا غرابة أن لا نعرف عنها الكثير.

كما يحذر القرآن من النفس وشهواتها،" مشيدا بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأباها..ويؤذن بأن النفس درجات، أسماها مرتبة النفس المطمئنة " [3]..، وأن النفوس جميعا مردها إلى خالقها .

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 101،102.

[2] ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية،ج1، ص 119.

[3] المرجع نفسه، ص ، 120، 121.

أما في السنة النبوية الشريفة، فنجد تحفظا في توضيح حقيقة النفس، وإن كنا نجد أحاديث تشير إلى الأصل الذي صدرت عنه الأرواح، وأن وجودها سابق على وجود البدن، "الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف"، ونجد أخرى تشير إلى المصير بعد الموت فتبين سؤال الملكين وما تحس به في القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم [1]. وقد أخذت الآيات والأحاديث على ظاهرها في الصدر الأول، ولكن ما إن نقلت إلى العالم الإسلامي تعاليم الديانات والثقافات الأخرى حتى بدأت الدراسات المستفيضة حول النفس، فلقد شغل هذا الموضوع" الباحثين على اختلافهم، وعني به الإنسان منذ نشأته .والفكر الشرقي القديم يدور في جزئه الأعظم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها.

فقدماء المصريين شديدو الاعتقاد بالعالم الآخر، وفي" كتاب الموتى "ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيمانا جازما بالخلود .

وكان الإسرائيليون يقولون إ ن الإنسان مركب من نفس وجسم، وأن الجسم يعود إلى التراب، والنفس ترجع إلى الله لتثاب أو تعاقب.ودين زرادشت الذي يعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد، إنما يصور العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة، وهي في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة .وحكمة البراهمة تتلخص في تجدد النفس وتخلصها من البدن، لكي تفنى في براهما وهو" الحقيقة بالذات"، ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن إلى بدن، في رحلة لا تنقطع، وتناسخ أو تقمص لا حد له. ولا نزاع في أ ن كثيرا من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامي بحكم الجوار والمخالطة،

ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التي سرت إلى العرب قبل الإسلام[2] وتأكدت بعده، ولا للمخلفات المصرية القديمة التي كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته في الديار المصرية، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية

[1] ابراهيم مذكور، المرجع نفسه، ج 1 ص121.
[2] خليل احمد خليل، جدلية القرآن،دار الطباعة والنشر بيروت،ط 1977،1،ص 28.

والهندية، فقد كان للديانة الزرادشتية و المانوية صلة واضحة بالعالم[العربي] الإسلامي، ولجانبها الروحي دخل في تفكير[بعض] المسلمين وآرائهم .وكيف لا وقد اعتنق ا لإسلام كثير من الفرس، ومن الزرادشتيين بوجه خاص، فكان طبيعيا أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم. أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس، أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح .وقد بدءوا غزوة الهند في أخريات القرن الأول الهجري، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني .

ولقد تناول اليونانيون أيضا النفس بالدرس والبحث، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة[1]، فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص، والروحيون الذين ألهوها وأبعدوها عن عالم المادة، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي .ومنهم من وقف موقفا وسطا، فجعلها مزاجا بين الجسم والروح أو بخارا حارا كما قال الرواقيون، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو و أتباعه .وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية، وفرقوا بين الإحساس والتعقل، و وضعوا في ذلك كتبا عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي..ومن أهم هذه الكتب" فيدون"، و"طيماوس "لأفلاطون، وكتاب" النفس" و"الطبيعيات الصغرى "لأرسطو، و"الحس والمحسوس" لثاوفرسطس، و"كتاب النفس "للإسكندر الأفروديسي.[2]"

انتقل كل هذا إلى العالم الإسلامي، وكان المتكلمون من أوائل الباحثين في الموضوع، ولكنهم انقسموا في بحث طبيعة النفس إلى فئات، الفئة الأولى قالت إ ن البدن هو الإنسان على الحقيقة، وسائر ما فيه عدا الجسد أعراض له، من هؤلاء أبو بكر الأصم وضرار بن عمرو المعتزليين، ونجد في هذا الإطار المادي من قال إن الإنسان جزء لا يتجزأ يحل في البدن ويشكل جزءا منه .أما الفئة المقابلة، ويمكن تسميته بالمذهب الروحي، فالإنسان عند هؤلاء، ومنهم النظام المعتزلي هو الروح على الحقيقة والبدن آفة عليه وحبس له، فالروح مداخلة للبدن وهي التي تدرك

[1] محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الرابعة 1969، ص 4.

2 إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج 1، ص 120-125 .

وتحس .وثمّة فريق ثالث قال بالثنائية، أي إن الإنسان بدن وروح، وقال بهذا الرأي جماعة من متكلمي المعتزلة والشيعة، منهم بشر بن المعتمر المعتزلي الذي رأى أن الإنسان جسد وروح، وهو يتكون منهما جميعا، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح [1].

وبالنسبة إلى المتصوفة لا شك أن اتجاههم واضح في مسألة طبيعة النفس، فهم "صريحون كل الصراحة في قولهم بروحية النفس وبقائها، ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحي مستمد من الله ونوره في عباده، هي الإنسان على الحقيقة، لأنها تميزه من سائر الكائنات، وما دامت من أصل علوي، فإنها تنزع دائما إلى العودة إلى الأصل الذي صدرت عنه، حيث الصفاء، والطهر ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه .والواقع أ ن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيتها وبقائها.

أما فئة النظر المجرد، أو شعبة الفلسفة، وإن كانوا قد أعجبوا بالتراث الفلسفي الإغريقي فإنهم لم يكونوا مجرد ناقلين ومقلدين لهم وإن لمسنا بعض محاولات التوفيق بين فلسفتهم والإسلام في مختلف القضايا الفلسفية بما فيها موضوع النفس، حيث يبرز هذا التوجه عند الفارابي[2]، فيجب أن نذكر على أن الفلاسفة المسلمون وأن حاكوا فلاسفة اليونان بالخصوص أفلاطون وأرسطو فقد خالفوهم في مسائل عدة فقالوا إن النفس جوهر روحي لا يفنى بفناء البدن، وقد ساهم الكندي في وضع في عدة رسائل في موضوع النفس. وحاكى أرسطو في قسمته للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية. و عنى بموضوع الأحلام والرؤى، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحا علميا.

وفي القرن الرابع نجد الفارابي الذي حدد لأول مرة معالم علم النفس في[حضارة] الإسلام وبيّن موضوعه، فعرّف النفس بأنها كمال الجسم، وشرح قواها مبينا أ ن

[1] علي أبو ملحم، الفلسفة العربية، ص 102 .،103

[2] محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، المرجع نفسه، ص5..

القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق .وهذه القوة، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعال[1].

وكما ذكرنا سابقا، لا نجد تفصيلا حول موضوع النفس مثلما نجد عند ابن سينا، فلقد اعتنى" بعلم النفس عناية لا نكاد نجد لها مثيلا لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط،

فألمّ بمسائله إلماما واسعا، واستقص ى مشاكله وتعمق فيه تعمقا كبيرا، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ملحوظة . فيبين في" كتاب القانون "المشهور قوى النفس المختلفة عن طريق الأطباء، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم . ويعقد في "الشفاء "فصلا مستفيضا يوضح فيه آراءه النفسية، ويعد من أغزر ما كتب في هذا الباب، ويلخص في' النجاة 'هذا الفصل، ويصوغه في قالب مدرسي محكم. وفي 'الإشارات والتنبيهات 'ينظم نحو عشرين صفحة عقدا من مسائل علم النفس على اختلافها، وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة والجواهر الثمينة .وله تعليق على' كتاب النفس' لأرسطو وغير هذا كثير .

ومن بين ما توسع فيه ابن سينا محاولاته لإثبات وجود النفس، فهناك أمور تبدو لنا جلية واضحة، فإذا أردنا إثباتها تبين لنا أن الأمر ليس بالسهولة التي تصورنا، ومنه إثبات وجود النفس ومغايرتها للبدن، وقد قدم ابن سينا في هذا الإطار مجموعة فاخرة من الأدلة مثل البرهان الطبيعي السيكولوجي، وبرهان فكرة" الأنا "ووحدة الظواهر النفسية، برهان الاستمرار، برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء "[2].

وان اشرنا إلى ابن سينا فإن ذلك لا يلزم عنه عدم اشتغال غيره من الفلاسفة المسلمون بهذه القضية الهامة ، لما لها من دور في التأسيس لفهم بشري مرن وقابل للتطور عن الطبيعة البشرية، هذا الفهم الذي يمكن ان يساهم بدوره في امتلاك العقل المسلم لتصور واضح عن وجوده وعن مصيره سواء في هذه الدنيا أو في الحياة الأخروية، فقد جعلها ابن طفيل في روايته الفلسفية بمثابة المحرك الذي يحفز الإنسان

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص129 - 126 .
[2] المرجع نفسه، ص 130 .،131

للمبحث عن الحقيقة والنظر في مختلف الموجودات، بحيث كان الحوار الفلسفي الذي يعيشه حي يحدث داخل النفس، كما جعلها ابن رشد "رسالة في النفس" و"كتاب النفس" جوهر رئيس يساهم في امتلاك الحق وبلوغ السعادة.

حيث قال بأنها جوهر عاقل أو عقل فعّال، وان وظائفها الأخرى لم تنشأ إلاّ بسبب اتصالها بالبدن وبيّن أن الصلة بين النفس والبدن وظيفية فقط لأنه ليس من الممكن أن تؤلف النفس مع الجسم جوهراً واحداً كما كان يقول أرسطو، أو كان اتصالها به اتصالاً عرضياً كما قال البعض، بل هو اتصال من نوع خاص يدق على الأفهام، لأنها لم تتصل به إلا لعناية إلهية وهي أن تبلغ كمالها بسببه.

تعريف النفس عند فلاسفة الإسلام: لقد اخذ الفلاسفة المسلمون تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أ, تبديل في صيغته، فقد عرفوا النفس بأنها الكمال الأول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، لكنهم قالوا بخلودها وبفناء البدن و أنها جوهر روحي قائم بذاته.

تعريف الفارابي للنفس: هي كمال أول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، وإن كانت مرتبطة بالبدن فهي مغايرة له، فهي وإن كانت جوهر الإنسان فإن هذا الأخير مركب من عنصرين" أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، ل أن روحك من أمر ربكن وبدنك من خلق ربك" كما يقول" عن الروح الذي لك من جوهر عالم الآمر، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت، وتسبح في عالم الملكوت، وتنتقش في خاتم الجبروت" [1] وهو ينكر التناسخ حيث قال" ولا يجوز وجود النفس قبل البدن، كما يقول افلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسدن كما يقول التناسخيون"[2] فالنفس عند الفارابي لا توجد قبل البد بل هي تحدث عند حدوث البدن

[1] الفارابي، الثمرة المرضية، ص 63، 64.
[2] الثمرة المرضية، المصدر نفسه، ص 64.

واستعداده لاستقبالها، بحث تختص كل نفس ببدن واحد، وهي مفارقة باقية بعد الموت.

النفس عند ابن سينا: عالج ابن سينا موضوع النفس من ناحيتين، كطبيب وفيلسوف لا يخلو أيا من مؤلفاته من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها و وظائفها أو قواها[1]، وإن كان ابن سينا يقول بتنوع النفوس وذلك حسب تعدّد وظائفها، هذه الأخيرة التي يمكن اعتمادها عند تعريف كل نفس، فهو يقدم تعريفا شاملا للنفس الإنسانية، حيث يعرفها كالآتي: هي((**كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية**))[2] **وهي من حيث طبيعتها ((جوهر روحي بسيط يحل في البدن ليعي أمره بأمره وليديره، كما يحل الربان في السفينة ليدير أمرها ويعني بها**))[3] وهو يؤكد هنا ان النفس قوة وجوهر يحل بالبدن وهو مختلف عنه، وهو مصدر حدوث الكمال لهذا البدن.

