This item is provided to support UOB courses.

Its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission.

However, users may print, download, or email it for individual use for learning and research purposes only.

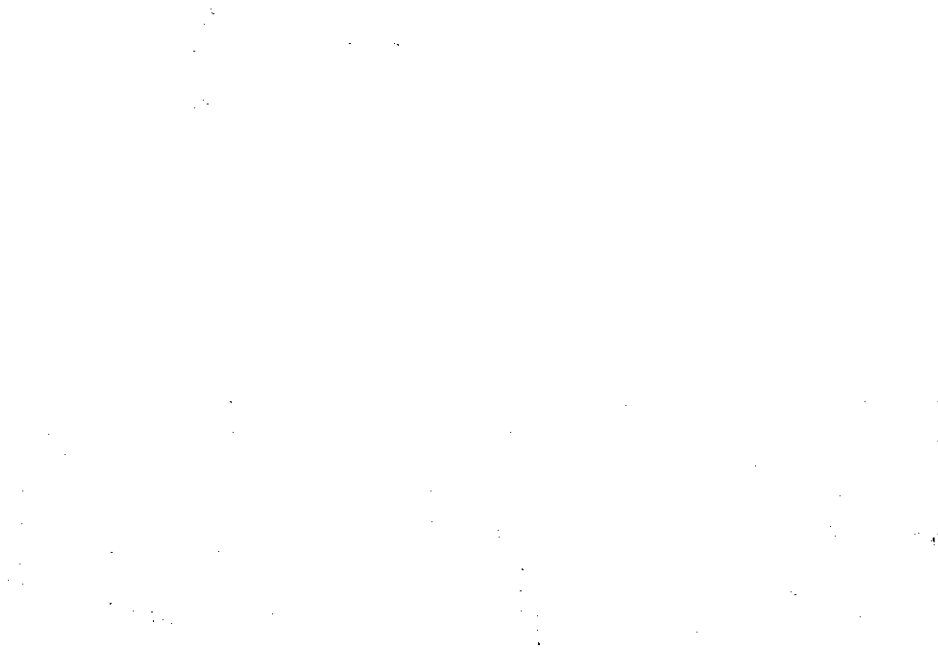
هذه الوثيقة متوفرة لمساندة مقررات الجامعة.

ويمنع منعا باتاَ نسخها في نسخ متعددة أو إرسالها بالبريد الالكتروني الى قائمة تعميم بدون الحصول على إذن مسبق من صاحب الحق القانوني للملكية الفكرية لكن يمكن للمستفيد أن يطبع أو يحفظ نسخة منها لاستخدام الشخصي لأغراض التعلم والبحث العلمي فقط.

مقرر
تاريخ الفكر الإسلامي

ISLAM 305

د. رقية العلواني



Islm 305
د/رتبة العلواني

مدخل: في مفهوم الفكر الإسلامي

مكانة العقل في الإسلام:

بعد أن نفخ الله عز وجل من روحه في قبضة الطين، وأكمل خلق آدم في أحسن تقويم، أمر الله ملائكته بالسجود لهذا المخلوق، فسجدوا .. وفي هذا الجو المهيب من التكريم الرباني، بدأ عهد الإنسان في هذه الحياة، ومن رحمة الله عزوجل، أنه لم يُسلّم هذا المخلوق لمصيره الذي بدأ للتو، من غير زاد كاف من المعرفة، التي تعينه على التعايش مع العالم الذي وجد فيه، والذي كان مجهولا تماما بالنسبة له.. فعلمه الأسماء (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم)([1]).

فماذا تعني تلك الأسماء التي تعلمها آدم عن ربه؟

إنها كما يتفق معظم المفسرين- تعني نوعا من العلم الكلي بطبيعة العالم، الذي سيحيا فيه آدم وذريته من بعده ([2]). أو هي فكرة مجملة عن العالم لكي يمكن آدم وذريته من فهم هذا العالم، والتعامل معه، تعاملا إيجابيا فعالا.

ويتبين لنا من هذه الإشارة القرآنية في قصة خلق آدم، واستخلافه وظيفة العقل والأفكار في التميز على الملائكة، وأهمية الأفكار في بناء الحضارة الإنسانية.

وقد أثبتت وقائع التاريخ أن أية أمة من الأمم لا بد أن تنطلق في دربها الحضاري من مجموعة من الأفكار التي على أساسها تشيد صرح حضارتها.

ويقدم لنا الواقع شواهد عديدة، على أن سلوك الأفراد في مجمّع من المجمعات ما هو إلا الترجمة العملية لما يؤمنون به من أفكار، ولهذا السبب نجد المجتمعات تسمو أو تنحط أو تبيد، تبعا لطبيعة الأفكار التي يعتنقها أبناؤها([3]).

ولذلك استخلف الله عز وجل الإنسان في الأرض وكرمه عى سائر المخلوقات (بالعقل) الذي يمكنه من أداء رسالته. كما أمده بالهداية الربانية المتمثلة في الوحي الذي نزل على الأنبياء من لدن آدم لى خاتم الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

قال تعالى : ﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[4].

إذن لقد زود الله الإنسان في هذه الأرض بنور العقل وشمس الهداية، ومن ثمة كانت دعوة القرآن الكريم للعقل في ارتياد آفاق الكون، واكتشاف نواميسه، لتتواءم حياة الإنسان مع مسيرة الكون، ولقد حدد الله -جلت حكمته- للعقل مجال فاعليته، كما حدد الآفاق التي ينبغي للعقل أن يفعل فيها طاقته. ولقد وردت مادة (عقل) وتصاريفها في تسع وأربعين آية من الكتاب الكريم. وجاء ذكر العقل في ست عشرة آية أخرى بمادة (اللب)، كما ورد ذكر العقل في القرآن العظيم في مادة (الفؤاد) ست عشرة مرة منها سبع مرات اقترن فيها السمع والبصر بالفؤاد، ووردت مادة (فكر) في كتاب الله ثماني عشرة مرة. ولقد تعرضت السنة كثيرا لبيان فضل العقل وشرفه وأهميته، وبيان أهم خصائص العقلاء وصفاتهم ولقد اتفقت على أن أهم مقاصد الشرع هو حفظ الضروريات الخمسة التي تشمل: الدين والنفس والعرض والمال، فضلا عن العقل الذي يعتبر أشدها ضرورة وأهمية وجلها متوقف عليه[5].

أما من حيث الترتيب فالمنهج الإسلامي يضع الوحي في مقدمة مصادر المعرفة، كما يحدد للعقل مجال وآفاق تحركه حتى لا يبدد طاقته في عالم الغيب. وكل معرفة في الإسلام لابد من التدليل عليها، والدلالة تكون من تتبع الآثار، وأي حكم من الأحكام ينبغي أن يستدل عليه فقط بدليله. إن الجفاف الروحي الذي يشكو منه الغرب الآن قد وصل إليه بإهماله معطيات الوحي، واستخدام العقل وحده، بينما نجد المسلمين قد اعتراهم التخلف حين أهملوا دور العقل واعتبروا الكون وارتياد آفاقه للعبرة والاتعاظ، وليس لاكتشاف النواميس وتسخيرها لخدمة البشرية[6].

2- معنى الفكر وحقيقته:

أ-المعنى اللغوي: جاء في مختار الصحاح للإمام محمد بن أبي بكر الرازي في مادة (ف ك ر) – (التفكر) التأمل، والإسم (الفكر) و(الفِكرة) والمصدر (الفَكرُ) بالفتح و(أفْكر) في الشيء و(فكّر) فيه بالتشديد و(تفكّر) فيه بمعنىً. ورجل (فِكّير) على وزن سِكّيت كثير التفكر[7].

ويقول بعضهم الفكر مقلوب على (الفَرك)، لكن الفرك هو للأمور الحسية كما تفرك القمح أو الذرة ونحوها، والفكر هو للأمور المعنوية، والذي يهمنا أن جذر كلمة فكر ومعناه هو موجود في اللغة العربية.

- **الاستعمال القرآني لمادة (ف ك ر):** لم ترد في كتاب الله مادة (ف ك ر) بصيغة الإسم، أي لا نجد مثلا في القرآن الكريم فكر كاسم أو مصدر ولا نجدها معرفة

بلام ولا نكرة، فقد وردت في القرآن الكريم بصيغة الماضي -فعل ماض- وبصيغة المضارع "إنه فكر وقدر"، "ولعلهم يتفكرون"، "أفلا تتفكرون" في صيغة الغائب وفي صيغة المخاطب.

والفعل في لغتنا العربية تعريفه بأنه ما دل على حدث وذات، يعني حينما نقول (ضرب) فضرب تدل على الدث نفسه وهو الضرب، وتدل على أن هناك إنسانا ضاربا، فحينما نقول فكر أو يفكّر أو تفكر في كلمة تدل على حدث هو الفكر، وتدل على الذات الفاعلة لهذا الحدث التي نسميها بالمفكر. فحينما تستخدم في القرآن الكريم بهذه الطريقة فكأن الله سبحانه وتعالى يريد أن ينبهنا إلى أن هذا العمل الذهني الذي يسمى بالفكر إنا هو عمل مرتبط بذات، فلا يمكن أن يتجرد الفكر عن المفكر. فكلما وجد فِكرٌ وُجد مفكر، وأن الفكر لا ينبغي أن يكون شيئا فيما لا طائل تحته وفيما لا عمل أو حركة في هذا الكون تبنى عليه.

إن هذا الذي نسميه بالفكر هو خاصة من خواص الإنسان، لا يشترك معه فيه أي مخلوق آخر، ولا يطلق الفكر إلا على العمليات الذهنية التي يقوم بها الإنسان، أما الحيوانات فحتى العمليات التي تشبه عملية الفكر لدى الإنسان لا تسمى بفكر، وإنما تسمى بالتوجيه الغريزي. حتى المناطقة -علماء المنطق- الأقدمون يفسرون الإنسان فيعرفونه بأنه حيوان ناطق، أي مفكر. أما بقية الحيوانات فلها التوجيه الغريزي ونحوه، وهو الذي يقابل الفكر والذهن والقوى العاقلة عندها([8])

ج- **المعنى الاصطلاحي للفكر**: لقد اهتم علماؤنا بتفسير الفكر وتعريفه وبيان حقيقته ومعناه أيام ازدهار الفكر الإسلامي وبداية تدوين العلوم الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين. فقد تناوله علماء التصوف بالبيان والتحديد كما عرفه علماء اللغة وعلماء الكلام والفلاسفة والأصوليين. فعند كل هؤلاء وفي موسوعات هذه العلوم نجد كلاما كثيرا عن الفكر ومرادفاته وشروطه وتنوعه، ويخرج الدكتور طه جابر بتعريف اصطلاحي للفكر من تلك المصادر جميعها بقوله: "بأن الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء." ([9])

ويوضح معنى هذا التعريف الاصطلاحي بتعريف اصطلاحي آخر للإمام أبي حامد الغزالي حيث قال:

" اعلم أن الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليُستَخرَج منهما معرفة ثالثة"

كأنه يريد أن يقول إنه تهيئة مقدمتين ليصل من المقدمتين إلى النتيجة. كأن أقول "وأقيموا الصلاة"، إذا أردت أن أحولها إلى قضية فكرية. أقول: أقيموا الصلاة أمر وهذه مقدمة، فعل

"أقيموا" في اللغة فعل أمر، وكل أمر من الخالق سبحانه وتعالى لعباده، فهو واجب، المقدمة الأولى دليلها لغوي وهو فعل الأمر، المقدمة الثانية دليلها أصولي والأمر واجب التنفيذ، فالصلاة واجبة: هذا الشيء الثالث، حينما لا يعرف الإنسان مثلا حكم الصلاة أهي واجب أو سنة. أقول: صلاة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل ما فعله وتركه فإنما هو من قبيل السنة لا الفرض، فصلاة الضحى سنة، توصلت إذن إلى القضية الثالثة. فدائما تُحضر مقدمتين أو أكثر في بعض المعارف لتتوصل من المقدمات المعلومات لديك إلى ما يسمى بالنتيجة أو المقدمة الثالثة. "هذا العمل هو الفكر" ([10]).