وكي يبيّن ابن سينا طبيعة هذه القوة وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعد مفارقته عند الموت، كان يرى بضرورة البدا بالبرهنة على وجود هذه القوة أولاً، فإثبات الشيء عنده ضرورة منهجية ومعرفية يدب البدا بها قبل تعريفه وبيان طبيعته((إن أوّل ما يجب ان نتكلم فيه هو إثبات وجود الشيء، الذي يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك))[4] ولهذا قدم حملة من البراهين، أهمها:

البرهان الطبيعي: يقول((هناك أشياء تتحرك بذاتها وأخرى تتحرك بغيرها، فإذا كانت النفس هي التي تحرك البدن وجب أن تكون مختلفة عنه في طبيعتها؛ لأن الحركة صفة ذاتية يفها؛ في حين أنها ليست كذلك فيما يتعلق بالجسم)) ليؤكد أن الحركة ومختلف الوظائف التي تصدر في البدن ليست صادرة عنه بإرادته، بل هي نابعة من قوة مغايرة له وهي النفس((إننا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة؛ بل

[1] نذكر من هذه الكتب: الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، كما له رسائل أخرى في هذا الموضوع منها، رسالة في معرفة النفس وأحوالها، ورسالة سماها(مبحث عن القوى النفسانية) كما عرض لذلك في (الرسالة العرشية) وله فيما عدا ذلك كله قصيدة مشهورة في النفس.

[2] ابن سينا، كتاب النجاة، القسم الثاني، المقالة السادسة، ص 158.

[3] ابن سينا، كتاب الشفاء، الجزء الأول ص 278.

[4] ابن سينا، المصدر نفسه، الجزء الأوّل، ص278.

نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك بجسميتها، فبقي أن يكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها. والشيء يصدر عنه هذه الأفعال فإنا نسميه نفساً))[1].

برهان الادراك والأفعال الوجدانية: إذا كان الإنسان يشترك مع غيره من الكائنات في الحركات والوظائف التي تحافظ على وجوده الطبيعي، فإنه يختلف عنها بوظائف أخرى تتمثل في ما يتكون لديه من تخيلات و إدراكات وعواطف وانفعالات وجدانية، لها دورها في بناء التصورات والمواقف البشرية من مختلف المتغيرات، كالترك والفعل والغضب والحزن والضحك والإقبال والحكم بالخير والشر، وهي أفعال وجدانية ((واخص الخواص بالإنسان تصور المعاني العامة المجردة عن المادة كل التجريد والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال والأعمال والأفعال المذكورة هي ممّا يوجد للإنسان، وجلها يختص بها الإنسان، وإن كان بعضها بدنياً، لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان))[2].

برهان وحدة النفس: فبالرغم من تعدد وظائف النفس وتنوع قواها، فانه هناك علاقة وثيقة بين مختلف وظائف النفس، ومنه يخالف افلاطون القائل بوجود ثلاث نفوس أو ثلاث أجزاء في للنفس في البدن الواحد، كل منها مستقل عن الآخرين، كما يخالفه في قوله أنّ اتصال النفس بالجسم هو سبب خستها وانقسامها إلى النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس العاقلة، بحيث تحل كل نفس في جزء خاص بالجسم وإن كانت مستقلة عن البدن وقائمة بذاتها،على خلاف الفيلسوف ابن سينا الذي يرى أن النفس جوهر بسيط وان وجوده بالبدن لا يشوّه طبيعته،حيث يظل واحدا على الرغم من تعدّد وظائفه،((انه يجب لهذه القوى{ الشهوانية و الغضبية والمدركة} رباط يجمع بينها كلها، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس فأننا نعلم أن هذه القوي يشغل بعضها بعضا، ويستعمل بعضها بعضا وهذا الشيء لا

[1] المصدر نفسهن ص 289.
[2] الشفاء ، المصدر نفسهن ص 347.

يجوز ان يكون جسمان ولا اعتراض على أن النفس غير جسمن لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى، فيفيض عنها بعضها في الآلة، وبعضها يختص بذاتها وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنهن فإن نسبة القوي إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول))[1] وفي هذا إثبات لوجود النفس وتوضيح لطبيعتها او ماهيتها الروحية كونها شيء وراء البدن، هذا الطرح الذي من شانه ان يؤسس لثقافة بشرية عن طبيعة الوجود البشري، ودور كل جزء يساهم في تكوينه والحفاظ على توازنه المادي والروحي، الأمر الذي يؤكد على ضرورة الاهتمام بكل جزء والنظر في ما يحتاجه كل جانب لبلوغ السعادة. وان كان هذا الطرح الذي تبناه الفلاسفة المسلمون وليد نظر عقلي فهو كذلك نابع من عقيدة التوحيد وما يحمله النص الديني من توجيهات في هذا الموضوع، وهي توجيهات وإن كانت تؤكد محدودية النظر البشري في موضوع الروح فهي لا تغلق باب النظر في مسالة النفس البشرية وأهمية الاهتمام بتزكيتها ونبلها.

النفس عند أبي حامد الغزالي: وإن كان الغزالي قد عرف بنقده للفلاسفة و بعض المواقف الفلسفية خاصة تلك المتعلقة بالإلهيات(مسالة قدم العالم، ومسالة علم الله بالجزئيات، و مسالة حشر الأجساد) فقد اخذ عن هؤلاء الفلاسفة تعريفهم للنفس وكثيرا من آرائهم في طبيعتها، وبخاصة آراء أبي الحسن علي ابن سينا، مثلما أخذ عنه براهينه على وجودها خلوده[2] ، وقد قسّم النفس إلى ثلاثة نفوس، النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، وكل منها كمال أول لجسم طبيعي آلي،، حيث يقول((إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة))، وأمّا النفس الإنسانية فقد عرّفها بقوله ((إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية))[3] .

[1] الصفاء، المصدر نفسه،، ص362.
[2] محمود قاسم، وفي النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، المرجع نفسه، ص 88.
[3] Pde dr,g55 hkkh الغزالي ، كتاب معارج النفس في مدارج معرفة النفس، ص 16.

طبيعتها: بالنسبة للغزالي النفس ليست عرضا للجسم، بل هي جوهر روحي قائم بذاته مستقلة عن البدن، هي أصل ومنبع لجميع القوى التي ليس الجسم مصدرا لها، حيث يقول((انا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق، فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي ان تكون لجميع الأجسام كذلكن وإن كانت لغير الجسمية، بل لمعنى زائد، فذلك المعنى يسمى نفسا نباتية. ثم الحيوان فيها ما في النبات، ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدي إلى مصالح نفسه، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائد على الأجسام النباتية، ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس، مثل أن الكل أكبر من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ويشارك الحيوان في الحواس ويفارقه في المشاعر العقلية، فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم، ولا عرض في جسم، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه، بل وجوده أخفى من كل شيء عند الحس وأظهر من كل شيء لعقل فثبت بذا وجود النفس))[1]. فالقوة التي بها تتغذى الأجسام وتنمو وتولد المثل وتتحركن و بها يتم الإدراك لحيواني والبشري ليست جسما لنا هي النفس، وهي لم تكن موجودة قبل وجود البدن لكنها تعني به وتدبره وخالدة. عند النظر إلى هذا الطرح الذي تبناه الغزالي نجده يخالف الطرح الأرسطي من جهة ويماثل الطرح الذي قال به ابن سينا، وهذا يؤكد عدة حقائق، الأولى تبين طبيعة الموقف النقدي الذي تبناه حول الفلسفة والفلاسفة المسلمين، فهو وإن كان ينتقدهم فهذا لم يمنعه من الأخذ منهم عندما يقاربون الحق، كما يؤكد من جهة أخرى أن المواقف الفلسفية محكومة بسياق ثقافي وحضاري وظروف فكرية، لا دورها في اعتماد أي فيلسوف لموقف ما. خصوصا عندما يكون متعلق بقضية لها علاقتها بالمعتقد الديني.

برهان وجود النفس: من البراهين التي اعتمدها الغزالي لإثبات وجود النفس ذات الطبيعة الروحانية، نجد البرهان الشرعي الذي يرى من خلاله ان مخاطبة الشرع

[11] أبي حامد الغزالين مدارج القدس في معرفة النفس، مصدر سابق ، ص 17ز

للنفس هو دليل على وجودها ((فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، فإن الألم، وإن حل بالبدن، فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب آخر يخصه، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق))[1].

برهان الاستمرار: من خلاله يؤكد بقاء النفس على حالها، رغم تبدل حال البدن((فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل؛ إذ لو لم تتبدل لكان لا يتغذى لأن التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلّل، فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء))[2] وهو هنا يثبت وجود النفس وتمايزها عن البدن في آن واحد.

برهان الرجل الطائر: يؤكد من خلاله إدراك الإنسان لآنيته وحقيقة شخصيته((إذا كنت صحيحا مطرحاً عنك الآفات، مجنبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك؛ وكنت في هواء طلق ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك،بل وفي النوم أيضا. فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر، وانه مجرّد عن المادة وعلائقها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته))[3]. وهو برهان يؤكد قدرة الإنسان السوي على ادارك انيته وتمايزها عن ذوات الآخرين. أمّا فيما يخص مصير النفس، فقد أكد الغزالي ان النفس هبة من الله،، وإنها ستبعث يوم الحساب إمّا للثواب او العقاب، حيث أكد المعاد الروحاني والجسماني في آن واحد[4].

النفس عند ابن رشد: مثله مثل غيره من الفلاسفة، كان يرى انه من حق الفيلسوف ان يدلي بدلوه في مختلف القضايا الفكرية المجرة والعملية، وان كانت مرتبطة بالعقيدة، وهذا ليبين قدرة العقل البشري على تأسيس رؤية واضحة عن هذا الوجود والإجابة على مختلف التساؤلات الوجودية التي تتعلق بمصدر الوجود البشري وطبيعته ومصيره بعد الموت، وإن كان الدين قد جاء بأجوبة عن هذه الأسئلة.

---

[1] معارج القدس ، ص 20.
[2] معارج القدس، ص 87.
[3] معارج القدس، ص 87
[4] يوحنا قمير، ابن رشد والغزالي التهافتان، دار المشرق بيروت، 1983، ص44.

وقد اشتغل ابن رشد بقضية قدم العالم، وكذلك طبيعة النفس البشرية، فألف فيها كتبا مثل كتاب النفس، ورسالة في النفس، وتلخيص كتاب النفس لأرسطو، أراد من خلالها التأكيد على وجود النفس البشرية وطبيعتها الروحانية وعلاقتها بالبدن. لقد اقر ابن رشد بأهمية القضية وصعوبتها في آن واحد، اذا يمكن ان ينجر عن بعض المواقف تعارض مع العقيدة ومبادئ الإيمان الثابتة التي تقر بروحانية النفس وخلودها، رغم انفصالها عن البدن بعد الموت مثلما يمكن ان تنجم كذلك بعض المشكلات التي يعب حلها بواسطة العقل، ولهذا وان كان ابن رشد معجبا بأرسطو ومتبعا له عند اعتباره ان النفس((صورة للبدن وجوهر مستقل في نفس الوقت، فهي صورة للبدن بمعنى خاص، وهو أنه لا وجود للبدن دونها، و لا يمكن للعقل نصوره إلاّ بها، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته))[1] ومنه يتبيّن انه قد اخذ عن أرسطو عبارته في تعريف النفس، فقال إنها((هي تجري منا مجرى الصورة لا مجرى الهيولى[المادة] . ولكنه لم يكن أرسطيا بمعنى الكلمة وذلك عند تفسيره للطرح الأرسطي بشكل يقترب ويوافق آراء المسلمين في طبيعة النفس[2]. وهو ما جعله يستأنس بمن سبقه من الفلاسفة المسلمين، وإن كان ينتقدهم في بعض المواقع، حيث شاطرهم في مسألة تعدد النفوس إلى نباتية وحيوانية وأخرى إنسانية، هذه الأخيرة التي تبقى خالدة رغم فناء البدن عكس يقيه النفوس التي تفنى بفناء البدن((انه يجب التفرقة بين نفوس ثلاث هي: النفس النباتية والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية أو العاقلة. أمّا النفسان الأوليات فليسا مفارقتين للبدن، ومعنى أنهما منطبعتان فيه، ولا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما؛ لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان فيه وتفنيان بفنائهما، أمّا النفس الإنسانية فهي من جنس آخر[3]، هذه الأخيرة المفارقة للبدن وغير فاسدة بفساده وفنائه، كما أنها ليست كلية أو مشتركة، بل هي منفردة بحيث تخص كل نفس بدن واحدا عندما تنفصل عنه لا تنتقل إلى بدن آخر وهو بذلك يرفض القول بتناسخ النفوس. وهو يرى ان النفس كجوهر روحاني مرتبط بالبدن لكنه مستقل عنه

[1] ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تح احمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهظة المصرية، ط 1 1950،ص 73. انظر كذلك ص 76.
[2] محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 112.
[3] ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، المصدر نفسه، ص 76،

ومختلفا عنه، وهي هبة إلهية من الخالق وليت نتيجة فيض عن عقول أخرى((وإما الذين قالوا بواهب الصور فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا، وليس يوجد لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام))[1] .

خلاصة:

ومن خلال هذان يمكن القول ان موضوع النفس، يعد قضية مركزية في تشكيل رؤية الإنسان للوجود، وهي قضية شائكة تحتاج إلى امتلاك العلم والمعرفة بطبيعة النفس البشرية وكذلك لإحاطة بموقف القدماء من القضية ثم بما جاء به الدين من حقائق عن الموضوع. وقد اجتهد الفلاسفة المسلمين في فهم هذه القضية كل بطريقته، مع تقديم البرهان. وان كان هناك اختلاف بين المواقف، فهو اختلاف يهدف إلى إثراء الفهم البشري في الموضوع وإبراز مختلف الجوانب والزوايا الفكرية والمعرفية التي يمكن من خلالها النظر في الموضوع.

المحاضرة التاسعة: مسألة قدم العالم

حقيقة المسالة وبعدها المعرفي والعقدي.

1- مواقف الفلاسفة المسلمين من المسالة.

2- خلاصة.

[1] ابن رشد، تهافت التهافت بيروت 1930.

لقد استقطبت مسألة قدم العالم اهتماما كبيرا بين التيارات الفكرية المختلفة، و"ليس من المبالغة في شيء أن نقول بأن هذه المسألة أهم المسائل التي كانت وما تزال سبب لخصومة- – العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين، هؤلاء[أي المتكلمين]يرون أن القول بقدم العالم على أي نحو كان وأن صدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة وما وقته له تعالى في الزمن، يعتبر إنكارا للخلق بل تعريضا لوجود الله للجحود !ذلك بأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم، فلا يتصور كون العالم مخلوقا لله إلا إذا أوجده بعد م د ة كان معدوما فيها، بل كان الله هو الموجود وحده.

لكن الفلاسفة، لا يرون في القول بالقدم إنكارا للخلق، ولا تعريضا لوجود الله للجحود، فإنهم يرون أ ن من العسير حقا تصور ' الخلق والحدوث ' للعالم دون أن يسبقه' العدم'؛ أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم' زمان 'كان معدوما فيه.

إلا أنهم يرون فيما ي ت صل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلا أ ن العالم ما كان يمكن أن يوجد من نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته . وكذلك رفع الزمان بين وجود الله[تعالى]ووجود العالم عنه لا يرفع أن هذا حادث عن ذاك، وكل ما في الأمر أنه يجعل من العسير تصور أسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك .وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل من الله، فيكفي في هذا أن يقال بح ق بأن المخلوق هو المعلول عن الخالق وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان "[1] .

و مهما يكن من أمر، فقد ذهب عد د من الفلاسفة العرب إلى القول بقدم العالم دون أن يعني ذلك في نظرهم إنكار فكرة الخلق الثابتة في النصوص المقدسة في الإسلام وغيره، وقد رأينا سابقا كيف خالف الكندي، وهو يلقب' فيلسوف العرب'، هذا الموقف، فقال بالخلق وبأن العالم حادث، وقدم أدلة على ذلك، كما قد م الغزالي حججا واعتراضات قوية على القائلين بالقدم، و هم، دون شك، وقعوا في فخ اعتقادهم

[1] محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط 2 .، 1968، ص 198 .،19 .

بصلابة الحجج التي نقلوها عن غيرهم، وضحايا ثقتهم بيقينية المنهج البرهاني الذي اعتبروه منتجا للحق واليقين .

فقد أنكر الغزالي القول بقدم العالم لأنه محدث وليس من محدث لا بداية له، حيث تناول هذه المسألة في مطلع كتابه تهافت الفلاسفة،وبيّن أن الفلاسفة يزعمون انتفاء صدور حادث عن قديم مطلق، محتجين بأن إحداث وجود تقدمه عدم يقضي لهذا الإحداث و إلاّ فلماذا لم يكن منذ الأزل؟ وان تقرّر نجده مرجح كأن الخالق لم يرد ثم أراد، أوكأنه كان عاجزا عن الإحداث ثم أراد، أو كأنه لم يكن له غرض ثم أصبح له غرض، دلّ ذلك على تغيّر في جوهر البارئ، ونفي عنه القدم المطلق والكمال. فالله هو الأول والآخر أراد بإرباته في وقت ما خلق الكون من العدم فكان ذلك دون وسيطة، فإرادة الله مطلقة تختار الوقت الذي تشاء دون أن يكون للاختيار سبب غير الإرادة نفسها- فالحادث صدر عن قديم مطلق[1].

وفيما يخص زمان حدوث العالم، فهو يرى أن القول يقدم الزمان ينجر عنه القول بوجود فراغ زمني بين وجود الخالق و حدوث المخلوق أو وجود مانع حال دون الخلق، وهذا محال شرعا، ولهذا قال الغزالي بعدم وجود زمان ومكان قبل عملية الخلق إلاّ في مخيلات بعض الفلاسفة، بسبب تمثيلهم لخلق العالم بخلق الأجسام، ومنه يقتضي التسليم بحدوث العالم التسليم كذلك بحدوث الزمان والمكان((كان الله ولا عالم ثم كان ومعه عالم وأما الزمان فهو حادث ومخلوق مع العالم ليس قبله زمان أصلاً))[2] وهكذا يحاول الغزالي ممارسة وظيفته النقدية لغرض مناقشة موقف الفلاسفة وأدلتهم من مسالة قدم العالم مع تقديم موقفه هو، محاولا جعله لا يتعارض مع عقيدة التوحيد ومبادئ الإيمان، وبعيد عن الوقوع في الدور((ان في العالم حوادث، ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم))[3]. وأن كان هذا هو موقف الغزالي في تهافت الفلاسفة، فانه

[1] الغزالي، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا،دار المعارف بمصر، ط 4، د س ط، ص 91.
[2] الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر نفسه،ص 112.
[3] الغزالي، التهافت، ص 119.

موقف غير نهائي بل كان ممهدا لاستمرار الجدل حوله، حيث جاء كتاب ابن رشد تهافت التهافت لمناقشة طرح الغزالي وغيره من الفلاسفة.

رأي ابن رشد:

فقد قال بقد العالم، لكنه بيّن ان للقدم معنيان الأول يرتبط بالأسبقية الزمنية والمكانية، وهو تصور عقلي ناتج عن النظر في الموجودات، حيث تسبق العلة المعلول، و أسبقية وجود المادة عن الناتج، أما المعنى الثاني وهو ما يقصده، فهو قدم لا يرتبط الحيز الزمني والمكاني، هو أسبقية للصانع، قبل خلقه للمادة التي صنع منها العالم وحدوثه الذي يرتبط بحدوث الزمان والمكان، ومنه فهو يرى ان الله لا يتقدم على العالم بالزمان، كون الوجود نوعان، متحرّك زماني وثابت أزلي، والأول هو العالم، وهو لا ينفصل عن الزمان، بخلاف الثاني هو الله ولا يلحقه زمان أصلاً، وعليه إذا تقدّم متحرّك على متحرّك كان هذا التقدم زمانياً، أمّا إذا تقدّم ثابت على متحرّك، كتقدم الله على العالم، فلا يصدق في الاثنين لا أنهما معا، ولا انّ أحدهما متقدم على الآخر بالزمان، وهو هنا يقر بموقف الغزالي[1] عندما قال بأن تقدم الله عن العالم ليس تقدماً زمنياً، وانّ الذين قالوا بأنه تقدم زماني من الفلاسفة هم المتأخرون من اهل الإسلام، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء .

وفيما يتعلق بقدم الزمان والمكان ، فهو يقول بذلك، حيث يسلّم بأن الل غير متقدّم عن العالم بالزمان، ولكنه يحيل حدوث العالم، مستندا إلى أن الزمان قديم، وبالتالي الحركة والعالم مثل أرسطو، فلكل قبل قبل كل زمام مسبوق بزمان إلى ما لا أوّل لهن فالزمان قديم، والعالم قديم، وهو يستند على التفريق بين مدلول القبل والقدم. وهو موقف يستند فيه إلى نصوص دينية ((ثم استوى الى السماء وهي دخان)) و ((وهو الذي خلق السماء والأرض في ستة ايام وكان عرشه على الماء)) وهي نصوص في نظره تشير إلى وجود عرش، وماء، ودخان يسمى أثير، وزمان حلّت هذه الموجودات فيه قبل أن تكون السماء والأرض[2]، على هذا الأساس أكد أن ((تقدم الله على العالم ليس تقدماً زمنياً ولا تقدم العلة على المعلول إنما هو نوع خاص من

[11] يوحنا قمير، ابن رشد والغزالي التهافتان، ، دار المشرق بيروت، مرجع سابق، ص 22.
[2] انظرن عبده الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 683.

التقدم، أي تقدم الموجود غير المتحرك على الموجود المتحرك، وتقدّم العلة التي لا تتغير على المعلول المتغيّر، وتأخر العالم على الله ليس تأخراً زمانياً وكيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل))[1].

خلاصة:

من خلال هذا يظهر الاختلاف والتوافق الموجود بين ابن رشد والغزالي وغيره من الفلاسفة، لكن يبقى الاختلاف بين الفلاسفة، هو اختلاف شكلي، فالعالم أزلي محدث، أزلي بالنسبة إلى الزمان، لأن هذا نشأ عن حركته، ومحدث بالنسبة إلى الله لأنه تعالى علة لوجوده. وقد نظر إليه الفلاسفة والمتكلمون نظرتين مختلفتين، فسمّاه الأولون أزليا باعتبار الزمان وما كفروا، وسماه الآخرون محدثاً باعتبار الذات وما أخطأوا، والمادة الأولى أزلية حركها الله واخرج ما فيها من القوة إلى الفعل، فاتحدت بالصورة الكاملة وتم الوجود بالفعل في العالم المحسوس، وهذا هو الخلق، والخلق مستمر دون أن تكون له بداية زمانية، يسير وفق نظام ثابت سنّه له الله، بحيث ترتبط الكائنات بعضها ببعض بوحدة تشمل العالم بأسره من أدناه إلى أعلاه ، سمّاها ابن طفيل من قبل وحدة الوجود، هدفها هو الكمال باتجاه الموجودات، وتعاون طبقاتها، واستخدام حيها جمادها، وأعلاها أدناها[2].

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر نفسه.

[2] عبد الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، ص 675.

المحور الثاني. قضايا الفلسفة الإسلامية

المحاضرة العاشرة: السببية

عناصر المحاضرة:

ـ اشكالية المسالة وبعدها المعرفي والعقدي.

ـ موقف الفلاسفة المسلمين من المسألة (الغزالي- ابن رشد)

المحتوى:

اشكالية المسالة وبعدها المعرفي والعقدي

السببية:

وكانت مسألة السببية أيضا من أبرز مسائل الخلاف بين التيارت الفكرية المتباينة التوجه، فقد" عمل[الغزالي] على التدليل على أ ن الارتباط بين ما يس م ى سببا وما يسمى مسببا ليس ضروريا على خلاف ما يرى الفلاسفة، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة .وذلك ببيان أن احتراق القطن مثلا- – إذا لامس النار لا يد ل على أ ن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة، بل لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة .أما السبب فهو الله[تعالى]الذي خلق الاحتراق عند الملامسة، والذي يجوز أن يخلق ما يسمى مسببا بدون ما يسمى سببا.

ويذكرنا ما ذهب إليه الغزالي إليه في هذه المشكلة بما ذهب إليه كل من' مالبرانش ' في القرن السابع عشر و'هيوم' من بعده، أي نفي الارتباط ال ضروري بيم ما يس م ى سببا وما يسمى مسببا.

إ ن' هيوم ' يقول بأن التجربة ترينا فقط أن واقعة ما ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطا ضروريا بينهما، أي الارتباط الذي يراد بهذا التعبير :علاقة السببية .بل إن مالبرانش 'يصح بأ ن السبب الحقيقي الذي يوجد الشيء به هو الله وحده؛ فإن السبب الحقيقي في رأيه هو ما يرى العقل ارتباطا ضروريا بينه وبين ما ينتج عنه، وهذا ما لا يراه العقل إلا لله الذي يكون عن إرادته وحدها كل شيء؛ ولا يمكن أن يجعل الله هذه القوة لشيء ما خلق، وإلا لتعددت الآلهة الخالقة .ومن ثم ، فإن الإنسان حين يحرك ذراعيه مثلا يفعل هذا بقوة ليست في الحق منه[1] " .