3- معنى الفكر الإسلامي:

يقول الدكتور محسن عبد الحميد: "مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى اليوم في المعرف الكونية المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكا" ([11]).

وإلى نفس التعريف تقريبا يذهب الدكتور محمد البهي بقوله: "الفكر الإسلامي هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن، والسنة الصحيحة".

أ- إما تفقها واستنباطا لأحكام دينية في العبادات أو المعاملات.

ب- أو توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب وأفكار أجنبية دخلت الجماعة الإسلامية من جانب آخر.

جـ- أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردًّا لعقائد أخرى مناوئة لها.

غير أن التعريف الأول أدق وأشمل إذ يضم سائر المعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية شريطة أن يستند إلى إطار مرجعي محدد هو الوحي الإلهي. في حين اقتصر تعريف محمد البهي على بعض العلوم الإسلامية كالفقه والعقيدة والفلسفة فحسب.

وكل فكر إنساني لم ينطلق من الأرضية الإسلامية في مفاهيمه وتصوراته لحقائق الأمور لا يستحق صفة الإسلامي، بل ويحمل بالضرورة سمات مفاهيمه المذهبية أو الدينية غير إسلامية ومن الواجب رده إليها بطريقة أو بأخرى.

فمثلا يحدث أن تجد مذاهب غير إسلامية أو نظريات إنسانية تتفق في بعض جزئياتها مع الإسلام في قضية من القضايا كضرورة إعطاء الإنسان حقوقه كاملة غير منقوصة واعتبار

كرامة الإنسان من الأمور الحساسة والهامة التي ينبغي أن تصان. فإذا وجدنا اليوم هذه المفاهيم من لوازم الاتجاه الليبرالي الديموقراطي وأصوله، ونظرنا إلى ذات القضايا في الإسلام فنجد الإنسان مفضلا ومكرما وخليفة لله في أرضه فنحكم بدون تروٍّ على أن مجرد الالتقاء في هذه الفرعيات بين الإسلام وغيره من المناهج البشرية يكسب هذه الأخيرة صفة الإسلام. إن حدث هذا فهو خطأ كبير، إذ العبرة بالأصول والكليات لا بالفروع والجزئيات.

3- بين الفكر الإسلامي والوحي:

والفكر الإسلامي ليس هو الإسلام نفسه، من حيث هو وحي إلهي ثابت في مصدرية المعصومين، ولذلك فإن الفكر ليس له عصمة الإسلام نفسه، ويجب ألا يخلط به، لأن خلطه به يؤدي إلى إقحام الفكر البشري في الوحي الإلهي، وقد جر ذلك كثيرا من الالتباسات التي أدّت إلى نتائج في غاية الخطورة خلال التاريخ، حيث أضيفت أفكار بشرية عرضت حول الإسلام إلى الإسلام نفسه، وانتهت إلى إعاقة المسلمين والحضارة الإسلامية، ذلك لأن من أخطر الأمور أن تتحول أفكار بشرية في نواحي الحياة إلى دين مقدس، يحاسب الناس عليه، فالنتيجة الطبيعية لذلك إدخال فساد كبير على مبادئ الدين الحق وتشويهه وتحريفه عن الغاية التي جاء من أجل تحقيقها في المجتمع الإنساني، والنتيجة الأخرى تقييد الفكر عن الحركة والاجتهاد أمام تلك القضايا بدعوى أنها مبادئ معصومة لا يجوز الاجتهاد فيها.

ومن الموئسف أن كثيرا من الباحثين في الفكر الإسلامي القديم والحديث وقعوا في هذا الخطأ، إذ أنهم عندما يتحدثون عن الفكر الإسلامي يخلطوا به مبادئ الإسلام، القرآن الكريم والسنة الشريفة، دون أن يضعوا خطا فاصلا بين الأصول الإسلامية والفكر المنتج أو التفاسير التي تدور حولها. "والحال أن الوحي من حيث هو علم الله الكامل لا يمثل ذلك الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل، بل هو يمثل الحقيقة الأزلية التي لا ترتبط بالزمن لا تخضع له، فهو ليس تاريخا للبشرية أو حركة حضارية تختص بمرحلة من مراحل تطور تاريخ أمة من الأمم... وإنما هو شريعة خالدة إلى يوم الدين، إذ لا نبي بعد رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم"([12]).

نعم إن الفكر الإسلامي الذي نقصد إلى جانب الوحي، لا بد له أن ينطلق من ضوابط الإسلام، ولكنه بالرغم من ذلك فإنه عبارة عن مواقف اجتهادية لعلماء الإسلام ومفكريه، لا بد أن يدرك كل قارئ لذلك الفكر ذلك الفصل الحاسم بينه وبين أسسه وضوابطه وقواعده، وهي الوحي الإلهي الممثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ثم على المسلم أن يعرف أن الدين الإسلامي، ليس فكرا ولا تصورا أو فلسفة، لأن مصطلحات الفكر والتصور والفلسفة إنما هي إفرازات العقل الإنساني في تاريخه الطويل سواء تم ذلك الإفراز في المجتمع الإسلامي أم في المجتمعات الأخرى، غير أن الفكر المفرز

إذا اهتدى بهداية الإسلام في إطار ضوابط فهمه وقواعده، فإن إمكانية الخطأ فيه تقل كثيرا عن إمكانية الخطأ في الفكر التائه الذي لا يضبطه ضابط يستند إلى عصمة الوحي الإلهي وأصوله العامة لسببين:

*الأول: إن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام العقل في المجالات التي ليس له أن يلجها، لكون ذلك العقل وجد أصلا لكي يكون عقلا عمليا يتحرك في إطار عالم المادة، فيحاول الكشف عن قوانينه وأسراره. ولذلك نجد العقل الإنساني عبر التاريخ، كلما حمل نفسه من تفصيلات قضايا الغيب (ما وراء المادة) أكثر مما يتحمل؛ ضلّ وتاه وكثر اضطرابه ولم يصل قط إلى اليقين.

والدليل القاطع على ذلك آراء الفلاسفة والمفكرين في تلط التفصيلات الغيبية منذ أقدم العصور إلى اليوم، فهي عبارة عن مجموعة من الأفكار المضطربة المتصارعة والمتناقضة في كثير من الأحيان والتي تحمل قصور ذلك العقل المحدود في المجال المذكور.

ومن جهة أخرى: كلما عرف العقل الإنساني قدره ومجاله واشتغل في إطار كشف أسرار عالم المادة، أنتج بل أبدع في هذا الإنتاج. والدليل القاطع على ذلك ثمرات الحضارة المعاصرة في جانبها المادي والتنظيمي التي حقق بها الإنسان جزءا من خلافته على الأرض.

وكلما ادعى العقل المعرفة المطلقة في حل أسرار العالم الأول –عالم الغيب- ضل وانتهى إلى الإلحاد أو التيه والانحراف، وارتمى في أحضان التفسير المادي وأنتج حضارة غير متوازنة، بعيدة عن تمثيل الفطرة الكونية والإنسانية، بعدا كبيرا.

*الثاني: أن الهوى المعبر عن حركة الانفعالات الغريزية لدى الإنسان يعيق العقل عن حركته السليمة، ويحجبه عن الإدراك الحقيقي للأشياء، بل يعطله أحيانا تعطيلا كاملا فيستعين الإنسان به، ويعتمد عليه، فلا يضع الأمور في أماكنها الصحيحة فينتهي إلى إلحاق الضرر بنفسه وبغيره.

ومن هنا فإن حركة الفكر الإنساني تحتاج إلى محور ثابت من حقائق الأنفس والآفاق والقيم المنبثقة منها. وهذا المحور الثابت لن نجده إلا في الوحي الإلهي الصادق المتمثل في صورته غير المحرفة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

من خلال هذه المقدمات الطويلة نسبيا، نصل إلى نتيجة لا تحتاج إلى مزيد من الأدلة، وهو أن الفطرة الإنسانية تثبت أصالة العقل في الإنسان وأداته في التفكير؛ وما نتج عنها من علوم وتراث فكري في جميع مجالات الحياة، وإلى نفس النتيجة يوصلنا القرآن الكريم وصحيح

السنة من أن العقل الإنساني حقيقة موجودة، وأن لها وظيفة هي التفكر والتأمل والتدبر والفقه في سنن الله الكونية والتشريعية للتحقق بالدين الكامل في الحياة الدنيا، وتحقيق مراد الخالق عز وجل من خلق الإنسان، وهو الخلافة في الأرض وإعمار الحياة في ظل الوحي الرباني وحركة العقل الإنساني المنضبطة بأصول النظر وقواعد الفكر السليمة. تلك هي حجية الفكر وأصالته في تاريخ الفكر الإسلامي ونظر الشرع.

مصادر الفكر الإسلامي وأصالته:

I- مصادر الفكر الإسلامي:

1-المصدر الأول: القرآن والسنة:

لا شك أن المصدرين الأساسيين للفكر الإسلامي هما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وما وصف الفكر الإسلامي بأنه إسلامي إلا لأنه انطلاق من هذين المصدرين الإلهيين.

ولو تأملنا القرآن الكريم لوجدناه يفتح المجال الواسع لحركة العقل الإنساني، ويظهر لنا هذا واضحا عندما نجد أنه لا يقدّم نصوصا قاطعة في كثير من المسائل، بل تأتي تلك النصوص مرنة أو عامة أو ذات مقاصد كليّة.

وهذا الواقع القرآني وبجانبه السنة النبوية الشريفة، دفع علماء الإسلام إلى إعمال أفكارهم في مجالين:

-أولهما: في مجال الاجتهاد في تفسير القضايا التي لم تقرر بنصوص قاطعة، لا في الكتاب ولا في السنة.

-ثانيهما: في مجال الاجتهاد في القضايا والمسائل التي لم يتطرق إليها الوحي البتة.

إن البحث المنصف إذا تحرى عن حقائق الحياة الإسلامية خلال التاريخ الطويل، يرى أن مظاهر الفكر الإسلامي المتنوعة كلها انطلقت من الإسلام وجالت في دائرته واصطبغت بصبغته، وأن القضايا الكلية والجزئية التي أثيرت في التاريخ الإسلامي كانت بأصالة مصدريه الأساسيين([13]).

إن الفكر الإسلامي على مدار التاريخ قام ببناء القضايا الكونية والاجتماعية التي أثارها هذان المصدران المعصومان على أساس المرتكزات العقلية التفصيلية والاستنباط منها والتوسع فيها وشرح وجوهها المتنوعة وإثبات أن النص القاطع الوارد في كلا المصدرين موافق للعقل الصحيح([14]).