غير أن ما ذهب إليه هؤلاء يطرح بعض التساؤلات، فمع اشتداد حجة الإسلام في نصرة ما ذهب إليه في مشكلة السببية، فإنه يشعرنا بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج معين يجر إلى الفوضى في الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا أو كتاب فرسا أو غير هذا وذاك من انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض.

ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم، أي تجويز الانقلابات في الطبيعة، بأن قرر أن الله خلق فينا علما بأ ن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون ما يس م ى سببا أمر ممكن في نفسه،

ولكنه لا يقع، وبخاصة أن استمرار الأشياء عادة ترتب بعضها عن بعض، بإرادة الله و سببيته وحده، ر سخ في أذهاننا أنها ستجري دائما وفق هذه العادة والنظام.

هذا وفكرة هذه" العادة "التي خلقت فينا هذا العلم، نجدها أيضا كذلك لدى' هيوم'، فإنه يعلل بها اطراد ما نراه من النظام في الطبيعة ووجود شيء عن شيء دائما باطراد.."[2]

وقد رفض هذا الموقف من السببية كثير من العلماء والفلاسفة أمثال ابن رشد القرطبي قائلين إنه يؤدي إلى تقويض العلم وإلى هدم كل أسس المعرفة، معتبرين في ذلك الأسس المعتمدة لرفض هذا المبدأ غير قائمة على النظر العلمي ولا على الفهم

[1] محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 193، 194.
[2] محمد يوسف موسى، المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

الصحيح لمبادئ الإيمان، التي تتعلق بإرادة الله المطلقة، وانفراده بالخلق و تسيير نظام الوجود وهو ما يسميه الفلاسفة بالعناية الإلهية، هذه الأخيرة التي اعتبرها ابن رشد برهانا واقعيا على وجود الله تعالى وخلقه للوجود، او الإيمان بالمعجزات التي جاء بها الرسل.

وعند الرجوع إلى ابن رشد، نجد أن موقفه من السببية هو امتداد لنظريته في الخلق، التي تثبت قانون المسببات وتجعل قوانين الطبيعة ثابتة ثبات تلازم، كما أنها تضع الإطار السببي لحرية الإنسان، هذه الحرية التي تتسع باتساع معرفة الإنسان لقانون ونظام الطبيعة والوجود، وتناسب العمل معها،-العلم والعمل- ((أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي قائلاً، وأمّا أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج إمّا مفارق أو غير مفارق، فأمر ليس معروفا بنفسه وهو يحتاج إلى بحث وفحص كثير))[1] وهو يرى ان الإقرار بمبدأ السببية، يفتح المجال للمعرفة البشرية حيث يقول((فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباب ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم،ورفع له))[2]، وإذا كان ابن رشد يرى ان مبدأ السببية يفسح المجال أمام العلم البشري، فإنه لا يقول باستقلالية هذا النظام عن الإرادة الإلهية، فالله هو الذي وضعه، وفيما يخص الإيمان بالمعجزات، فهو لا ينكر المعجزات، مثل عدم احتراق النبي إبراهيم عليه السلام بالنار، لأنها ثابتة في القرآن، لكن يقول ان الـأمر يرجع لإرادة الله، ومنه قال أن النار قد تجتمع مع شيء قابل للاحتراق لكن لا تحرقه النار، وهذا لإمكانية اختلاط الشيء يحول دون الاحتراق- مانع للحرق- .

خلاصة:

[1] ابن رشدن تهافت التهافت، ص 566،
[2] تهافت التهافت، ص 577

لقد كانت مسالة السببية نقطة مركزية في التأسيس للفكر العلمي و الفلسفي عند المسلمين، حيث يعد الفصل فيها أساسا هاما في ضبط الأسس التي يجب اعتمادها في دراسة الوجود والطبيعة، سواء من جانب فهم وتفسير الظواهر الطبيعة، وهو الأمر الذي لم يكن حول خلاف بين رواد الفلسفة الإسلامية، إذا يجمع كلهم على أن دراسة الطبيعة وتفسير ظواهرها، مرتبط تمام الارتباط بالأخذ بمبدأ السببية، وذلك لإدراكهم ان الكون يحكمه نظام سببي قابل للنظر، وهو نظام وضعه الخالق تعالى من خلاله ينتظم الوجود بحيث يبقى هذا النظام مرتبط بإرادته هو.

وقد ساهم هذا التصور في تطور العلوم المادية عند المسلمين، لكن الزاوية التي كان حولها الإختلاف تكمن في علاقة هذا النظام السببي بالإرادة الإلهية، حيث أنكر الغزالي مبدأ العلية واعتبره خارجا عن طبيعة الأشياء التي لا تفعل أي شيء بإرادتها، بل هي خاضعة للمشيئة الإلهية وفقط، ومن اعتبر اعتقاد البعض بأن الأشياء تحمل أسبابها في ذاتها وليد العادة وتكرار الظواهر ،وهو بهذا الطرح يسعى إلى التأكيد على مطلقية الإرادة الإلهية فالنار مثلا لا تحرق إلاّ بمشيئته هو.

وإن كان هذا الطرح يبدو في ظاهره غريبا، فهو موقف يؤكد النظرة العلمية للغزالي فيما يتعلق بنظام الكون، الذي لا يخضع لنظام ثابت مطلق. وهو الطرح الذي جاء به بعض رواد لفكر العلمي ولفلسفي الحديث، أمثال دافيد هيوم الذي اعتبر مبدأ السببية مجرد افتراض فلسفي وليد تصور كلي مسبق للكون.

لكن بالمقابل يوجد من الفلاسفة المسلمون من اعترض على طرح الغزالي –ابن رشد- وأكد أهمية هذا المبدأ كقاعدة علمية يمكن اعتمادها في التأسيس النظر العلمي والفلسفي، دون أن يكون لذلك الأساس علاقة في التشكيك في الإرادة المطلقة للخالق وقدرته على التحكم في مخلوقاته.

ومنه يمكن القول أنّ النظر في هذه القضايا يمكن أن يساهم في دفع الفكر البشري إلى النظر في الأسس والمبادئ الفكرية التي يقوم عليها الفكر والنظر العلم، بعيدا عن الوثوقية. و ذلك لأجل التأسيس لرؤية إنسانية واضحة المعالم للعالم.

المحاضرة الحادية عشر: نظرية الصدور.

1- اشكالية النظرية.

2- موقف الفارابي وابن سينا من النظرية.

3- اثر النظرية في الفكر الفلسفي الإسلامي : الغزالي وابن رشد.

المحتوى:

نظرية الصّدور: اشكالية النظرية: كيف توجد الكثرة عن الوحدة والمادة عن غير المادة؟

إلى جانب مسألة طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالبدن و المعرفة و موضوع السببية وتأثيراته على تصور الإنسان لحريته، وللإرادة الإلهية اهتم الفلاسفة المسلمون بموضوع له علاقة بتفسير كيفية حدوث الخلق وصدور الكثرة عن الواحد، وهو اشتغال لا يلزم عنه إنكارهم لخلق الله تعالى للوجود[1]، بل هو سعي لتقديم تفسير عقلي يمكن ان يساهم في بناء تصور واضح يبيّن امكانية صدور الكثرة عن الوحدة، وصدور ما هو مادي عن غير المادة.

مواقف فلاسفة الإسلام من الإشكالية(الفارابي وابن سينا):

ولغرض الوصول هذا الغاية المعرفية استعان هؤلاء الفلاسفة بغيرهم من فلاسفة اليونان، ولقد توهم الفارابي أن نظرية الفيض الأفلوطينية كفيلة بأن تفسر لنا ذلك من غير تناقض، ولذلك التزم بهذه النظرية وأكد" أن وجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر..فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول ."[2] و هذا الكلام يدل على[3] استبدال الفارابي لنظرية الخلق الإرادي بنظرية الفيض التي تفسر في نظره وجود

---

[1] انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تقديم :علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1 -، 1995 ، ص25

[2] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 45.

[3] نقلا عن: عبد الحلو الوافي، في تاريخ الفكر العربي، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1995، ص 125.

العالم عن الله من غير أن يكون لله غاية، كما أنها تفسر بزعمه صدور الكثرة عن الوحدة والمادة عن غير المادة. ولأجل ذلك جعل الفارابي الفيض طبيعيا وتسلسليا؛ فسلسلة الموجودات تهبط من الأكمل إلى الأقل كمالا، ومن الوحدة إلى الكثرة، وأول شيء(في الرتبة وليس في الزمان) فاض عن" الأول "هو الموجود الثاني .وهذا الثاني هم عقل محض، وهو جوهر واحد غير متجسد، وليس في ذاته كثرة فعلية . غير أن الكثرة دخلت معه على الوجود بطريقة غير مباشرة، لأن الثاني يدرك الأول ويدرك ذاته .وهذان إدراكان مختلفان، لأن إدراكه" للأول "هو إدراك لواجب الوجود"، وأما إدراكه لذاته فهو إدراك لممكن الوجود .ويحصل من هذين الإدراكيين شيئان مختلفان :فمن إدراكه للأول يفيض عنه وجود عقل ثان، ومن إدراكه ذاته يفيض عنه صورة السماء الأولى ومادتها.

وهكذا يتبين كيف تدخل الكثرة على الوجود ومن أين تأتي المادة .إذ لما كان" العقل الأول "أو الموجود الثاني، معلولا، فهو كثرة بالقوة، لأنه من ذاته ليس إلا ممكن الوجود .ولذلك وجب أن نم ي ز فيه معرفته لمصدره الذي هو سبب وجوده، ثم معرفته لوجوده أي لمادته(لأن المادة ليست شيئا سوى الوجود بالقوة)، وأخيرا معرفته لماهيته، أي لصورته، فينتج عن مثل هذا ا لإدراك ثلاثة أشياء مختلفة هي عقل وصورة ومادة، ثم تتصل السلسلة، فعن كل عقل يفيض عقل آخر وصورة وفلك، حتى ينتهي الأمر إلى عالمنا الأرضي، أي إلى ما دون فلك القمر .وهي كلها تسعة أفلاك مركزها جميعا الأرض، وعشرة عقول مفارق 1 ". بينما يطلق على العقل المفارق العاشر أو الموجود الحادي عشر، اسم العقل الفعال'.

يذهب الفارابي في الإجابة عن هذا السؤال مذهب أفلوطين فيقول":ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان"[1]، على أن وجود هذه الموجودات إنما يحدث فيضا عن وجود الله وفي الأزل.

[1] أبو نصر الفارابي، كتاب السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص.. 17 -

وبهذا فإن الموجودات جميعها إنما صدرت عن الأول الواحد، الأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه، بالفي[1] ، ولقد عبر الفارابي عن ذلك بقوله" ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول."[2]

فالأول ليس الغرض من وجوده هو وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارجا عنه، كما أن إنوجاد كل الأمور عنه لا يزيده كمالا ما كما هو الحال بالنسبة لنا نحن البشر، فإنا معدون لكي تفيدنا الغايات التي نسعى إليها ونوفق في تحقيقها كمالا لم يكن لنا، أما الواحد الأعلى كمالا فمحال أن تكون فيه هذه لأنه علة الأشياء جميعا، ولو كانت فيه لسقطت عليته ولوجب أن يتقدم عليه غيره ولذلك فإن الوجود الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره.

. ويظهر من كل ما سبق كيف تأسس رأي الفارابي هنا على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وقيامه عليها. وهو طرح وإن كان في بنيته المعرفية يبدو غير متلائم مع قضية خلق الوجود من العدم النابعة من عقيدة التوحيد الإسلامية، فهو محاولة من الفارابي[3] لتقديم نظرية فلسفية يحاول من خلالها تقديم تفسير عقلي يبين من خلاله كيفية صدور الكثرة من الوحدة، دون ان يمس في وحدانية الله تعالى وقدرته واربته في الخلق وأسبقية وجوده عن الوجود بأسره[4]. وقد سار ابن سينا في هذا الطرح،

---

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص35

[2] المصدر نفسه، ص45 -

[3] - يعترف العديد من الباحثين بأسبقية الفارابي في إدخال نظرية الفيض إلى العالم الإسلامي، بل هناك من ذهب إلى القول بأن المعلم الثاني هو أول القائلين بالفيض في الفلسفة الإسلامية، ومن هؤلاء دي بور الذي يقول " :إن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وإنه ربما متأثر بالمعلمين المسيحيين النصارى لما في صدوره من تقسيم ثلاثي، هو الظاهر وأما في الجوهر فهي أفلوطينية ."ينظر : دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريدة، القاهرة، 1948 ، ص. 149

[4] يرى الفارابي - * الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،الطبعة الأولى، 1987 ، ص85 :أن الله الواحد الأحد هو الذي أبدع الوجود وما فيه 4، وفي كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق :فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط 2 -، 1993 ،ص31 يقول: وهو" الأول الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله "، وهو بريء من كل تركيب، منزه عن المادة والصورة، القوة والفعل، لا يناله التعدد ولا تشوبه شائبة، فذاته واحدة، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه. وعن الله الموجود الأول، وجدت سائر الموجودات، في هذا الصدد يقول الفارابي" الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص..، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم

الذي يرتبط بطريقة مباشرة بموقفهما من نظام الوجود وتسلسله التراتبي، الذي يؤكد ضرورة وجود نظام شامل للوجود وهو نظام يجب مراعاته في جميع مستويات الحياة بما فيها الحياة السياسية والاجتماعية، فالمجتمع كذلك يقوم على أفلاك، كل فلك(فئة) لها علاقة بالفلك الذي يسبقها والذي يليها، وهي علاقة تقوم على العلم والوعي، ومنه يؤكدان ضرورة حضور العلم داخل المجتمع، كون العلم هو المحرك الذي يصدر عنه النظام وبرز من خلاله الإبداع.

ولهذه النظرية علاقة بتفسير كيفية نشوء المعرفة البشرية، التي ترجع في نهايتها إلى مصدرها المفارق- العقل الأوّل- وهو الله حسب الفارابي وابن سينا.

حيث حاول ابن سينا من خلال موقفه إثبات تسلسل الموجودات إلي الوصول للعقل الأول وهو الله لذلك جعل العالم في تكوينه عقولا تحاول كل منها السعي وراء العقل الأول, وهنا يقول ابن سينا بصدور ثلاثة موجودات عن هذا العقل ألأول حيث تبدأ أيضا فيما بعد الكثرة .والعقل الثاني له نفس وجرم وعقل وهكذا حتى نصل إلي العقل العاشر الذي ليس له القدرة علي الإبداع الموجودة في العقول السابقة عليه .وهذا العقل العاشر هو العقل الفعال . وهو يتوسط العامين : المعقول والمحسوس . وهو يؤدي دورا رئيسا, بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادي ووجودنا الذهني. بعبارة أخري أن العناصر الأربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس . حاصل عن العقل الفعال ,كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعال .وهذا يؤكد علي تأثر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية وفي ذلك يسلك ابن سينا مسلك أفلوطين في كلامه عن الميتافيزيقا كما توضح ذلك

الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده " آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تقديم :علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1 - ، 1995 ، ص. 25

، إنه العلة الأولى لسائر الموجودات، وذاته واحدة ولا يمكن أن تكون منها الكثرة.

وهذا يعني أن الموجودات نوعان:

-الموجود الأول :وهو أفضل الوجود وكل ما سواه نقص، والوجود من لوازم طبيعته، فلا سبب لوجوده، ولا بدء، ولا نهاية وهو الله.

-الموجودات التي أوجدها :وتأتي دونه مرتبة وكمالا، وهي ممكنة الوجود، أي أنه ليس من طبيعتها أن تكون موجودة ضرورة بذاتها.

د.أميرة حلمي مطر. في مؤلفها الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء،1998م.الميتافيزيقا عند أفلوطين)[1].

تداعيات النظرية في الفكر الفلسفي الإسلامي(الغزالي وابن رشد):وقد كانت هذه النظرية من الدوافع التي جعلت الغزالي ينتقد الفلاسفة ويحكم عليهم بالتهافت[2]، كونه رأى أنّ ما جاء في نظرية الصدور،غير مؤسس على أسس

[1] (أن الواحد أو الأول عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحدده الكيفي وهؤلاء يصفه بالفكر أو ألإرادة أو النشاط لأن كل صفه من هذه الصفات تفترض التميز بين ألذات وبين الموضوع ولا يجوز التميز في الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيرا ما يلجأ أفلوطين إلي أسلوب السلب حين بصفة بصفات الألوهية والكمال فيقول :لا يجب أن نصف بأنه يريد وهو كله أرادة أو أنه نفس وهو كله وعي. أما عن علاقته بالوجود فان أفلوطين يفسرها بنظريته الهامة في الفيض Emanation وقد كان لهذه النظرية أكبر تأثير في الفلسفة ألإسلامية فيما بعد .يقول: لأنه كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه وإن لم تساوه في الكمال ,وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة, لأنه إذا كان التوالد يتم بحركة فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد. يلجأ أفلوطين هنا إلي تشبيهات مختلفة فيقول : إن الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة عن الثلج وأول ما يفيض عن الواحد هو الوجود ولأن الوجود الصادر يجتهد دائما بالقدر ألامكن أن يظل قريبا من مصدره الذي تلقي منه حقيقة فأنه بمجرد صدور عنه يلتفت إليه فيصير عقلا .فوقفته عند الواحد تجعله عقلا ,وهكذا ينشأ ألاقنوم الثاني عن ألأول فيكون العقل Intelligence Nous أو العالم المعقول (Intelligible.) . انظر محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة , الطبعة ألأولي , دار الوفاء , 2007م

[2] -هاجم الغزالي موقف الفلاسفة المسلمين من الميتافيزيقا ,وهي أرائهم عن ألإلهيات وخاصة في مسائل قدم العالم ,العلم ألإلهي وقضية البعث بالأرواح دون ألأجسام وكفر الغزالي الفلاسفة في تلك القضايا التي هي بعيدة عن تعاليم الإسلام ,ولم ينزل بها الله من سلطان . وقام بتفنيد أرائه وتقديم الأدلة علي كذب ادعاءهم في كتاب (تهافت الفلاسفة) وهدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ولهذا ,يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه علي المسائل ألإلهيه .ولكن إذ يحاول تقيد سلطة العقل ,يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلي هذه الغاية .فأذن عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ,وشهادة عقلية بأن للعقل حدا يجب الوقوف عنده (فمن نظر إلي الغاية من كتاب التهافت تلك التي يصورها الغزالي نفسه بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة .ورآه ,لهذا , بعيدا من نطاق الفلسفة ,فهو مضطر إلي اعتباره وسيلة. تلك التي تقوم علي استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم. واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها, وضعفها وركنها – عملا داخلا في صميم الفلسفة إنه عمل يمكن تصويره

علمية ولا عقلية ولا شرعية، بل هو مجرد تخمينات بشرية راجعة إلى تأثر أصحابها بالفلسفة اليونانية .

هذا الموقف الذي نجده كذلك عند فيلسوف ابن رشد، الذي اعتبر نظرية الصدور التي جاء بها الفارابي وابن سينا، من الأسباب الرئيسة التي دفعت بالغزالي إلى توجيه نقده إلى الفلاسفة والفلسفة. وإن كان ابن رشد يرى ان ما جاءت به نظرية الدور للفارابي وابن سينا في جوهرها لا تتعارض مع جوهر عقيدة التوحيد، ولا تنقص من الإرادة المطلقة للصانع، وعلمه الكلي والمطلق بما يحدث في هذا الوجود، كون المسألة نظرية لا تمس المعتقد.

لكنه رغم رفض الأقوال الفارابية والسينيوية لأنها لم تكن مؤسّسة على البرهان، ومن خلال هذا الموقف وجّه انتقاداً ابستيمولوجياً للعمود الفقري الذي تقوم عليه فلسفتهما وهو نظرية الفيض ،التي اعتبرها((كلُّها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي أمور دخيلة على الفلاسفة ليست جارية على أصولهم، وكلُّها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع ألخطبي فضلاً عن الجدلي))[1].انه يركز بشكل أساسي على طريق المعرفة الذي اعتمده الفلاسفة السابقين دون الاهتمام بانتمائهم الديني، فإذا وجد طريقهم برهاني قبل به، بعد تعريضه للتحليل والاختبار وان كان خال من البرهنة العلمية وجّه له الملاحظات التي تبيّن مكمن الخلل.

لقد كشف ابن رشد في نقده للقول بالفيض عند ابن سينا إشكالات وتناقضات وقع فيها الشيخ الرئيس وقبله المعلم الثاني، الذي كان يرى كذلك أنّ العلوم الأولى حتّى وإن كان الأصل الأول في المعقولات هو المحسوسات فهي لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلاّ بمساعدة العقل الفعّال حيث يقول في كتابه "الإيضاح والبيان "((وفعل العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعاّل، ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل

بأنه بحث في طاقه العقل. وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيدا عن مجال الفلسفة ؟ ولقد قال أرسطو قديما(أن من تنكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقا) ، انظر أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه.

[1] ابن رشد، تهافت التهافت ، ص295.

الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء بالبصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة النّاطقة، وتلك المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع النّاس، مثل أنّ الكّل أعظم من الجزء))[1]، يتضّح لنا هنا أنّ الإنسان بحاجة إلى دعم خارجي مفارق له، للتمّكن من امتلاك اليقين حسب رواد المدرسة المشرقية ، وهذا يبرز الهدف الذي كان يسعى إليه فيلسوف قرطبة عند انتقاده هذه المدرسة ،وهو التأكيد على إنسانية المعرفة وعدم حاجة الإنسان إلى مصدر مفارق ليصل إلى الحقيقة، لهذا أهّم ما يميّز نقد ابن رشد أنّه لا يهدم لمجرّد الهدم، بل يضع البديل لما يهدم[2] هذا البديل الذي يتمثل في الطريق العلمي الذي يجب اعتماده لبناء المعرفة العلمية .

المحور الثالث

التصوف

- **تعريف التصوف(تعريف الصوفية).**
- **موضوع التصوف بوصفه تجربة ذاتية .**
- **اللغة الصوفية(مفهوم الرمز والإشارة).**
- **مفهوم الباطن والظاهر.**
- **مفهوم الحال والمقام.**
- **مفهوم الإنسان الكامل.**

[1] نقلا عن :أحمد فؤاد الأهواني ، في عالم الفلسفة ، ((القاهرة))، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009. ص 103 .
[2] رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن رشد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ((بيروت ، لبنان)). الطبعة الأولى، 2010. ص 177.

أهداف المحور: كغيره من المحاور المندرجة ضمن مقياس الفلسفة العربية الإسلامية، يهدف هذا المحور إلى جملة من الأهداف منها المعرفية والإجرائية، القابلة للقياس.

الأهداف المعرفية:

- أن يتعرف الطالب على مفهوم التصوف والدواعي الفكرية والاجتماعية لنشوئه.

- أن يميز الطالب بين اللغة العادية واللغة الصوفية التي يختلف فيها مدلول المصطلح من شيخ إلى آخر ومن طريقة إلى أخرى.

الأهداف الإجرائية:

- أن يميز بين التصوف كتجربة روحية سلوكية و وكتوجه فلسفي.

- ان يحدّد دور التصوف في التأسيس للسلوك الفردي والاجتماعي.

- ان يربط بين التصوف والتأسيس للإنسان الأخلاقي المتسامح.

المحور الثالث

المحاضرة الثانية عشر: التصوف.

عناصر المحاضرة:

1- التصوف والصوفية.

2- موضوع التصوف بوصفه تجربة ذاتية.

المحتوى:

تعريف التصوف و (الصوفية):

التصوف من الموضوعات ذات الأبعاد المتنوعة، والآراء حوله ليست موحدة،" فكما اختلف في أصله واشتقاقه، وحده وتعريفه، بدئه وظهوره وفي أول من تسمى به وتلقب به، كذلك اختلف في منبعه ومأخذه ومصدره ومرجعه، فتش ع بت الآراء وتنوعت الأقوال، وتعددت الأفكار. فقال قائل إنه إسلامي بحت في أشكاله وصوره، ومبادئه ومناهجه وأصوله وقواعده، وأغراضه ومقاصده، حتى في ألفاظه وعباراته، وفلسفته

وتعاليمه، و مواجيده وأناشيده، و مصطلحاته ومدلولاته،[1] وهذا هو رأي الصوفية ومن تعاطف مع طريقتهم وناصرهم. أما أغلبية المستشرقين وعدد من التيارات الإسلامية، فلا يرون منشأ التصوف عائدا إلى النصوص التأسيسية الإسلامية، بل يعودون به إلى مصادر أجنبية، شرقية كانت أو غربية[2]2 .

لننظر أ ولا في المقصود من التصوف، ولننظر في التعريفات التي أعطيت له، وفي "الخصائص العامة التي إذا وجدت في فلسفة من الفلسفات صح من جانبنا أن نصفها بأنها صوفية.