*ففي "مجال العقائد" التي عرضها القرآن والسنة، قام الفكر الإسلامي بمحاولة فك البراهين القرآنية اليقينية، وبنائها على مقدمات عقلية، وقام كذلك باستعمال قوانين المنطق في تفنيد العقائد والمبادئ التي كانت تخالف العقائد الإسلامية. ولم يخف على العقلية الإسلامية الأصيلة، تلكم المحاولات المنحرفة التي حاولت جر الإسلام كي يرافق الفلسفات الأجنبية التي كانت قد غزت المجتمع الإسلامي بعد القرن الثاني الهجري.

*وأما في مجال "التشريع العملي" فقد استطاع الفكر الإسلامي منطلقا من مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية أن واجه أحداث الحياة المتغيرة، فيضع لها من الأنظمة التفصيلية والأحكام الاجتهادية الكثيرة والحلول الناجعة المبدعة التي أقامت الحياة الحضارية الإسلامية في تفاصيلها الدقيقة، فأنتجت بذلك رقيا شاملا في المجتمع الإسلامي أدى إلى رفع مستوى الإنسان المسلم المادي والمعنوي.

على أن انفتاح المجتمع الإسلامي أمام الثقافات الأجنبية دون ضابط، وضغط التيارات المعادية للإسلام قد أخرج الفكر الإسلامي في بعض مظاهره على المبدأ القرآني الذي دعا إلى اشتغال الإنسان المسلم بحياته العملية التي يستطيع أن ينتج فيها مجتمعا حضاريا، والبعد عن محاولة التعرف الدقيق على تفاصيل القضايا الغيبية التي لا تزيده إلا حيرة واضطرابا، وتعيق حركته الإنسانية العملية نحو بناء الحضارة والحياة، عندما يصرف جهده في قضايا لا يبنى عليها عمل ما، مفيد في مسألة التحول الاجتماعي المستمر نحو الأفضل، لا سيما وأن الوحي الإلهي قد كفاه مؤونة البحث فيما لا مجال للعقل فيه، ولا مدرك.

والحق الذي لا ريب فيه أن الصراعات الفلسفية والكلامية في وجوه عدة أخذت مجرى الترف الواضح في الجدل العقلي المتعب المغرق، وكانت من أسباب إضعاف المجتمع الإسلامي وعدم انسجامه الفكري وإسقاط كيانه الحضاري والسياسي أمام التَّتَر الغزاة من الشرق والصليبيين من الغرب.

1-المصدر الثاني:الحضارات الأجنبية:

لم يعاد الإسلام التوسع في المعرفة الإنسانية، بل حث أتباعه على البحث والنظر ومعرفة التاريخ والاعتبار بالأمم والأيام وأخذ الحكمة من أي وعاء خرجت، لأن الحكمة هي ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها.

ومن هذا المبدأ انطلق المسلمون إلى الأخذ بأسباب الحضارة الإنسانية والاستفادة منها في بناء حياتهم وتطوير مجتمعهم. غير أنهم بقدر ما استفادوا من العلوم الرياضية والطبية والحيوية وغيرها من المعارف المفيدة التي نقلوها وطوروها وأنشأوا حضارتهم الزاهرة في

ظلها، تضرروا من الثقافات الأجنبية، لأنها كانت في أصولها وثنية منحرفة غاية الانحراف في نظرتها إلى الوجود والحياة والإنسان.

لقد استطاعت تلك الثقافات المنحرفة غير المكتملة والبدائية في بعض مظاهرها أن تتسرب إلى حياة بيئات إسلامية معينة، فأفسدتها وأفرزت عليها همومها كلها، فشوهت جمال الإسلام وحرفت حقائقه وانتهت إلى تيارات فلسفية أو صوفية أو باطنية نقلت ضلالاتها وانحرافاتها ووثنيتها وإلحادها في صور شتى احتفظت بماهيتها بشدة، تحت غلالة رقيقة من الإسلام، حتى تتخذه ستارا لزحفها المنظم للقضاء عليه عقيدة وشريعة وسلوكا، وطمس معالم حضارته التي كانت الحضارة الوحيدة في التاريخ المدون، قامت على أساس التوحيد الخالص الرباني والإلهي([15]).

ولقد كانت نتائج دخول جوانب من الثقافات اليونانية والأفلوطينية والهندية والفارسية والغنوصيات الشرقية واليهودية والنصرانية خطيرة جدا على الإسلام ومجتمعه، كادت أن تقضي عليه وتشوه معالمه، لولا قوة ذاتية الإسلام بعقائده الفطرية القوية، وحكمة شريعته السمحة، ولولا رد الفعل القوي الحاكم الذي أحدثته تلك الانحرافات في عقلاء الإسلام وعلمائه ومفكريه، حيث قاموا بقوة ويقين ودقة وتخطيط بدراسة تلك الثقافات دراسة واعية اطلعوا من خلالها على ثغراتها ومخالفتها للنقل الصحيح والعقل الصريح، فكتبوا مئات الرسائل والكتب في الكشف عن زيفها وانحرافها وخطورتها وبيان تهافتها، فاستطاعوا أن ينقذوا حقائق الإسلام وأصوله من ذلك الخطر الأكيد.

إن الثروة الفكرية الضخمة التي تركها لنا الفكر الإسلامي في مجال الصراع الفكري، كانت النتيجة العكسية لدخول تلك الثقافات الأجنبية التي أدت دائما إلى إحداث الاتجاهات المنحرفة في المجتمع الإسلامي خلال تاريخه الطويل.

وإذا كنا قد جعلنا الثقافات الأجنبية من مصادر الفكر الإسلامي، فإننا نقصد التأثير عليه من جانب (رد الفعل) الذي أحدثته فيه، لا من جانب (التأثير الإيجابي) أي (الانفعال به)، لأن تلك الثقافات من هذا الجانب لم تؤثر إلا في الفكر غير الإسلامي الذي كان يتمثل في تيارات متنوعة تسير في قوة أو في ضعف بجانب الفكر الإسلامي الأصيل.

ومع ذلك فلا يمكننا أن ندّعي نهائيا انتفاء أي تأثير إيجابي لتلك الثقافات الأجنبية، غير أننا نتحدث هنا عن التيار الهادم الذي كان له الأثر السلبي أو المدمر في حياة المسلمين.

II- أصالة الفكر الإسلامي:

لقد حاولت الدوائر الاستشراقية خلال أكثر من قرن أن تثبت أن الفكر الإسلامي في مظاهره المتنوعة، اقتبس من الثقافات الأجنبية، وألقت في ساحة البحث العلمي قضايا ودعاوى ضخمة في هذا المجال، ولكن محاولتها هذه، لم يحالفها النجاح ولم تستطع إثباتها، لأنها قدمت أبحاثها من خلال ادعاءات خاطئة، وأحقاد موروثة وأباطيل سمتها علما وحيادا وموضوعية، لم تقاوم أصول البحث الجاد والنظر السديد والمناقشة الموضوعية([16]).

لقد سلكت تلك الدوائر في سبيل الوصول إلى أهدافها مسلكين:

*الأول: تشويه معالم الثقافة الإسلامية ذات الأصول السليمة وادعاءاتها أنها قد تأثرت بالثقافة الأجنبية، كادعاء أن المذاهب الكلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي بعد القرن الأول الهجري نقلت عن الثقافات الدخيلة الفكرية منها والدينية، وكادعاء أن الفقه الإسلامي الذي يعد أكبر مظهر لعبقرية الفكر الإسلامي قد تأثر بالقانون الروماني.

*الثاني: محاولة توسيع دائرة الفكر الإسلامي حتى تشمل الفلسفات الغربية، الفلسفية منها والصوفية والإشراقية والباطنية والتيارات المنحرفة ذات الأصول الهندية والمجوسية والثقافات الغنوصية واليهودية والنصرانية ثم حساب ذلك كله على الفكر الإسلامي.

وبما أنه قد ثبت أن تلك الفلسفات الوثنية والانحرافات الصوفية والتأويلات الباطنية كانت الثمرة الطبيعية لغزو الثقافات الأجنبية للمجتمع الإسلامي، إذن فالفكر الإسلامي غدا برمّته في نظر هؤلاء متّهما بأنه لم يصدر عن الإسلام نفسه، بل إن كثيرا من المستشرقين، لاسيما اليهود، مثل "جولد زيهر" حاولوا بأسلوب مكشوف أن يقدموا الإسلام نفسه، وكأنه كان الثمرة الطبيعية للتراث اليهودي، دون أدنى احترام للمنهج العلمي في البحث والنظر والمقارنة([17]).

على أنه لم يمض زمن طويل حتى ظهرت الحقائق الفكرية والتاريخية عن مجمل حركة الفكر الإسلامي، وأثبت الباحثون والمفكرون أمورا في غاية الخطورة فيما يلي:

- إن حركة الجدال العقلي في الإسلام نبع من تطور المجتمع الإسلامي نفسه، في ضوء تعاليم القرآن الكريم ومنهجه في الجدال وعرض الحقائق الكونية والحيوية والإنسانية.([18])
- إن الفقه الإسلامي بني على أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة، وإن حركة الاستنباط كانت نابعة من نمو المجتمع الإسلامي وتطوره في ضوء تلك القواعد والأصول.

- إن حركة الزهد والتصوف الإسلامي كانت ثمرة طبيعية للمبادئ الأخلاقية التي رسمها القرآن الكريم للحياة البشرية، وطبقها الرسول الكريم وصحابته الكرام في حياتهم.
- إن الفلسفة الإسلامية الأصيلة لا بد أن تكتشف في مصادرها الحقيقية النابعة من الأصول الإسلامية وتطور الفكر الإسلامي السليم لا في الثمرة البائرة التي أنتجتها الثقافات الدخيلة.

([1]) سورة البقرة: 29-

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث
أصل المعرفة في القرآن الكريم

(أ) الله سبحانه هو مصدر المعرفة

لابد من الإشارة إلى قضية هامة أثارها القرآن ، وهو بصدد الحديث عن أصل المعرفة ، وهى أن أصل المعارف كلها يعود إلى الله سبحانه ، فهو الذى خلق وعلّم . وأن هذا الإنسان بما أعطيه من المعارف والاستعدادات اللازمة لتحصيلها ، لا يتصرف فى هذا الكون ، شخصية مستقلة بذاتها ، يعبد الحس ويقدسه ، أو يعبد العقل ويقدسه ، كما فى الاتجاهات الفلسفية الشاردة عن هدى الله . وإنما يتصرف من منطلق أنه مخلوق ومدين فى أصل خلقه لله سبحانه ، وعارف مدين فى أصل معرفته لله تعالى . وهنا يثور سؤال : هل الإنسان مدين فى معرفته لله بأن علمه الله تعالى علما أو لقنه قضايا ، أو بديهيات عقلية أم أن تعليمه إياه يعنى خلق العلم الضرورى فيه ، أم أنه منحهُ مايؤهله للمعرفة والوصول إليها عن طريق الحواس والعقل ؟

والاختلاف منبثق من الاختلاف فى فهم الآية الكريمة التى تتحدث عن أصل المعرفة الإنسانية ، تلك المعرفة التى علمها الله سبحانه لأول إنسان خلقه ، وهو آدم عليه الصلاة والسلام . وهل هناك من فرق بين أصل المعرفة لأول عارف لم تكن له تجربة بعد على وجه الأرض ، وبين الإنسان الذى يعيش على وجه الأرض بعد ذلك ، وله تجربته وخبرته ويجد من سبقه من بنى جنسه فيعطيه ماعنده من معلومات سابقة أصبحت بمثابة العلوم الضرورية التى لا يبحث لها عن دليل ؟ هذه المسائل قائمة كلها ، على فهم قوله سبحانه وتعالى : ﴿ **وَعَلَّم آدمَ الأسماءَ كُلَّها ثُمَّ عرَضَهُم على الملائكة فقالَ : أنبِئونى بأسماءِ هؤلاءِ إن كُنتُم صادقين ۞ قالوا : سُبحانكَ لا علمَ لنا إلا ماعَلَّمتنا إنَّكَ أنتَ العَلِيمُ الحَكِيم ۞ قال يا آدمُ أنبِئهُم بأسمائِهم ، فلما أنبأهم بأسمائِهم قالَ ألَمْ أقُل لكمُ إنى أعلمُ غَيْبَ السَمواتِ والأرضِ وأعلمُ مائبدونَ وما**

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نشوئه ، فحينما نلاحظ المجهودات التى ينفقها أحد الأطفال ليعيد مايسمعه ممايقال للمدركين ، فإننا نلحظ أكثر من علامة دالة على أسباب التغيرات التى يتعرض لها الكلام . ولكن الطفل لا يؤدى إلا ماقيل أمامه ، فهو يشتغل بالعناصر التى يمده بها من حوله ، ومنها يركب كلماته وجمله ، إنه يقوم بعمل المحاكاة لا الخلق »(٤٤) .

ثم إن هذا الطفل ، إنما يأخذ لغته تلقينا من بيئته وتعليا .

والتحقيـــق :

'' إن قوله سبحانه : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة** ﴾(٤٥) فيها دلالة واضحة على أن الله سبحانه علّم آدم اللغة الدالة على حقائق الأشياء أو صورها الذهنية المأخوذة عن وجودها . ذلك أن الاسم من المفهومات التى يتوقف تعقلها على تعقل مسماها ، إذ لا يكون الاسم بلا مسمى ، فكان ذلك مشعرا أو متضمنا للمسمى ، وجاز ذلك فى البلاغة من باب إيجاز الحذف .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون مجرد اللغة أو الألفاظ وإنما يشمل المعانى الأولية أو السابقة للمعرفة أيضا .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون علما ضروريا ، وأعم من أن يكون بطريق التلقين فحسب أو بطريق التعليم بخلق القوة الناطقة فيه التى تضع الاسم بإزاء المسمى فحسب ، أو بطريق النظر والاستدلال فحسب ، أو بطريق المواضعة والاصطلاح فحسب ، قال ابن عاشور : « ليس فى آية (وعلم آدم الأسماء) دليل على أن اللغات توقيفية ولا عدمه . أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم عليه السلام ، لأن طريق التعليم فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) مجملة محتملة لكيفيات : إما التلقين بصوت مسموع ، وإما بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم ، وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادرا على وضع اللغة والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله سبحانه ، وذلك تعليم منه ، سواء لقن آدم لغة واحدة أو

---

(٤٤) ج . فندريس : اللغة : تعريب الدواخلى والقصاص ، الانجلو القاهرة ١٩٥٠م : ص ٣٠ .

(٤٥) البقرة : ٣١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جميع لغات البشر وأسماء كل شيء ، أو ألهم ذلك أو خلق له القوة الناطقة . والمسألة مفروضة فى علم الله »(٤٦) .

ذلك أن الله سبحانه إنما يؤهل آدم للتعامل مع المخلوقات على وجه الأرض ، وللقيام بدور الخلافة فيها ، ومن ثم فهى أول بداية للإنسان على الأرض ، كما أنه لابد ، وأن يكون لهذه البداية تلقين لمعارف لا بد منها حتى لا يترك آدم يجرب ويكتسب الخبرة التى قد يطول زمنها . **ولذا فإننا نميل للجمع بين هذه الآراء بعيدا عن مزالقها** ، فنقول :

« ان الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها ، أى علمه اللغة وما وضعت بإزائه من معان ، فاللغة فى أصلها تعليم والمعرفة فى أصلها تلقين ، ويكفى هذا المعنى للتوقيف . وكون أبى هاشم يعتبرها اصطلاحية على رأيه قبل التعليم ، فنحن لا شأن لنا باللغة والفكر قبل خلق آدم عليه السلام ، لأننا نتحدث عن المعرفة الإنسانية فى منبعها البعيد الذى يبدأ من خلق آدم وتعلمه . والمعانى ثابته ولكن لا مانع بعد ذلك من أن يصبح اشتقاق واصطلاح فى اللغة لتدل على تلك المعانى الثابتة التى كانت الأسماء مسميات لها . ومن هنا نرى سر اختلاف اللغات واللهجات مع عدم الاختلاف فى المعانى نفسها . ولعل فى رسالات الأنبياء المتواصلة ماكان يوحد بين اللغة وبين ماتدل عليه من معان سابقة ، فينزل الله سبحانه كتبا بلغات مختلفة تعبيرا عن المعانى النفسية الثابتة التى لا تخضع لتغير اللغة أو الألفاظ . ولهذا فإن الله سبحانه لما اقتضت حكمته أن يجعل الاسلام دينا عاما شاملا خالدا ، أوقف اللغة العربية بألفاظها على تلك المعانى النفسية الثابتة متمثلة جميعها فى القرآن الكريم ، واقتضت حكمته أن تثبت اللغة فى دلالتها على المعانى ، وتكفل سبحانه بحفظ الذكر الذى هو القرآن ألفاظا ومعان ، كما قال سبحانه : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾(٤٧) وبذا فإننا حينما نقول إن منبع اللغة التعليم ، إنما نرد على من ادعى انفصال المعرفة البشرية عن الله سبحانه ، وجعلها من وضع البشر وباصطلاحهم وتواطئهم ، ومن ثم تتغير المعانى والألفاظ فلا استقرار ولا ثبات للمعرفة ـ على رأيهم ـ .

---

(٤٦) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : ١ / ٣٨٩ .

(٤٧) الحجر : ٩

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

** وبعد أن أثبتنا أن أصل اللغة والمعرفة التعليم لاضير من أن نقول : إنه لا مانع من أن يراد بالتعليم كلا معنيية التلقين وخلق العلم الضرورى والقوة الناطقة ، ولا مانع أيضا من أن تكون بعض هذه المعرفة بما أودع الله فى الأنسان من القدرة والاستعداد الفطرى ، وأن منها مايرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل ، ولكن المعرفة النظرية أو الكسبية لابد أن ترجع إلى المعلومات السابقة . ولا مانع من أن يكون حصل ذلك كله لآدم عليه السلام ثم نالت ذريته من ذلك كله ، ولذا فإن استعمال حرف العطف « ثم » الذى يدل على التراخى والمهلة ربما يفيد أن آدم عليه السلام قد تعلم بهذه الطرق كلها : التلقين والتعليم والحس والبداهة العقلية ، والكسب . ثم لابد أن نشير إلى أن آدم عليه السلام كان نبيا ، فقد لقن علما نبويا عن طريق الوحى ، وهو طريق من طرق المعرفة منفصل وخاص بالأنبياء دون الناس ، فالله سبحانه « علمه بخطاب الوحى مالم يعلمه بمجرد العقل »(٤٨) . وسنفصل هذا فى مكانه ـ المعرفة النبوية ـ إن شاء الله تعالى .

---

(٤٨) ابن ابى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية : ص ٤٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحواس من حيث التكوين يصدرون عن معين واحد(١٤) .

٣ – حاسة اللمس :

وعضوها الجلد أو اللحم الخارجي المحيط بالبدن والأعصاب المنتشرة فيه . أى بعبارة أدق ، كما فى علم النفس الحديث ، هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى البشرة الخارجية للجسم(١٥) .

٤ – حاسة الذوق :

وعضوها اللسان بما ينتشر على سطحه من أعصاب ومازوده الله من أجزاء تختص بأنواع الطعام من حلاوة ومرارة وملوحة وحموضة ، فيميز الأطعمة عن بعضها .

٥ – حاسة الشم :

وعضوها الأنف بما فيه من أعصاب تختص بشم الروائح .
ويقتصر أهل اللغة على هذه الحواس الخمس فى معنى الحواس .

والقرآن الكريم لم يكن فى منهجه أن يقوم بتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة . وإن كان يركز على دور الحواس الظاهرة فى المعرفة ، فإنه يركز أيضا على دور الذات العارفة أو العقل أو الفؤاد مع الحواس الظاهرة . ولم يكن همه أبدا أن يقدم دراسة تشريحية عن الحواس : أقسامها ومراكزها فى الدماغ وطريقة عملها من حيث انتقال صورة المحسوسات إلى الحواس ومن ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلى مراكز الإحساس فى الدماغ كما إنه لا يعارض أبدا أية دراسة نفسية وعضوية وتشريحية ، بل أنه يجعل النظر فى النفس عموما من الأدلة على وجوده ووحدانيته وقدرته سبحانه اذ يقول : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾(١٦) ويقول سبحانه : ﴿ **وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾(١٧) .

---

(١٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) ط . الهيئة : ص ٧٧ ومابعدها . الغزالى : معارج القدس : ص ٤٩ – ٥٠ ، الايجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص ٤٢٦ ومابعدها ، البغدادى : أصول الدين : ص ٩ .

(١٥) المراجع السابقة . وانظر : د . نجاتى : الادراك الحسى : ص ٨٦ .

(١٦) فصلت : ٥٣ .

(١٧) الذاريات : ٢١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد أبرز القرآن منهجه فى ذكر الحواس على أساس قيمتها المعرفية والإدراكية إذ إنه أظهر **عملها** ولم يتحدث عن تكوينها من ناحية . ثم إنه تحدث عما يهم المعرفة من الحواس ، وبين أن **أهم حاستين للمعرفة هما السمع والبصر** ، وأكد دورهما فى عملية المعرفة من ناحية أخرى ، كما أكد عملها المعرفى مع العقل من ناحية ثالثة ، وأكد عملهما بالازدواج مع الناحية الذاتية أو النفسية من ناحية رابعة ، وذلك لكى تكون الحواس منصبغة بصبغة الإنسان المخلوق من مادة وروح ، والمشمول بخلق الله وعنايته والمدين له فى قدرته على المعرفة وتحصيلها .

وقد ذكر السمع بلفظ السمع ومشتقاته فى القرآن فى مائة وتسعة وثلاثين موضوعاً . كما ذكر ماله علاقة بهذه الحاسة فى مائة وسبعين موضعا .

وذكر حاسة البصر وآلتها ومايتعلق بها فى مائتين وأربعة وستين موضعا كذلك .

كما جمع بين السمع والبصر فى مواضع كثيرة منها :
قوله سبحانه : ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا** ﴾(١٨) وقوله سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(٢٠) .

ففى هذه الآيات جمع بين الحاستين السمع والبصر وأظهرهما ، وفى الآيتين الأخيرتين جمع بين العمل الخارجى للحواس والعمل الداخلى الممثل فى الفؤاد . وهذا مما يتميز به القرآن كذلك .

كما ورد البصر فى القرآن ليدل « على العلم القوى المضاهى لإدراك الرؤية ، فيقال بَصُر بالشيء : علمه عن عَيان فهو بصير به »(٢١) .

أما حاسة اللمس ، فقد جاءت فى القرآن على أنها مقومة للإدراك البصرى ، فهى

---

(١٨) الانسان : ٢ .
(١٩) النحل : ٧٨ .
(٢٠) الاسراء : ٣٦ .
(٢١) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١/١٠٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما ابن سينا ـ ممثلا لفلاسفة المسلمين ـ فنراه ينهج أيضا نفس المنهجين كما عند أرسطو ، إذ إنه فى كتاب الشفاء يبتدئ بحاسة اللمس ثم يتدرج بعدها إلى حاسة الذوق فالشم فالسمع فالبصر(٢٤) . ولا شك أنه يسير فى هذا المنهج على نفس تفكير أرسطو ، أو على منهج يبدأ فيه من البسيط إلى المركب فى تركيب الحواس ووظائفها (٢٥) .