نقول بصفة مبدئية]..[إ ن التصوف بوجه عام فلسفة- – الحياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، وعرفانه بالحقيقة، وسعادته الروحية .على أ ن كلمة" تصوف"، وإن كانت من الكلمات الشائعة،إلا أ نها في نفس الوقت من الكلمات الغامضة التي تتعدد

مفهوماتها وتتباين أحيانا. والسبب في ذلك أ ن التصوف حظ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار.

و يبدو أ ن التجربة الصوفية،[مثلما يرى **و .ستيس** في بعض كتبه] واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسا إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما.

موضوع التصوف وأنواعه:

والتصوف نوعان : **أحدهما ديني، والآخر فلسفي:**

فالتصوف الديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعا، سواء في ذلك الأديان السماوية والأديان الشرقية القديمة. والتصوف الفلسفي قديم كذلك، وقد عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوروبا في عصريها الوسيط والحديث .ولم يخل

[1] إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، باكستان، إدارة ترجمان السنة، ط 1 .، 1986 ، ص. 49 .

[2]التصوف المنشأ والمصادر، المرجع نفسه، ص 49.

العصر الحاضر عن فلاسفة أربيين ذوي نزعة صوفية مثل " **برادلي ' في انجلترا و'برجسون ' في فرنسا"[1] .**

وقد اختلف العلماء" في أصل كلمة التصوف أو الصوفية، فقال جماعة باشتقاقها من الصفاء أو الصفة، وقال آخرون غير ذلك .ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب إلى ال صواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف،"[2] : أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه،والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلّف،فلمّا فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة... وهم في الغالب مختصون بلبس الصوف لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف.فلمّا اختصّ هؤلاء بمذهب الزّهد والإنفراد عن الخلق و الإقبال على العبادة، اختصوّا بمآخذ مدركة لهما[3].

وهو أمر لا يوافق فيه آخرون، حيث يرون أن اللفظ مشتق من" كلمة' ثيوصوفيا ' اليونانية ومعناها الحكمة الإلهية والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الإلهية ويسعى لها .والوصول إلى الحقيقة الإلهية هو غاية الصوفي أو المتصوف، وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثا فلسفيا في سبيل الحقيقة العليا، ومما يؤيد هذا الرأي [في رأيهم]أ ن الصوفية لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد

[1] 1أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى علم التصوف، القاهرة، دار الثقافة، ط 3 .، 1979 ،ص 3 .، 4 .

[2] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، قطر، المركز العربي للأبحاث، ط 2 .، 2015، ص. 373 .

[3] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة،ص520.

ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها "[1].كما حاول بعض الدارسين الخروج بمجموعة من الخصائص تنطبق على مختلف أنواع التصوف، واعتبروها خصائص نفسية وأخلاقية و إبستمولوجية، وهذه بعضها:

. 1 الترقي الأخلاقي" :فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع ب الضرورة مجاهدات بدنية و رياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة وما إلى ذلك "[2] .

.2 الفناء في الحقيقة" : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق . والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته- الرياضة الروحية التي تكون عن طريق العبادة والترفع عن ملذات الدنيا- إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة[3] [تختلف باختلاف الثقافة التي ينتمي إليها.]

.3 العرفان الذوقي المباشر" : وهو معيار إبستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الح س واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفا أو ذوقا، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق لكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفية برهي(برهة من الزمن) أو آني فهو سريع الزوال، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

.3 الطمأنينة والسعادة : وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أ ن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررا من كل مخاوفه، وشاعرا براحة نفسية عميقة، أو طمأنينة تتحقق معها سعادته .وقد أشار الصوفية كذلك إلى أ ن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس لإنسان سعادة لا توصف.

---

[1] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، قطر، المركز العربي للأبحاث، ط 2 .، 2015، ص373 .

2 أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص. 6 .

[3] مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع نفسه، ص9.

.4 الرمزية في التعبير : ونعني بالرمزية هنا أن لعبارات الصوفية عادة معنيين، أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق. وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفي وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته "[1] .

خلاصة:

وبناءا على ما سبق يمكننا أن ننظر إلى التصوف على أنه" :فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية "[2].

مراحل تطور التصوف:

و ما يهمنا هنا أن نشير بشيء من الإيجاز إلى المراحل التي مر بها التصوف في حضارة الإسلام .فالمرحلة الأولى منه" هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين، فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة بأدعية و قربات، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك ونضرب لأولئك مثلا **الحسن البصري المتوفى سنة 110 ه، ورابعة العدوية المتوفاة 185 ه.**

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم، فصار التصوف على أيديهم علما للأخلاق الدينية، وكانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق في دراسة

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص . 7 .

[2] مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع نفسه، ص8 .

النفس الإنسانية ودقائق أحوال سلوكها، وكانت تقودهم أحيانا إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها، وإلى الكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها وظهر الكلام في الفناء الصوف ي خصوصا على يد' **البسطامي**'، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، له لغته الاصطلاحية الخاصة التي لا يشارك الصوفية فيها غيرهم، ويحتاج فهم مراميها إلى جهد غير قليل .

وقد ظهر هذا العلم..بعد ظهور التدوين كما يشير إليه ابن خلدون قائلا" :فلما كتبت العلوم ود ونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة(أي الصوفية)في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله' **القشيري** 'في **الرسالة**، و'**السهروردي**('البغدادي)في كتاب "**عوارف المعارف**'، فصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط "[1] .

فلما جاء **الغزالي** في القرن الخامس الهجري،" لم يقبل من التصوف إلا ما كان متمشيا تماما مع الكتاب والسنة، ورامیا إلى الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها . وقد عمق الغزالي الكلام في المعرفة الصوفية على نحو لم ي سبق إليه، وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنية وانتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي، ويخالف تصوف' **الحلاج** 'و'**البسطامي**'في الطابع.

ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوف السني في العالم الإسلامي يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي. وظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقا لتربية المريدين منهم السيد' **أحمد الرفاعي** 'المتوفى سنة **570** ه والسيد' **عبد القادر الجيلاني** 'المتوفى سنة **601** ه ومن المعتقد أنهم متأثران بتصوف الغزالي.

ثم ظهر في القرن السابع الهجري شيوخ آخرون ساروا على نفس الطريق أبرزهم 'أبو الحسن الشاذلي 'المتوفى سنة606ه، وتلميذه' أبو العباس المرس ى 'المتوفى

[1] المقدمة، المرجع نفسه، ص 520.

سنة 686 ه، وتلميذهما' **ابن عطاء الله السكندري** '**المتوفى سنة 709 ه**، وهم أركان المدرسة الشاذلية في التصوف، ويعتبر تصوفهم أيضا امتدادا لتصوف الغزالي السني .

على أنه منذ القرن السادس الهجري أيضا نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة، فجاءت نظرياتهم بين بين، لا هي تصوف خالص ولا هي فلسفة خالصة، نذكر من هؤلاء' **السهروردي المقتول**' صاحب' **حكمة الإشراق** ' المتوفى سنة 549 ه، والشيخ الأكبر' **محي الدين بن عربي** 'المتوفى سنة 638 ه، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفي المصري' **عمر بن الفارض** 'المتوفى سنة 632 ه، **و'عبد الحق بن سبعين المرسي** 'المتوفى سنة 669 ه، ومن نحا نحوهم في التصوف وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية، خصوصا مذهب الأفلاطونية المحدثة[1] وقد قدم أولئك الصوفية نظريات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود.

وبظهور متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا أصبح في التصوف الإسلامي تياران : أحدهما سني يمثله رجال التصوف المذكورون في رسالة' **القشيري**'، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجري خصوصا، ثم الإمام' **الغزالي**'، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقي العملي، والآخر فلسفي يمثله من ذكرنا من متفلسفة الصوف ي ة الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة . وقد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين، واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا إليه من القول بالوحدة الوجودية، وكان أبرز من حمل عليهم' **ابن تيمية** 'المتوفى سنة 728ه.

ومن الملاحظ بعد هذا أن بعض متفلسفي الصوفية قد حاول تأسيس طرق .ولكن الطرق التي أسسوها لم يكتب لها الاستمرار في الوجود في العالم الإسلامي لما أثير حول عقيدة مؤسسيها من شبهات، وذلك كالطريقة الأكبرية التي أسسها ابن عربي

[1] من الأسباب التي جعلت الفكري الفلسفي وكذلك التصوف عند المسلمين،يتأثرون بالنزعة الفلسفية للأفلوطينية المحدثة هو وجود قاسم مشترك بينهما وهو التوجه التربوي والروحي. الأفلوطينية جاءت لأجل إعادة ربط الإنسان بالروحيات، وهذا للحد من النزعة التجريدية والمادية.

الملقب بالشيخ الأكبر، والطريقة السبعينية التي أسسها **ابن سبعين المرسى**[.ويختلف]الأمر بالنسبة للطرق الأخرى التي كان يغلب على دعاتها الاتجاه العملي التربوي، كالطريقة **الرفاعية** والطريقة **القادرية** والطريقة **الأحمدية**(التي أسسها السيد **أحمد البدوي**) والطريقة **البرهامية** (التي أ سسها **الشيخ إبراهيم الدسوقي**)والطريقة الشاذلية وما إليها فقد استمرت إلى يومنا الحاضر.

على أنه قد أصاب التصوف في عصوره المتأخرة(منذ القرن الثامن الهجري تقريبا إلى العصر الحاضر)شيء من التدهور، فاتجه أصحابه إلى الشروح و التلخيصات لكتب المتقدمين. كما عني أصحابه من الناحية العملية بضروب من الطقوس والشكليات أبعدتهم في كثير من الأحيان عن جوهر دعوتهم، وكثر أتباع التصوف في عصوره المتأخرة، ولكن لم يظهر بين هذه الكثرة شخصيات لها ما لشخصيات التصوف الأولى من مكانة روحية مرموقة، ولعل هذا كان راجعا إلى ما سيطر على العالم الإسلامي في عصوره المتأخرة من ركود فكري إبان عصر العثمانيين"[1].

.طرق التصوّف(بوصفه تجربة ذاتية): ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية في السعي وراء الحقيقة للوصول إليها محاسبة النفس على الأفعال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق و المواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم.

وللمتصوفين اصطلاحات خاصة بهم بمراتبهم بعضها معلوم وذائع على الألسنة وفي مجالسهم، وبعضها يعد من الأسرار المكتومة.[2] "

يقول الغزالي في المنقذ من الضلال" : ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفة فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فكم من الفروق بين أن تعلم حال الصحة وحد وأداب الشرع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحا وشبعان.

[1] مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 18-20.

[2] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص276 .

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا .فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصل ته ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع وبالعلم، بل بالذوق والسلوك "[1] .

المحور الثالث

المحاضرة ثلاثة عشر : التصوف تابع

العناصر:

4- اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة)

5- مفهوم الظاهر والباطن.

6- مفهوم الحال والمقام.

7- مفهوم الإنسان الكامل.

المحتوى:

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، دار الأندلس، ط 7 .، 1967 ، ص 100 .،102

اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة:)

وعليه يمكن القول إن التصوف" أولا وقبل كل شيء، تجربة خاصة وليس مشتركا بين الناس جميعا، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته، فهو بعبارة أخرى خبرة ذاتية، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون على الاستبطان في وصف حالاتهم، كما أنهم يلجأون]..[في تعبيرهم عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز، وذلك لإخفاء أذواقهم عمن ليس أهلال لها، ولهذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون :إن عدد الطرق إلى الله[تعالى]بعدد الأنفس، تأكيدا منهم على الفروق الفردية، واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى في ميدان التصوف " [1], . وما يجعل من النص الصوفي عويصا، يصعب على غير الصوفي الإمساك بمعانيه هو أنه " نص يستمد قيمته من المقدس الديني والشيء الآخر أن التصوف منظومة اعتدت برأيها منذ نشأتها أنها تملك خصوصية تكوينية و معنائية في سياقاتها ومواضيعها المطروحة وأنها تملك مفاهيم خاصة ومعاني إشارية محمولة بالمنطوق الذي يحجب المعاني تلك عن الفهم أو الإدراك إلاّ إذا استوعبنا القاموس الاصطلاحي للتصوف أو تذوقنا التجربة الصوفية"[2] وهذا يؤكد أن التصوف استطاع أن يخلق لوغوس الخاص به وهو لوغوس الكلمة الصوفية ليس بوصفها لوغوسا عقلياً بل استطاعت أن تنشئ اللوغوس الروحي وهي سابقة في تاريخ التصوف الإنساني(الإسلامي وغير الإسلامي) بوصفه اللوغوس الصوفي ينطلق من الذات المستشعرة لعوالم المطلق الباطنة في استطاع ببراعة من أن يسطرها كتابه بنظام من العلامات والتراكيب السياقية الاصيلة ... فاللغة الصوفية تدور حول مراكز متعددة ومركز رئيس ومع هذا لا تنشئ لنفسها تمركزات مسبقة مصادرة للمعنى[3]، فاللغة الصوفية تتضمن التجاوز والاختلاف ومحو أثر و بقاء أثر مرجا أو معنى غائب ومفهوم مشتّت في الفراغ أو المطلق، أنه اللغة الصوفية بمثابة

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص. 9 .