كما نجده يرتبها فى كتاب النجاة وفى رسالة القوى الإنسانية من وجهة النظر الإدراكية ومن المعقد إلى البسيط . أى يرتبها كالآتى : البصر فالسمع فالشم فالذوق فاللمس(٢٦) .

نلاحظ من وجهة أخرى أن كلا من أرسطو وابن سينا يقدم حاسة البصر على حاسة السمع . وقد وهم البغدادى حين نسب إلى الفلاسفة قولهم بتقدم السمع على البصر ، ومن ثم خالفهم ورجح مخالفة المتكلمين لهم بأنه ينبغى تقديم البصر على السمع إذ قال : « واختلفوا فى الفاضل من حاستى السمع والبصر فزعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر ، لأنه يدرك بالسمع من الجهات الست ، وفى الضوء والظلمة ، ولا يدرك بالبصر عندهم إلا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء شعاع . وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع ، لأن السمع لا يدرك به إلا الكلام ، والبصر يدرك به الأجسام والألوان والهيئات كلها »(٢٧) .

أما القرآن الكريم : فيمكننا أن نأخذ منه بشأن هذه المسألة الملاحظات التالية :

١ – تميز القرآن بالجمع بين الحواس ، بل بين أهم هذه الحواس ، وهما السمع والبصر ، كما تقدم .

٢ – وأظهر أهمية الحواس من وجهة النظر المعرفية فاقتصر على أهمها .

وكان حديثه عن أهم هذه الحواس وهما السمع والبصر موضوعيا دقيقا ، يتناول

---

(٢٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) الهيئة العامة : ص ٥٨ – ١٤١ .

(٢٥) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٧٩ .

(٢٦) ابن سينا : النجاة : ص ١٥٩ ، ورسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها (تسع رسائل) : ص ٦٢ .

(٢٧) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موضوع البحث كأداتين من أدوات الإدراك تترتب على النظر فى معروضاتهما معرفة الله سبحانه وتعالى كأعلى أنواع المعرفة وموضوعاتها . وحقيقة الأمر أنه يصعب على الإنسان أن يعرف شيئا بدون هاتين الحاستين ، بينما إذا وجدت هاتان الحاستان فقط لا يتأثر إدراك الإنسان كثيرا ، بل يمكنه أن يعرف ، ويمكنه أن يستغنى عن حاستى الشم والذوق معا . وإن كان استغناؤه عنهما وعن حاسة اللمس يثير له المتاعب من ناحية حفظ حياته وسلامته ، ولكنه من وجهة النظر المعرفية يتأثر بفقد حاستى السمع والبصر كثيرا ، نظر لتعطل الإدراك وإمكانية التفاهم وتلقى اللغة والعلوم إذ لا يستطيع الكلام والمعرفة من كان عند ولادته فاقدا لحاسة السمع والبصر[1] . والحقيقة أن التنبيه القرآنى على الجمع بينهما كان دقيقا ، إذ بوجودهما توجد المعرفة وبعدمهما تنعدم ، وما قيمة الحياة الإنسانية بغير معرفة تقود الإنسان إلى عبادة ربه سبحانه .

٣ – كما أن تناول القرآن لهاتين الحاستين دون غيرهما يعطينا أمرا نحن فى حاجة اليه ، ذلك أن غاية القرآن ومقصده ، فى أنه دعوة الهدى والنور لإصلاح البشرية وتوجيهها إلى عبادة الله عز وجل . ولتحقيق هذا الغرض نجد الأهمية الكبرى والرئيسية لهاتين الحاستين ، بينما لا نجد لبقية الحواس إلا أهمية مساعدة فحسب . إذ تظهر أهمية تلك الحواس الباقية فى حفظ الحياة وسلامتها والاستمتاع بها بل هى مدينة للسمع والبصر الذى يعرف بهما الإنسان أيضا مايحفظ حياته .

٤ – والظاهرة العامة لترتيب الحواس فى القرآن هو الترتيب على أساس فعاليتها فى المعرفة ، وقد ورد ذكر السمع والبصر فى القرآن منفردين ومجتمعين ، ولكنه ورد تقديم السمع على البصر فى كل مواقف المعرفة ومواضع ذكرهما فى القرآن إلا فى ستة مواضع . ولذلك التقدم على خلاف الظاهرة العامة توجيه لا يُخِلُّ بها سنذكره بعد

---

(٢٨) أى أن من تعطلت عنده حاسة السمع قبل أن يشكل لغته فإنه يفقد تبعا لها إمكانية التخاطب إذ يصاب بالبكم . ذلك أن قدرة اللسان على الكلام تحتاج إلى السمع حتى يلقن الشخص اللغة ودلالتها على المعانى وتقلد الأصوات اللغوية بتشكيل الحروف وتركيبها . والأخرس أو الأبكم وان كان يثير أصواتا لكنها غير مفهومة ومن ثم يتعامل بالإشارة . ولذا فإننا نجد القرآن يجمع بين الصم والبكم كثيرا إذ يقول سبحانه (إن شر الدواب عن الله الصم البكم الذين لا يعقلون) الأنفال : آية ٢٢ . وإذا أراد أن يتحدث عن أناس ضالين لم ينتفعوا بأسماعهم وأبصارهم فلم يتدبروا ولم تظهر منهم استجابة للإيمان والالتزام وصفهم بأنهم (صم بكم عمى) البقرة ١٨ ، ١٧١ ومن ثم تتعطل حياتهم المعرفية تماما .

Converted by Tif Combine - (no stamps are applied by registered version)

قليل إن شاء الله .

٥ – أما ورود السمع مقدما على البصر ومن ثم مفضلا عليه ، فإن مجرد ذكر شئ قبل آخر فيه دلالة على أفضلية المتقدم على اللاحق . وإذا كانت هذه القاعدة لا تطرد ، إلا أنها تدل على ذلك أية حال . وخاصة إذا وجدناها مطردة فى كل ما يتعلق بالمعرفة فى القرآن . ومن هذه المواضع التى قدم فيها السمع على البصر ، ومن ثم على باقى الحواس – لأن بعضها ذكر كاللمس ولكن على الندرة ، مما يجعل الحكم يعم فى وجه ترتيب الحواس على أساس الإدراك ، فالسمع أولا ،والبصر ثانيا ، ومن ثم فاللمس كمقو ومؤيد للإدراك البصرى ، ومن ثم فالذوق والشم . هذا من ناحية والسمع والبصر أساسا وبصورة رئيسية من ناحية ثانية – من هذه المواضع فى القرآن قوله تعالى :

﴿ (أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ﴾[1] .
﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾[2] .
﴿ وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾[3] .
﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون ﴾[4] .
﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾[5] .

وسر هذا التقدم – والله أعلم – أن للسمع أفضلية من جهة المعرفة على البصر ، إذ السمع أهم منه وله مزايا عليه هى :

(١) السمع أهم فى إقامة الحجة على الخلق ، إذ إن البصر لا يعدو أن يكون تلسية بالمعجزة إلا زمان مشاهدتها ، ولمن شاهدها فحسب ، أما السمع فطريق أعم وأشمل وأطول فى مداه وزمانه ، وذلك انبثاقا من طبيعة الدين نفسه وهى العموم والخلود .

---

(٢٩)يونس : ٣١ .
(٣٠)النحل : ٧٨ .
(٣١)المؤمنون : ٧٨ .
(٣٢)السجدة ٩ ، الملك : ٢٣ .
(٣٣)الإسراء : ٣٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٢) السمع أهم فى توصيل نتائج العقول إلى الغير « فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات »[٣٤] .

والسمع ينقل المعارف الماضية . ولذلك قال سبحانه منبها الى أن البصر ينقل المعارف الآتية والسمع ينقل المعارف السابقة ، فى آيتين متتاليتين : ﴿ **أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم إن فى ذلك لآيات أفلا يسمعون . أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون** ﴾[٣٥] .

(٣) السمع يدرك الأصوات من مسافات فيحصل معرفة لا يستطيع المرء أن يحصلها بحاسة البصر ، حتى مع تقدم العلم ونقل الصوة والضوء معا كما فى البث التلفازى ، فإن الإنسان الأعمى السميع يحصل المعرفة أكثر من شخص أصم يرى مجرد رؤية ولا يسمع .

كما أن الصوت قد ينتقل ضد التيارات الهوائية ، ويسمع الإنسان من جهاته كلها ، بينما لا يتسطيع الإبصار إلا إذا كان بصره متوجها إلى المبصرات أو المرئيات ، ومن ثم فالسمع دائرته أوسع من دائرة البصر .

(٤) « إن ادراك الأصوات اللغوية عن طريق السمع يدع سائر الأعضاء حرة طليقة ، فيمكن الانتفاع بها فى ضروريات الحياة الأخرى . فالتفاهم بالإشارة يحرم الإنسان من يديه وأطرافه فلا تستغل فى وظائفها الأصلية التى خلقت لها . هذا إلى أن الالتجاء إلى السمع يصرف النظر إلى وظيفة الإنسان الأصلية دون الحاجة إلى التعبير عما يختلج فى النفس »[٣٦] .

(٥) حاسة السمع تستغل ليلا ونهارا ، وفى الظلام والنور ، فى حين أن حاسة البصر لا تعمل إلا فى النهار والنور ، ولإظهار هذه الميزة قال الله سبحانه فى آيتين متتابعتين : ﴿ **قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير**

---

(٣٤) الرازى : مفاتيح الغيب : ١٨٦/١ .

(٣٥) السجدة : ٢٦ – ٢٧ .

(٣٦) د . إبراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ، نهضة مصر ، القاهرة : ص ١٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون ، قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ﴾(٣٧) .

فهذان التعقيبان على الآيتين مناسبان ، ذلك أنه عند ذكر الليل عقب سبحانه بالتنبيه على حاسة السمع ، تذكيرا بهذه النعمة مع افتقار النور والضياء أى فى الظلام ، وعند ذكر نعمة النهار عقب بحاسة البصر ، لأن البصر لا يعمل فى ظلام ، فنعمة الله سبحانه فى تبديد الظلمة بنور الشمس فى النهار يناسبه التعقيب بقوله « أفلا تبصرون » ، وقدم التعقيب بالسمع على التعقيب بالبصر ، ذلك أن السمع يعمل ليلا ونهارا بينما البصر لا يعمل إلا فى النور ، من نور النهار ، أو بالتكليف باختراع مصدر للنور .

ثم إنه من الثابت أنك إذا أيقظت شخصا فأول مايستجيب لهذا الإيقاظ سمعه وأنت تراه مازال بعد مغمض العينين .

(٦) حاسة السمع أقيم فى المعرفة ، لأننا عن طريقها نتقن المقاطع الصوتية والكلام ، وهى تقدم لنا أفكارا أسمى وهى وأرق وأقيم من حيث العملية التربوية والتعليمية ، بينما البصر وحده بغير سمع محدود فى تعبيره عن المعانى وغامض . بل إن الذى يفقد السمع أصلا إنما يفقد معه النطق ومن ثم يفقد الترجمة الرئيسية والوسيلة الأساسية للمعرفة ، وإننا نجد فى الواقع أن احتمال النبوغ بل والمعرفة الغزيرة أكثر منها فى العمى الذين يسمعون عن الصم الذين يبصرون . ولذا فإن الله سبحانه يستهزئ بمن يفقدون أنفسهم نعمة السمع للتدبر بأنهم صم بكم ويجعل فيها يمن به على الإنسان من نعم أنه ينطق .

(٧) أما المواضع التى خولفت فيها هذه الظواهر العامة فقدم البصر على السمع فهى :

• • فى قوله سبحانه : ﴿ **ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها** ﴾(٣٨) .

---

(٣٧) القصص : ٧١ ٧٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هنا يقصد به سبحانه الاستهزاء بهم ، وأول درجات هذا الاستهزاء أنه سواهم بالحيوانات غير العاقلة فقدم لذلك بقوله : ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾(٣٩) ، وأن البصر أهم للحيوانات من السمع لأنه لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ الحياة ولا يؤدى كل منهما الدور المعرفى الذى ينتج عنه الهدى ، وهذا المعنى فيه صريح قوله تعالى تعليقا عليهم واستهزاء بهم : ﴿ **أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(٤٠) .

ثم هنا الكلام عن تعطيل الحواس ، وفى مجال التعطيل تتأكد أهمية السمع وتقدمه على البصر ، فالأولى من أجل مصلحة الإنسان أن يتعطل بصره ولا يتعطل سمعه ، إذا كان لابد أن يفقد أحدهما ، ومن ثم فيمكن لنا أن نقول إنه بهذا التفسير نجعل هذه الآية منسجمة مع القاعدة السابقة(*) والتقدم اللفظى للبصر على السمع لا يؤثر على تلك الظاهرة التى أكدناها .

* * وعلى ضوء ذلك فيمكننا فهم السر فى التقديم اللفظى لحاسة البصر المعطلة ـ العمى ـ على حاسة السمع المعطلة ـ الصم ـ فى قوله سبحانه فى موضع آخر : ﴿ **مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع** ﴾(٤١) .

* * وفى موضع ثالث وليس الموقف موقفا معرفيا وإنما هو نكاية فى تعذيبهم فيقول سبحانه : ﴿ **ونحشرهم يوم القيامة على وجههم عميا وبكما وصما** ﴾(٤٢) .

* * أما فى قوله سبحانه فى موضع رابع على لسان من تدموا فى الآخرة فقالوا : ﴿ **أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون** ﴾(٤٣) . فهذا مشهد فى يوم القيامة وليس فى الحياة الدنيا ، حيث لا تؤدى فيه الحواس دورها فى المعرفة . ثم هناك فى الآخرة الأبصار أقوى إذ هناك دار جزاء وهنا دار ابتلاء ، ولزوم البصر هناك أكثر من لزوم السمع .

---

(٣٨) و(٣٩) و(٤٠) الأعراف : ١٧٩ .

(*) قاعدة أن السمع أهم من البصر

(٤١) هـود : ٢٤ .

(٤٢) الإسـراء : ٩٧ . (٤٣) السجدة : ١٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليس مما يقع فى خبرة الحواس .

وهذا كله يجعلنا أن نبحث عن آخر يضمن لنا الضرورة والتعميم فى المعرفة . وحيث إن الحواس لا يمكن أن تحقق هذين الشرطين وننقصهما المعرفة الحسية فلا بد إذن من العقل الذى يصحح خطأ الحواس ويوجهها ، وتستند إليه فى الضرورة وصدق التعميم ، حتى نحصل على معرفة صحيحة صادقة .

(٤) ثم ما الذى تمدنا به الحواس من معرفة حتى يصح لنا أن نعتبرها مصدرا وحيدا للمعرفة ؟ إن غاية ماتمدنا به الحواس هى آثار حسية لا تعدو أن تكون سوى مادة خام أولية مفككة ، فإذا ما اجتمعت حول شيء فى زمان ومكان ، تحولت إلى معرفة . وتحول هذه الإحساسات إلى إدراك حسى أو إلى معرفة لا يكون بصورة آلية ، ولا من تلقاء أنفسها ، بل لا بد لها من قوة إيجابية قادرة على تنظيمها وتصنيفها ، وعلى إرادة تتوجه إلى هذه الإحساسات وهى العقل . ومن ثم فإن « التداعى الآلى بين الإحساس والأفكار ليس متوقفا فقط على التجاور فى الزمان أو التشابه فى التكرار ... أو ما إلى ذلك ، بل إنه خاضع فوق ذلك إلى غرض العقل . فإحساساتنا وأفكارنا خدم لنا تنتظر دعوتنا ، فلا يأتى الأثر الحسى أو الفكرة إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوناها . وإن لناقوة تقوم بهذا الاختيار وهذا التوجيه ألا وهى قوة العقل . هذا هو الدور الأول الذى يقوم به العقل فى تحويل الإحساس الخام إلى ثمار الفكر الناضجة والذى يتلخص بتحويل الإحساسات إلى مدركات حسية أى إدراك الشيء فى مجموعه . أما الدور الثانى وهو الأهم فهو الذى يتمثل بتحويل المدركات الحسية إلى مدركات عقلية»(١٣٠) ، بما فى العقل من صور ذهنية . فالحس إذن حتى يكون من مصادر المعرفة أو من طرقها . لا يستطيع أن يقدم شيئا ذا قيمة فى مجال المعرفة إلا بالاعتماد على العقل . ومن هنا نجد فهما يحترم الحواس والعقل معا طريقين بالاعتماد على العقل وهو الفهم الإسلامى بصفة أساسية فى مصدره الرئيسى وهو القرآن الكريم ، ومنعكسا على فهم فلاسفة المسلمين ومتكلميهم .

٣ - الفهم الإسلامى لدور الحواس فى المعرفة :

(١) إن القرآن لا يوافق أبدا على اعتبار الحواس طريقا وحيدا للمعرفة . كما أنه

---

(١٣٠) د . زكى نجيب محمود . نظرية المعرفة : ص ٧٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يوافق أبدا رفض الحواس طريقا من طرق المعرفة . وإنما يعتبر الحواس بابا للعقل فى المعرفة ، والحواس والعقل يعملان جميعا فى عملية المعرفة . وهو يأخذ على كل من الحسيين والعقليين الحصر فى الاقتصاد على طريق واحد للمعرفة وإنكار دور الحس ، أو العقل ، كما يأخذ عليهم تجاوزهم الحد فى اعتبار الحس طريقا وحيدا ، وفى إهدار الحس طريقا من طرق المعرفة . أما احترام القرآن للحواس واعتبارها طريقا للمعرفة ، فلا أدل عليه من أنه ذكر السمع المتعلق بالإنسان وماله علاقة بهذه الحاسة مايقارب من ثلاثمائة مرة ، كما ذكر البصر ومتعلقاته فى مايقارب مائتين وأربعة وستين موضعا ، ويمدح الله سبحانه فى القرآن من استعمل نعمة الحواس فى الوصول إلى المعرفة ، ويذم من اكتفى بهذه الحواس لتؤدى مجرد الدور الحيوانى فى الحياة وأفسد دورها المعرفى . واستخدمت الحواس لتدل على العلم القوى حيث يقول سبحانه فى كل ذلك :

﴿ فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها ﴾(١٣١) ، **﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم ﴾**(١٣٢) ، **﴿ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون ﴾**(١٣٣) ، **﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾**(١٣٤) .

ويقول ذاماً لمن لا يجعل هذه الحواس طريقا لمعرفة الله : **﴿ ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾**(١) .

(٢) وقد جعل القرآن من المشاهد المحسوسة ، والآيات الكونية المنظورة دليلا على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، وطلب إلى الإنسان أن ينظر فيما حوله ومن حوله ، وإلى كتاب الكون المفتوح ببصره وسمعه وسائر حواسه . اذ يقول سبحانه : **﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾**(١٣٦) ، ويقول سبحانه **﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى**

(١٣١) الانعام : ١٠٤ .
(١٣٢) الانعام : ٤٦ .
(١٣٣) الحجرة : ١٥ .
(١٣٤) الانعام : ٣٦ .
(١٣٥) الأعراف : ١٧٩ .
(١٣٦) الروم : ٢٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾(١٣٧) و﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخربين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾(١٣٨) و﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون ، فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم ، وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ، وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ، وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات وأعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾(١٣٩) . وغير ذلك كثير .

(٣) وقد جعل القرآن دور الحواس مع العقل فى المعرفة ، ولم يجعلها مصدرا مستقلا . فإنها وإن كانت مهمة بحيث إن تعطيلها يؤدى إلى تعطيل العقل كما قال سبحانه:﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾(١٤٠) . إلا أنه لم يجعلها مصدرا مستقلا . بل إن الآيات الكثيرة فى القرآن لتشير إلى أن الدور الأهم والأساسى هو للعقل ، مع كون المحواس طريقا أو بابا من أبواب المعرفة العقلية . بل إن العقل يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية . مما يدل على ذلك قوله سبحانه : ﴿ ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾(١٤١) ، ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾(١٤٢) .

---

(١٣٧) الغاشية : ١٧ - ٢٠ .
(١٣٨) البقرة : ١٦٤ .
(١٣٩) الانعام : ٩٥ - ٩٩ .
(١٤٠) الاعراف : ١٧٩ .
(١٤١) الاسراء : ٣٦ .
(١٤٢) النحل : ٧٨ ، الملك : ٢٣ ، السجدة : ٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالحواس تؤدى دورها فى تقديم مادة للعقل ، الذى يقف وراءها ليجعل من هذه الإحساسات إدراكات ومعارف حقيقية . ودور العقل هنا ليس ذلك الدور السلبى ، كما عند جون لوك ، وإنما هو دور إيجابى . وإذا كان الفكر حكما على الشىء فإن الحس أحد عوامل هذا الفكر بالإضافة إلى العوامل الأخرى وهى الواقع والدماغ والمعلومات السابقة أو العقل . فالواقع مصدر المعلومات الحسية والحواس تنقل هذا الواقع إلى الدماغ ، والدماغ يميز هذا الانطباع للواقع ، والمعلومات العقلية تربط هذه العوامل لتكوين حكم هو الفكر(١٤٣) . والحس هنا فى عملية المعرفة أو الفكر لدى الإنسان مختلف تماما عن التمييز الغريزى الذى يتم لدى الحيوان من تكرار الإحساس بالواقع ، من أجل إشباع مركز الإحساس أو الحاجة العضوية . ومن ثم فإن الحس يخدم الطريقة العلمية ، لأنها تقوم على إجراء التجارب للوصول إلى الحقيقة ، وذلك بإخضاع المادة لظروف وعوامل جديدة وملاحظتها ومقارنتها بظروفها وعواملها الأصيلة ، ثم يستنتج من هذه العملية حقيقة علمية تجريبية . وبالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على المقدمات العلمية ، نصل إلى حقيقة علمية تكون مادة للتفكير ، أو للطريقة العقلية التى هى أساس التفكير وأساس الحكم(١٤٤) .

(٤) وإذا كانت التجربة أو الحواس تساهم بقدر ما فى عملية المعرفة ، إلا أنه من الخطأ الكبير والمغالطة الواضحة اعتبارها مصدرا وحيدا وميدانا وحيدا للمعرفة . بل هى لا تعدو أن تكون فرعا واحدا من فروع المعرفة العقلية . وهنا يقف القرآن فى وجه كل من المذاهب الفلسفية : التجريبية التى تعتبر التجربة المصدر الوحيد والميدان الوحيد للمعرفة ، والعقلية التى تنكر دور الحواس فى المعرفة ، والنقدية التى تحد المعرفة بأنها المعرفة فى حدود الظواهر التجريبية ، أو فى حدود عالم الشهادة بالتعبير القرآنى الفريد . ذلك أن القرآن جعل من عالم الشهادة ومافيه من محسوسات ، ينظر فيها بالنظر العقلى طريقا عقليا إلى معرفة جديدة غيبية ، هى وراء عالم الحس والشهادة ، وعلى رأس هذه المعرفة الإيمان بوجود الله سبحانه ووحدانيته .