[2] شريف هزاع شريف، نقد / تصوف النص- الخطاب- التفكيك، دار الانتشارالعربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2008، ص 210.

[3] نقد تصوف النص- الخطاب- التفكيك، المرجع نفسه،ص211

محاورة متواصلة بين الأنا أو الأنا المتماثلة- أنا البشر النسبي- و- الأنا المطلق - فالنص الصوفي يتميز بالاتساع اللغوي ونقش المعاني بابتكار الجملة والكلمة وفق السياق والإدخال والتكوين حتى أنه يكاد يشق له طريقا خاصا في الإنشاء يختلف عن الأرشيف الأدبي، لأن لغته تمتلك صيرورة البقاء وانتشار المعنى بصفته ليس ثابتا في النص اللغوي البشري.

لقد ركن النص الصوفي إلى مصطلحات معينة كانت ميدان فلسفته الروحية ومنبع لغته الإشارية، ومن تلك المصطلحات(وحدة الوجود، الفناء، والسكر، والشطح، والتوحيد، ...) وهي رموز ترتحل وتسافر وتتنقل من طريقة إلى أخرى ومن عصر إلى عصر آخر دون فقد للمعاني، أو توضيح نهائي للدلالة، او بيان للحقيقة، حيث يتعدى فهمه حضور الزمان والمكان، ومن خصائص الرمز الصوفي انه: رهينا بمتلقيه: فهو يحمل معان متعدية ومتباينة الوقوف عندها وإدراكها يتوقف عل المتلقي، حيث يتحول مدلوله بين متلق وآخر، وهنا تكمن حيوية النص الصوفي وخلوده.

فكل شيء في هذه الحياة عند الصوفية، إلاّ وهو رمز وإشارة لها مدلولا روحيا قد يبلغه المتصوف بعد انجلاء الحجاب عنه، فيفيض عليه الله برحمته ما شاء، وينطبق هذا الأمر على العبادات، فكل عبادة ظاهر وباطن، أمّا الظاهر فهو ما يفهمه المسلم الذي يعمل العقل والنظر، أما المعنى الباطن فلا يدرك إلاّ بفيض الله ورحمته، وثمرة العبادة الحق تتحقق عند اطلاع البد على تلك المعاني الخفية، فللوضوء معنى خفي وللصلاة والزكاة والحج كلك.

ولقد كان لهم نفس التوجه تجاه آيات القرآن الريم، حيث قدموا تفسيرات رمزية لآياته، يرون أنهم ليسوا مبتدعين لها، وإنما هم مقتدين بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع)) وقوله كذلك((ان العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلاّ العالمون بالله تعالى، فإذا نطقوا به لا ينكره إلاّ أهل الغرى بالله عزّ وجل))، وهم لا ينكرون وجود التفسير الظاهري للقرآن بل يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزي، وفي هذا الصدد يقول الشيخ رزوق((نظر الصوفي اخص من نظر المفسر وصاحب

فقه الحديث، لأن كل منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلاّ بينما الصوفي يطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه))[1]؟ هكذا يستخلص كل صوفي المعنى الذي يمليه عليه حاله ومقامه وهو ما يبرّر تعدّد واختلاف التفسيرات وربما تباينت لأن الصوف يبقى عبارة عن تجربة ذاتية.

وقد ذهب الصوفية إلى حدّ تفسير بعض الآيات بطريقة تبدو مخالفة لما يعتقد الناس في مسألة التوكل، التي تقتضي حضور التدبير والأخذ بالأسباب حيث ينطلقون من آية((**أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة**))البقرة 61. حيث فسّرها الصوفية بطريقة تجعل استبدال قوم موسى مراد الله بمراد الإنسان لتحقيق ما يشتهونه هو تفضيل للحياة التي تكون فيها إرادة ومرادهم عن الحياة التي تكون إرادة الله هي المحققة للحياة، لذلك قيل لهم اهبطوا مصرا أي اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير الإلهي إلى سماء التدبير البشري التي تستوجب الأخذ بالأسباب الذي لا يحصل عنه إلا التعب والذلة.

وقد ذب ابن عطاء الله السكندري في كتابه التنوير في إسقاط التدبير معنى مرادفا للتوحيد ،هذا الموقف الذي كان خطيرا للغاية منذ القرن الثامن إلى اليوم، حيث التزمت الطريقة الصوفية لا سيما الشاذلية بأفكاره وما زالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الأسباب باسم إسقاط التدبير التدبير ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف، لأنه أصبح بذلك الطرح معطلا للتطور ومدعاة للخمول والجمود.

مفهوم الظاهر والباطن:

يفرق الصوفية"بين علم الظاهر وعلم الباطن، ويقصدون بعلم الظاهر أساسا علم الشريعة لأنه يتعلق بالأعمال الظاهرة، كأعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والأحكام الشرعية .أما علم الباطن فيتعلق بالأعمال الباطنة، كأعمال القلوب وهي المقامات، والأحوال مثل التصديق والإيمان

[1] نقلا عن ، التصوف ايجابياته وسلبياته، المرجع نفسه، ص37.

واليقين، والصدق والإخلاص، والمعرفة، والتوكل والمحبة والرضا والذكر والشكر والإنابة والخشية والتقوى والمراقبة والفكرة والاعتبار، والخوف والرجاء، والصبر والقناعة، والتسليم والتفويض، والقرب والشوق، والوجد والوجل، والحزن والندم والحياء والخجل، والتعظيم والإجلال والهيبة ".وواضح أ ن علم النفس عند الفلاسفة والنفسانيين لا يعنى بهذه المعاني، فهي

إذن من مميزات علم الباطن عند الصوفية "[1].

' والمعرفة 'التي يقول المتصوفة إنهم يصلون إليها" هي إذن معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين . إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف، وألهم المعرفة المباشرة، ومن هنا أيضا تسمى المعرفة "كشفا".[وهم يرون أ نها] من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته، هناك تفيض عليه الأنوار من قبل الواحد الحق .وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمي عارفا"[2] . .

يقول أبو العلا عفيفي موضحا رؤية الصوفية إلى مسألة الظاهر والباطن" : إن الحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة وأن الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر عن ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح . وقد أجمع الصوفية في كل عصر على ضرورة التزام الشرع و إتباع الدين، ولكنهم لم يفهموا في أي وقت من الأوقات من الدين حرفيته ..بل كانوا دائما ينحون في فهم الدين والشريعة نحوا يختلف قليلا أو كثيرا عن نحو الفقهاء.[3] "

مفهوم الحال والمقام:

أجمع الصوفية من كل جنس ودين على أن يسموا الحياة الروحية' سفر ا ' والصوفي الذي يأخذ في السعي للوصول إلى الله' سالكا .'هذا السالك ينتقل في أثناء طريقه في مقامات حتى يصل إلى غايته التي هي الفناء في الحق. .. فإذا ابتدأ

[1] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 1 .، 1975 ، ص.، 20 .

[2] عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص21 .

[3] ابو العلا عفيفين التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت لبنان، دار الشعب، د ت ، ص 111.

الصوف ي' سفره 'وجب أن يبتدئ بالمقام الأول الذي هو في الحقيقة استعداد لاجتياز المقامات التي تؤلف طريقه، وهذا المقام مقام التوبة .. وبعد أن يسلك المتصوف الطريق وقد استعد لها بالتوبة يمر بالمقام الأول أو المحطة الأولى:

- مقام الورع..[الذي]يقتض ي مقاما ثانيا هو مقام الزهد .وهو عند المتصوفة الإعراض عن جميع ما في الدنيا، وأن يخلي أحدهم قلبه مما خلت منه يداه، وأن تفقد الدنيا في عينه كل قيمة .ويشترط ألا يكون زهده خوفا من النار أو رجاء للجنة، بل ميلا عن الدنيا حتى يستطيع أن ينصرف بكليته إلى الله .

- ومقام الزهد يقتضي مقام الفقر وهو ألا يقبل أن يملك شيئا، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليمضي في طاعة الله ..

- مقام الصبر، وذلك أن يصبر الإنسان على كل ما يناله فلا يألم ولا يتمنى زوال ضرره..وهذا الصبر يقتض ي مقاما بعده، هو مقام التوكل[ويليه]

مقام الرضا.

بعد هذا يكون السفر قد بلغ أقصاه ويكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله عز وجل، إذا كان قد رافق هذه المقامات' أحوال 'نزلت بالقلب وساعدته على أن يتطهر وينقى.

هذه الأحوال تنزل من لدن الله إلى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعا ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله، وهذه الأحوال هي حال مراقبة النفس ومحاسبتها، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الاطمئنان، المشاهدة، اليقين . والأحوال هذه' جو نفساني 'يحيط بالمتصوف في أثناء

تقدمه في المقامات " [1].....

مفهوم الإنسان الكامل:

فكرة الإنسان الكامل عند الصوفية" محورية وغاية عليا، يسعى إليها كل من أراد التحقق بالتصوف[و] أول من أطلق مصطلح(الإنسان الكامل) في

[1] عمر فروخ، التصوف في الإسلام، بيروت 1947،ص 49، 51.

المتصوفة هو **ابن عربي**، أما من قبله فكانوا يستعملون مصطلحات أخرى، لها المعاني نفسها التي للإنسان الكامل "[1] .

ومرادفات هذا المصطلح كثيرة، من أهمها" القطب،الحقيقة المحمدية(تعني رسالة التوحيد والعبادة، وهي حقيقة أرادها الله قبل خلق آدم عليه السلام وانتقلت من نبي ورسول إلى آخر إلى أن وصلت إلى محمد خاتم الأنبياء والرسل)، الولي، الكلمة، العقل الأول، العقل الفعال. وكل واحدة منها تكشف عن زاوية من زوايا الإنسان الكامل الكثيرة" [2] .

والمقصود بالإنسان الكامل الأكمل عنده هو الإنسان الذي يقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً وأمّا الذي نزل من هذه المرتبة فهو الكامل، وما عدا ذلك في هذين المرتبتين فهما مؤمن أو صاحب نظر عقلي، ولما لم يتمكن أن يكون كل إنسان له مرتبة الكمال المطلوبة في الإنسانية- وإن كان يفضل بعهم بعضا- فأدناهم منزلة من هو إنسان حيواني، ويشارك الإنسان الكامل بالصورة الإنسانية، وأعلاهم هو ظل الله، وهو الإنسان الكامل نائب الحق، الذي يكون الحق لسانه وجميع قواه، وما بين هذين المقامين مراتب، ففي زمان الرسل يكون الكامل رسولاً، وفي زمان انقطاع الرسالة يكون الكامل وارثاً، ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول، إذا الوارث لا يكون وارثاً إلاّ بعد موت من يرثه، فلم يتمكن للصاحب مع وجود الرسول أن تكون له هذه المرتبة، فلا في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب، لقد أغلق الباب، فإن نهاية الولي أن يشرف على خطاب شريعة نبيه... فتكون له درجة ميراث النبوة في أخذ الشريعة التي هو عليها، لا شريعة ناسخة لها. فيصبح بذلك دور الإنسان الكامل بعد توقف الرسالات هو حفظ الشريعة بحيث يعلو مقامه بها وفيها[3].

---

[1] لطف الله بن عبد العظيم، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 2009 ، ص 500.

[2] لطف الله بن عبد العظيم، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 2009 ، ص 500.

[3] الشيخ محي الدين ابن عربي، الإنسان الكامل،ص 4.

وهو من الذين يختارهم الله تعالى لنقاوة قلوبهم وشرف مقصدهم وصدق إخلاصهم وانكشاف الحق لهم .

والكمال هنا مرتبة يمكن ان يحوزها الإنسان، كونه قد اختير كي يكون خليفة لله تعالى، وإذا لم يحز عليها فهو إنسان حيوان، تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان فقط لكنه لا يرقى ليكون صورة الرحمن.