---

(١٤٣) صبيح عاطف الزين : طريق الايمان : ص ١٣ .

(١٤٤) المرجع السابق : ص ٢٤ – ٢٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٥) وموقف القرآن هذا كان له أثره فى آراء المتكلمين وفلاسفة المسلمين ، من حيث المبدأ ، وهو أن الحس خادم العقل ، وتابع له يمده بما يحتاج إليه من صور المعلومات فى مختلف الحقول والميادين المادية . كما يقول الغزالى : « والحس يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان . فإذا رفعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حاصلة فيما هو فى حيز واحد »(١٤٥) .

والجوينى من متكلمى المسلمين يرى أن الحواس أساس أو طريق من طرق العلم مثلها مثل البديهيات(١٤٦) . وقد جعل البغدادى كذلك العلم الحسى أحد أقسام العلم الضرورى وقسيما للعلم البديهى(١٤٧) .

ولعل تقدير دور الحواس والعقل فى المعرفة فى الإسلام ، أدى إلى منهج تجريبى فيما يتعلق بعالم الشهادة ، وجعل هذا المنهج خادما للإيمان . فى الوقت الذى لا يصح فيه لهذا المنهج أن يُنَصِّبَ نفسه حكما أو معيارا لما هو خارج ميدانه . ومن هنا كانت المخالفة للمنهج التجريبى غير الإسلامى بالغة ، لأنه لم يجعل لهذا المنهج ضابطا وهدفا كما فعل الإسلام ، إذ إنه جعل التجربة متجاوزة لحدود العالم الحسى أو عالم الشهادة إلى عالم الغيب الذى لا يخضع لمقاييس التجربة الإنسانية ، بينما جعل القرآن قوانين عالم الشهادة التجريبية لا تنفع إلا فى عالم الشهادة ، ولا يتجاوز دورها بالنسبة لعالم الغيب سوى أنها **تسلم بوجوده** . وهذا بخلاف نسبية « كانت » التى جعلت عالم الغيب خارجا عن نطاق قدرة العقل . بينما يرى الإسلام أن بإمكان العقل ، ومن خلال قوانين عالم الشهادة ، أن يسلم بوجود عالم الغيب وإن كان لا يستطيع أن يدلى بتفاصيل هذا العالم ، وإنما تكون المعرفة التفصيلية عنه من طريق آخر فوق قدرة هذا الإنسان وهو طريق الوحى .

ومن قواعد هذا المنهج التجريبى التى وضعها الحسن بن الهيثم ، مما أثر عنه فى كتاب المناظر قوله : « ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء مايخص البصر فى حال

---

(١٤٥) الغزالى : معيار العلم : ط ٢ ص ٦٣ .

(١٤٦) الجوينى : الإرشاد : ص ١٢ ، ١٣ .

(١٤٧) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإبصار ، وماهو مطرد لايتغير ، وظاهر لا يشتبه ، من كيفية الإحساس . ثم نترق فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ فى النتائج ، ونجعل فرضنا فى جميع مانستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر مانميزه وننتقد طلب الحق لا الميل مع الآراء ... فلعلنا ننتهى بهذا الطريق الذى به يثلج الصدر ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ التى يزول معها الخلاف وتنحسم بها موارد الشبهات ... »(١٤٨) .

وبهذا ننتهى إلى أن للحواس دورا مع العقل فى المعرفة ، ولكنه مع أهميته ليس دور مستقلا .

(ب) مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها

يمكننا بعد ذلك أن نذكر أهم خصائص المعرفة الحسية ومجالها وقيمتها فى المعرفة فنقول :

١ – إن أهم خصائص المعرفة الحسية أنها معرفة متصلة بالمحسوسات المادية ، فعالم الحس أو عالم الشهادة بتعبير القرآن هو مجال هذه المعرفة . إذ تقوم فيه الحواس بتأكيد واقعية عالم الشهادة وخارجيته واستقلاله عن الذات العارفة . ولكن هذه المعرفة فى تأكيدها لدور الحواس فى إثبات خارجية العالم الحسى وواقعيته ، لا تستقل بها وحدها إذ ليس فى الإحساس حكم وإنما الحكم للعقل ، وإن كان العقل لا يستطيع أن يحكم بشىء فى عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة أو صورة عن هذه الأشياء فى الواقع . فالمعرفة العلمية أو المعرفة التجريبية فى طورها النهائى ، إنما تقدم علما مجاله الكون أو عالم المحسوسات . وقيمة الحواس هنا أنها تقدم صورا متفرقة عن الأشياء تجتمع لدى العقل فينظمها ويصفها ويحكم عليها .

---

(١٤٨) عن مقالة فى مجلة الحياة الثقافية بتونس ، عدد العلم والإيمان فى الإسلام ١٩٧٥ : للدكتور السوبسى : ص ١٩٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ – ومجال الكون مجال واسع تطلعنا فيه الحواس على ظواهر الأشياء ، ولا تستطيع أن تطلعنا على حقيقة الأشياء وكنهها . ومن هنا كان خطأ التجريبية التى تدعى أن الحواس والمعرفة الحسية ، هى التى تعطينا صورة صادقة عن الواقع وعن حقائق الأشياء وكيفياتها . ومن ثم كان متكلمونا المسلمون يعلمون خطورة هذا الادعاء من مثل المذاهب التجريبية ، فكان تقييدهم لدور الحواس وقيمتها فى المعرفة ومجالها ، فهى تؤكد وجود الأشياء ولا تعطى الأشياء وجودها ، وتؤكد واقعية الأشياء ولكنها لا تستطيع أن تدعى أنها تصل إلى حقائقها وكيفياتها ، ذلك أن أعلى أنواع المعرفة وهى معرفة الألوهية ، ليست داخلة فى حقيقتها فى مجال الحواس . والاستدلال على عالم الغيب ليس من لوازمه ولواحقه فى المعرفة معرفة حقيقته وماهيته وفحواه وكنهه ومن ثم كان دور الحواس ومجالها قاصرا عن الدخول إلى هذا المجال وإن التقدم العلمى مهما بلغ فى مجاله التجريبى لا يستطيع أن يعطينا أكثر من التأكيد على وجود العالم المحسوس ، ولكنه سيبقى قاصرا عن الدخول إلى ساحة المجهول بالنسبة لنا وهو حقيقة الأشياء وكنهها .

٣ – والمنهج القرآنى هنا متميز فى تقييم دور التجربة ومجالها عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك أنه لا يقبل ادعاء المذهب التجريبى فى الاقتصار على الحواس طريقا للمعرفة ، والاقتصار على عالم الشهادة مجالا لها . كما يجعل الحواس بابا للمعرفة العقلية وأنه لا قيمة للحواس فى عملية المعرفة بدون العقل الذى يوجهها ويضبطها ويجمعها ويرتب صورها ويعطى أحكاما على مجالاتها . كما يخالف تقييم المذهب الافلاطونى المتطرف فى تقييم دور الحواس الذى يجعلها لا تعدو أن تكون أشباحا أو ظلالا للحقيقة العقلية ولا يعدو دورها التذكير ، بل هى حجاب تحول دون الوصول إلى الحقيقة(١١٤٩) . كما يخالف المذهب النقدى لدى « كانت » الذى جعلها المضمون التجريبى للقوالب الفطرية أو لمقولتى المكان والزمان ، وإن كان المذهب النقدى أقرب من سابقيه إلى الحقيقة ، إلا أنه أخطأ إذ قصر دور العقل النظرى فى العمل مع الحواس فحسب أى اقتصر على الظواهر الحسية فحسب ، وفطمه عن معرفة مجال علم الغيب . ونحن نقدر له محدودية الإنسان فى معرفته وعجز عقله عن الوصول إلى كنه الأشياء وحقائقها ، ولكننا نجعل للعقل دورا مع الحواس ومن خلال النظر فى

(١١٤٩) هنترميد : الفلسفة : ص ٦٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ – ومجال الكون مجال واسع تطلعنا فيه الحواس على ظواهر الأشياء ، ولا تستطيع أن تطلعنا على حقيقة الأشياء وكنهها . ومن هنا كان خطأ التجريبية التى تدعى أن الحواس والمعرفة الحسية ، هى التى تعطينا صورة صادقة عن الواقع وعن حقائق الأشياء وكيفياتها . ومن ثم كان متكلمونا المسلمون يعلمون خطورة هذا الادعاء من مثل المذاهب التجريبية ، فكان تقييدهم لدور الحواس وقيمتها فى المعرفة ومجالها ، فهى تؤكد وجود الأشياء ولا تعطى الأشياء وجودها ، وتؤكد واقعية الأشياء ولكنها لا تستطيع أن تدعى أنها تصل إلى حقائقها وكيفياتها ، ذلك أن أعلى أنواع المعرفة وهى معرفة الألوهية ، ليست داخلة فى حقيقتها فى مجال الحواس . والاستدلال على عالم الغيب ليس من لوازمه ولواحقه فى المعرفة معرفة حقيقته وماهيته وفحواه وكنهه ومن ثم كان دور الحواس ومجالها قاصرا عن الدخول إلى هذا المجال وإن التقدم العلمى مهما بلغ فى مجاله التجريبى لا يستطيع أن يعطينا أكثر من التأكيد على وجود العالم المحسوس ، ولكنه سيبقى قاصرا عن الدخول إلى ساحة المجهول بالنسبة لنا وهو حقيقة الأشياء وكنهها .

٣ – والمنهج القرآنى هنا متميز فى تقييم دور التجربة ومجالها عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك أنه لا يقبل ادعاء المذهب التجريبى فى الاقتصار على الحواس طريقا للمعرفة ، والاقتصار على عالم الشهادة مجالا لها . كما يجعل الحواس بابا للمعرفة العقلية وأنه لا قيمة للحواس فى عملية المعرفة بدون العقل الذى يوجهها ويضبطها ويجمعها ويرتب صورها ويعطى أحكاما على مجالاتها . كما يخالف تقييم المذهب الافلاطونى المتطرف فى تقييم دور الحواس الذى يجعلها لا تعدو أن تكون أشباحا أو ظلالا للحقيقة العقلية ولا يعدو دورها التذكير ، بل هى حجاب تحول دون الوصول إلى الحقيقة(١١٤٩) . كما يخالف المذهب النقدى لدى « كانت » الذى جعلها المضمون التجريبى للقوالب الفطرية أو لمقولتى المكان والزمان ، وإن كان المذهب النقدى أقرب من سابقيه إلى الحقيقة ، إلا أنه أخطأ إذ قصر دور العقل النظرى فى العمل مع الحواس فحسب أى اقتصر على الظواهر الحسية فحسب ، وفطمه عن معرفة مجال علم الغيب . ونحن نقدر له محدودية الإنسان فى معرفته وعجز عقله عن الوصول إلى كنه الأشياء وحقائقها ، ولكننا نجعل للعقل دورا مع الحواس ومن خلال النظر فى

(١١٤٩) هنترميد : الفلسفة : ص ٦٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عالم الشهادة وقوانينها ، يمكنه به أن يستدل على مبدأ وجود عالم الغيب ، وإن كان بحاجة بعد ذلك إلى الوحى لمعرفة تفصيلاته .