وقد جعل الله تعالى الإنسان صورة للعالم، أما الإنسان الكامل بقد جعله صورة للعالم وصورة للحق، وما من حقيقة في العالم إلا وهي في الإنسان، فهو الكلمة الجامعة وهو المختصر الشريف، حيث خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وأبرزه نسخة كاملة جامعة لصور حقائق العالم المحدث واسمه القديم وهو ظل الله في أرضه، لأجله وجد الوجود بأكمله ((خلق بسببه العالم)) ((فكان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سوى الإنسان خلق، إلاّ الإنسان فإنه خلق وحق))[1] وحسب اهل التصوف فإن محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل حيث يقول الشيخ الأكبر ابن عربي((اعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العلم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فهو الكامل الذي لا أكمل منه، وهو محمد صلى الله عليه وسلم فهو الإنسان الكامل الذي هو سيد الناس يم القيامة))[2].

خلاصة

يظهر من خلال ما تطرقنا إليه أن التصوف، ظاهرة وحركة إنسانية حاضرة عند مختلف الحضارات، وهذا يرجع إلى النزعة الروحية لدى الإنسان. ومنه يمكن القول أن التصوف الإسلامي جاء لأسباب وغايات إنسانية ترتبط بالسياق الاجتماعي والأخلاقي والثقافي عند المسلمين، حيث مرّ بجملة من المراحل،حيث تعددت الطرق الصوفية وتنوعت الرموز والإشارات((اللغة الصوفية)). وقد ساهم التصوف في إثراء الحياة الاجتماعية عند المسلمين والتأكيد على أهمية البعد الروحي في تنظيمها، وذلك لمساعدة الإنسان على بلوغ مرتبة إنسانية راقية (الإنسان الكامل))[3] كما انه

[1] الإنسان الكامل، المصدر نفسه،ص 7.

[2] الإنسان الكامل، المصدر نفسه، ص 22.

[3] انظر، محمد محمود صبحي، التصوف ايجابياته وسلبياته، دار المعارف، د ت ، د س نة الطبع، ص 21.

يجب التأكيد على ان وقوع بعض الصوفية في بعض الشطحات الناتجة عن غموض اللغة الصوفي و استعاضة رموزهم وإشاراتهم واختلافها من شيخ إلى آخر، لا يلزم عنه القول بابتعاد التصوف الإسلامي عن الضابط الشرعي و وقوعه في الشرك والخرافة و نبذ العقل والعلم وتعطيل الأخذ بالأسباب.

فقد كان شيوخ التصوف حريصين على إبقاء طريق الارتقاء الروحي عند السالك على نهج الكتاب والسنة/ وهو ما نلمسه عند قول الجنيد (ت 298ه) : إن النكتة لتقع في قلبي من جهة الكشف فلا أقبلها إلاّ بشاهدي عدل من الكتاب والسنة، كما يقول الداراني(ت 218): ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها ان تدخل قلبي إلاّ بشاهدين من الكتاب والسنة[1]. هذا المنحى الذي نجده كلك عند الإمام الغزالي الذي بيّن أن القلب لا يخلو عن أن يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة و أن العبد إذا لم يمعن النظر بعين البصيرة التبس عليه الأمر، فلا يفرّق بين لمسة الملك و لمسة الشيطان((وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون)) أعمال ظنوها حسنات وهي سيئات.

وقد قال في هذا المجال البسطامي رغم شطحاته: لو نظرتم إلى رجلا أعطى الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغتروا به حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة.

فكل هذا يؤكد ان التصوف وإن عرف طريقه بعض الانحرافات، لكنه لم يحد عن الضوابط الشرعية، وذلك لحرص شيوخه ان يكون هذا الطريق موافقا للشرع وحدوده ومقاصده ، و استحالة ان يكون بديلا عنها حيث يقول أبو الحسن الشاذلي(ت 656ه): إن عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسّك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك: إنّ الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة إلاّ بعد عرضه على الكتاب والسنة.

من المراجع التي يمكن الرجوع إليها في هذا المحور نذكر:

- اسعد السحمراني، التصوف منشؤه و مصطلحاته.

[1] نقلا عن، أحمد محمود صبحي، التصوف ايجابياته سلبياته، ص 69. أنظر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص 146.

- عزمي طه السيد احمد، التصوف الإسلامي وتاريخه ودوره الحضاري.
- محمد محمود صبحي، التصوف ايجابياته وسلبياته، دار المعارف ، د ت .
- مجدي محمد إبراهيم، التجربة الصوفية بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية في تجربة"العارف" الروحانية، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2003.
- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل لبنان، الطبعة الأولى 1987.
- عزمي طه السيد أحمد، التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى 2004.
- سعيد الشبلي، الإنسان والحرية عند محي الدين بن عربي، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الثاني 2008.
- رينولد ألن نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة ابو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والربية والنشر، القاهرة، 1947.

خلاصة إجمالية:

بعد ان حاولنا التطرق إلى مختلف المحاور المقرّرة في هذا المقياس، يمكن القول أن نشوء الفكر الفلسفي عند المسلمين لم يكن مرتبط بشكل أساسي باحتكاكهم بالحضارات السابقة الفارسية واليونانية بالخصوص. فقد كان النشاط العقلي حاضرا بقوة منذ نشوء اللبنة الأولى للأمة المسلمة، وهو أمر راجع للموقف الذي يحمله الإسلام من العقل ومن وجوب الاستعانة به لغرض فهم هذا الوجود والتأسيس لرؤية واضحة للعالم. وقد كان هذا النشاط يتماشى ومختلف الانشغالات الاجتماعية والمعرفية التي كانت تطبع الوضع، وهو الأمر الذي يؤكد واقعية النشاط العقلي عند المسلمين، وهو وإن كان يشتغل بما هو مرتبط اشد الارتباط بالشرع، فقد كان يتميز بروح التحليل والبرهان والنقد وروح الاختلاف والاجتهاد، وهو ما ساعد على تعدّد المدارس الفقهية وبروز علوم نقدية –علم أصول الفقه- تقوم على نقد وضبط مختلف القواعد والمبادئ التي يقوم عليه علم الفقه. هذه الروح النقدية التي ساهمت فيتطور

النشاط العقلي و امتلاكه مختلف الاستعدادات العلمية والفكرية والمعرفية لاستقبال كل ما هو جديد، من علوم وفلسفة، بحيث تعدّدت المواقف حول هذه الأخيرة، لكن دون ان يكون ذلك مانعا نهائيا في نشوء الفلسفة الإسلامية، التي تتميز بقضاياها ذات البعد الإنساني والديني في آن واحد، حيث ارتبطت قضاياه، بما كان يجول في خلد المسلم من تساؤلات فرضت وجودها بسبب الانفتاح الثقافي والاحتكاك بمختلف الأفكار والمذاهب الفكرية والدينية، مثل مسألة قدم العالم و وصدور الكثرة من الواحد، والسببية، وغيره من القضايا التي واه كانت مرتبط بالإلهيات فهي في جوهرها قضايا فلسفية من الدرجة الأولى، ومنه يصبح النظر فيها، ضرورة فكرية وحضارية، لا تشترط اجترار وتقليد الرؤى الفلسفية اليونانية.

ولكن حضور النشاط العقلي، في علوم الشرع، وكذلك في الفلسفة، لم يمنع من وجود توجه روحي جمع بين الروح والعقل وهو التصوف، الذي أراد من خلاله المتصوفة التأسيس لمدرسة تربوية وفكرية، يكون هدفها الأساس هو السمو بالإنسان إلى مرتبة الكمال، ولكن سمو الغاية لم يمنع من وقوع بعض المتصوفة في موضع الشبهة، لدرجة التشكيك فيصدق عقيدتهم، وانتمائهم العقدي السليم، بحيث تعرضوا للتكفير والقتل، وهو أمر يرجع إلى غرابة رموزهم و ألفاظهم التي لم يكن فهمها متاحا للناس. وقد عرف التصوف الإسلامي حركات تصحيحية حاول أصحابها إعادة التصوف إلى مقصده الأول وهو تربية وتزكية النفس وبلوغ الكمال البشري.

ومنه يمكن القول ان الفلسفة الإسلامية إنتاج فلسفي وليد جهد واجتهاد عقلي واستشكال فلسفي حاول رواده استغراق الواقع الحضاري قدر الإمكان، هذا السياق الذي لا يمكن إلا من خلاله فهم الفلسفة الاسلامية.

ثبت المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1) ابو يوسف يعقوب الكندي، كتاب الفلسفة الأولى-رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق وتقديم محمد الهادي ابو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية،د س.
2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية،ن كتاب إلى المعتصم بالله، تحقيق محمد الهادي ابو ريده، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة د س.
3) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تقديم :علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1 ،1995
4) ابن سينا، كتاب الشفاء، الجزء الأول.
5) ابن سينا، كتاب النجاة، القسم الثاني، المقالة السادسة .
6) الغزالي، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا،دار المعارف بمصر، ط 4، د س .
7) الغزالي ، كتاب معارج النفس في مدارج معرفة النفس، منشورات دار الآفاق ،بيروت، الطبعة الثانية ، 1975.
8) الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، دار الأندلس، ط1967.7.
9) ابن رشد، فصل القال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال.
10) ابن رشد، تهافت التهافت بيروت 1930.
11) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تح احمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، ط 1 1950.
12) ابن خلدون، المقدمة.
13) أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي ألشاطبيّ،الموافقات، تح تق بكر بن عبد الله ابو زيد، المجلد 2،دار ابن عفان-السعودية-ط1418،1ه/1998م .
14) أبي بكر بن العربي المعافري، كتابُ القبس في شرح موطأ مالك بن انس:مجلد 2، د ت محمد عبد الله ولد كريم، دار العربي الإسلامي،-بيروت-ط1992،1 .
15) ابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجويني للنشر والتوزيع، المملكة العربية الصعودية، الطبعة الأولى،1423ه، تحقيق ابي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان المجلد الأول، د س.
16) أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع،د ت
17) - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى علم التصوف، القاهرة، دار الثقافة، ط.1979 3.
18) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت لبنان، دار الشعب، د ت.
19) ابو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،.،بيروت، د منشورات دار متبة الحياة، صححه و ضبطه و شرح غريبه، احمد أمين و احمد الزين، ج 3.

20) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، ج2.
21) احمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1985.
22) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 1 .،1975 .
23) عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت 1366÷/ 1947م.
24) علي أبو ملحم، الفلسفة العربية، مشكلات وحلولـ بيروت، مؤسسة عز الدين، ط 1ن 1994.
25) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروتن دار الجيل،ظ 1993،3، ج2.
26) خليل احمد خليل، جدلية القرآن، دار الطباعة والنشر بيروت،ط 1،1977 .
27) رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن رشد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ((بيروت ، لبنان)). الطبعة الأولى، 2010.
28) شريف هزاع شريف، نقد / تصوف النص-الخطاب- التفكيك، دار الانتشار العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2008.
29) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية،مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة.1427ه/ 2006م.
30) عبد الحميد خطّاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزائر، مطبعة النخلة،1991.
31) عبد الشمالي، دارسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثار رجالها،دار صادر –بيروت- الطبعة الخامسة،1399ه/1979م.
32) عبده الحلو، الكافي في الفلسفة العربية، بيروت، دارالفكر اللبناني، ط 1 1995.
33) عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة،تونس، دار المعارف، د. ت.
34) عبد الحلو الوافي، في تاريخ الفكر العربي، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1995.
35) [1] علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ح1،الطبعة التاسعة، د س .[1]
36) علي جمعة محمد،من كتاب علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -القاهرة الطبعة الأولى- 1417ه/1996

37) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
38) [1]كروث ايرناندیث،تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة عبد العال صالح المركز القومي للترجمة،،القاهرة،الطبعة الثانية،2016،المجلد الأوّل .
39) - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق بيروت، طبعة ثانية،2000.
40) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
41) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الحدة العربية، ط 8، 2008
42) مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي -تاريخه وتطوره،دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت-الطبعة الأولى1430ه/2000م.
43) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية،1944مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة، د س .
44) محي الدين ابن عربي، الإنسان الكامل.
45) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الرابعة 1969.
46) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط،، دار المعارف بمصر، ط2 1968.
47) إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، باكستان، إدارة ترجمان السنة، ط 1 .، 1986 .
48) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، قطر، المركز العربي للأبحاث، ط 2 .،2015 .
49) محمد محمود صبحي، التصوف ايجابياته وسلبياته، دار المعارف، دط ، د س الطبع.
50) لطف الله بن عبد العظيم، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الرياض، دار الفضيلة، ط1،2009 .
51) يوحنا قمير، ابن رشد والغزالي التهافتان، دار المشرق بيروت، 1983، ص44.