٤ – كما أن من خصائص المعرفة الحسية أنها محكوم عليها بالتغير بحسب الشخص والظروف والعوامل التى تتحكم فى التجربة . وكل هذا يدعو إلى ضرورة ارتباط الإدراك الحسى أو الإحساس بالعقل الذى يضبط ظروف التجربة ، ويقوم بعملية الاستنباط والاستنتاج ، فيعطى للمعرفة الحسية ثباتا حتى يتصف هذا الإحساس بأنه علم أو معرفة .

٥ – كما أن المعرفة الحسية ذات طبيعة جزئية أى تدلنا على الأفراد والجزئيات ومن ثم فمجالها أن تعرفنا على مايحتويه الكون أو عالم الشهادة من أفراد وطبائعها من خلال التجربة . وقد جعل القرآن التعرف بالحواس على هذه المخلوقات وأفرادها وطبائعها من دلائل عظمة الله ، وتصلح لأن تكون دليلا على وجوده ووحدانيته وحكمته ، كما قال سبحانه : ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض ومابث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير** ﴾(١٥٠) . وقال عز وجل : ﴿ **ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون • ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون • ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين • ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون • ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ . وذكر سبحانه بآلائه ونعمه المشاهدة فقال : ﴿ **والأرض وضعها للأنام • فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام • والحب ذو العصف والريحان • فبأى آلاء ربكما تكذبان • خلق الإنسان من صلصال كالفخار • وخلق الجان من مارج من نار • فبأى آلاء ربكما تكذبان** ﴾(١٥٢) . وغير هذا كثير فى القرآن من آيات تثير العقل لتوجيه نظر

---

(١٥٠) الشورى : ٢٩ .

(١٥١) الروم : ٢٠ – ٢٤ .

(١٥٢) الرحمن : ١٠ – ١٦ .

الحواس إلى أفراد المخلوقات ، وإلى عالم الشهادة بمافيه من عجائب وطبائع ومايثير الإعجاب ، لتكون هذه المعرفة الحسية أو العلمية التجريبية بهذه الأشياء طريقا لاستدلال العقل على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، مما يقتضى الإيمان به سبحانه ، وزيادة اليقين وإخلاص العبادة له وحده سبحانه .

وعلى ذلك فالمعرفة الحسية تركز على الوحدة النوعية أو على الأفراد وليس على الجنس لأن ذلك من شأن المعرفة العقلية التى تعمم الظواهر الفردية وتجعلها فى مقولة الكليات . ومن ثم فالمحسوسات موضوع المعرفة الحسية . وتنقسم إلى ثلاثة كما قال أرسطو من قديم ، محسوس خاص لكل حاسة ، ومحسوس مشترك بين الحواس كاللون والعدد ، ومحسوس بالعرض مثل قولنا هذا الأبيض هو ابن فلان(١٥٣).

ونلاحظ كذلك أن المعرفة الحسية تطلعنا على المحسوس فى مجال مخصوص أو فى الحيز المحدود عليه بالزمان والمكان .

٦ - ولهذه المعرفة قيمة كذلك فى تمهيد الطريق للعقل وتسهيل المعرفة للأشياء وتسهيل عقد الصلة بين الإنسان والكون : صلة الانتفاع والتسخير وصحة التأمل والاعتبار . ومن ثم فالحواس موظفة وخادمة للعقل فى نظر القرآن . والخادم لا يكون بديلا عن سيده فى حال من الأحوال . وإذا مانظرنا إلى استعمال القرآن لهذه الحواس نجده يحرص على توظيفها فى خدمة الإيمان ، وخدمة الإنسان ، وهو يؤدى دوره العرفى فى الحياة ، والذى يقع على قمة هذا الدور أمانة الهداية التى كلفها الإنسان كما قال تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا** ﴾(١٥٤) .

والمعرفة الحسية هى إحدى مقدمات الدليل العقلى ، إذ تكون يقينية فى تأكيدها على الأشخاص والأحداث المرئية فى العالم الخارجى . وقد عدها فلاسفة المسلمين ومتكلموهم فى مرتبة البديهيات ، بل جعلوها قسيمة لها وجعلوهما - البديهيات

---

(١٥٣) د . صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٨٠ .

(١٥٤) الأحزاب : ٧٢ .

والحسيات ـ قسمين للعلوم الضرورية[1] ، التى تقف عليها المعرفة النظرية .

٧ – والحواس ذات طبيعة ناقصة لأنها تمثل جزءا من الوجود الإنسانى الذى يقوم على كينونة إنسانية مزدوجة ، تجمع بين الحواس والعقل ، وبين المادة والروح وتهيئ للإيمان بعالم الشهادة وعالم الغيب . والكينونة الإنسانية كينونة ذات فعالية فى عملية المعرفة ، سواء فى الإدراك الحسى أو فى الإدراك العقلى . وليست سلبية تتلقى وتقبل أثر الاحساس وتتحكم فيها ظواهر الكون المحسوس . وإنه مع الاعتراف بنقص الحواس وعيوبها[155] ، إلا أن ذلك لا يبرر الهجوم عليها ، لأنه يمكن إكمال هذا النقص وتصحيح هذه العيوب بالعقل وتوجيهه . كما أن الاعتراف بدور الحس فى المعرفة لايخوّل للمذهب التجريبى أن يجعلها هى المصدر الوحيد ذات القيمة الرئيسية فى المعرفة مع إنكار دور العقل بصورته الإيجابية ، وإلا أدى هذا الادعاء إلى موجات السفسطة والشك وإنكار الحقائق ونسبية المعرفة بل ضيق مجالها وانحسار ميدانها .

وعلى ذلك فإننا إذا كنا بصدد تقييم سليم للمعرفة الحسية فإنه يمكن القول : بأننا مع اعترافنا بعجز الحواس ومحدود ومحدوديتها وعيوبها وفرديتها إلا أنها تقوم بدور فى المعرفة مع العقل ، فهى أبواب المعرفة العقلية المنفتحة إلى عالم الشهادة ، والتى لولاها لما استطاع العقل أن يقدم حكما على هذا العالم المحسوس ، ولكنها مع ذلك ليست مصدرا وحيدا للمعرفة كما أنها ليست مصدرا مستقلا . وإذا كانت المعرفة الحسية أو المعرفة العلمية ـ التجريبية ـ بابا للمعرفة العقلية ، فإن المعرفة العقلية أعم فى دورها من العمل مع التجربة . وهذا هو موضوع الفصل القادم ، إن شاء الله تعالى .

---

(١٥٥) يقيم الغزالى الحواس فيضرب لنا مثالا بحاسة البصر ليدلنا على سبعة عيوب فيقول : « اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان ، فإنه يبصر غوره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر مابعد منه ولا ماقرب ، ولايبصر ماهو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها . ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر مالا نهاية له ويغلط كثيرا فى إبصاره فيرى الكبير صغيرا ويرى البعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا . فهذه سبع نقائض لاتفارق العين الظاهرة » انظر : الغزالى : مشكاة الأنوار من مجموعة القصور العوالى : حـ ٢ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يستعمله إلا فى الإنسان فى مواضعه الستة عشر التى ذكره فيها ، ومن ثم جمع الله بينه وبين السمع والبصر لما فيه من الحرارة والحركة أو التوقد الذى يجعل هذه الحواس تعمل ، فتؤدى مهمتها معه فى الإدراك ، ولذا فقد جاء الجمع بين الحواس والفؤاد فى القرآن فى معرض الامتنان بالنعمة المذكرة لنا بأن الله سبحانه هو الواهب لنا مايميزنا عن سائر الحيوانات فقال سبحانه : ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٦) . وعاتبنا على قلة شكره بعد أن مَنَّ علينا بها فقال سبحانه ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون** ﴾(١٧) .

وقد أدرك الإمام الغزالى الصلة بين النفس الناطقة والروح والقلب والعقل ، فجعلها جميعا بمعنى واحد ، وإن كان قد تأثر فى تعريفه لها بأنها جوهر ، وهو بهذا يعرفها كسائر فلاسفة المسلمين فيقول مثلا(١٨) :

أعنى بالنفس الناطقة : ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شأنه إلا التذكر والتفكر والروية ... وهذا **الجوهر** رئيس الارواح . وللنفس الناطقة أعنى الجوهر عند كل قوم اسم خاص . فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة . والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الأمرى والمتصوفة تسميه القلب . والخلاف فى الأساس **والمعنى واحد** لا خلاف فيه . كما عرف القلب بمعنيين هما : أولا القطعة اللحمية الصنوبرية الشكل المودعة فى الجانب الأيسر من الصدر وهو منبع الروح . وثانيا : اللطيفة الربانية الروحانية المتعلقة بالقلب الجسمانى . وهذا المعنى هو حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب أى موطن التكليف والجزاء ويقول أيضا : إنه هو الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة .

ويعرف الروح بأنها فى أحد معانيها اللطيفة المدركة من الإنسان ، كالمعنى الثانى من القلب .

---

(١٦) النحـــل : ٧٨ .

(١٧) الملـك : ٢٣ .

(١٨) الغزالى : الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالى جـ ١) الجندى ، القاهرة ١٩٧٠ ص ١٠١ – ١٠٥ ، وروضة الطالبين وعمدة السالكين (مجموعة القصور العوالى جـ ٤) ١٩٧٢ : ص ٧٤ ، ومعارج القدس ، طبعة الجندى ١٩٦٨ : ص ٢١ ، الإحياء : ٣/٣ ، ٤ .

Compressed by iLovePDF - Combine - No Stamps are applied by registered version

كما يعرف العقل بتعريفين :

أحدهما : يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله خزانة القلب .

وثانيهما : يراد الدرك العام فيكون القلب أى تلك اللطيفة التى هى حقيقة الإنسان . ويعرف النفس فى أحد تعريفاتها بأنها اللطيفة العالمة التى هى حقيقة الإنسان .

أما المتكلمون(١٩) ، فقد كانوا أكثر حيطة فى معنى العقل إذ عرفوه بأنه مناط التكليف . وفسر الأشعرى مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريات . كما عرفه القاضى : بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المتسحيلات ومجارى العادات أما الرازى فقد فسره بأنه صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . فاعتباره عندهم صفة أو ميزة غريزية فيه ابتعاد عن اعتباره عضوا أو تسميته جوهرا . إلا ماكان من متأخريهم إذ سموه بالجوهر وإن شرحوا مقصودهم بالجوهر فقال السيد الجرجانى عنه أنه « موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فى جسم ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن عن الآلات الجسمانية »(١٢٠) .

نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية فى العقل ، وإنما همه أن يعطينا العقل من جهة وظيفة الإنسان العقلية أو القلبية ، أو حتى نكون من أولى الألباب وأولى النهى . ولذلك فإذا ماجئنا لوظائف الإنسان بصفته مفكرا وعاقلا ومنوطا به وظيفة الاستخلاف فى الأرض ، وجدنا أننا إذا عبرنا عنها باستعمال العقل فإنها لا تنحصر فى العقل الذى هو مناط التكليف ، وإنما تتجاوزه إلى العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح(٢١) ، بل يعم الخطاب القرآنى كل مايتسع له الذهن الإنسانى من خاصة أو وظيفة .

---

(١٩) الايجى : المواقف شرح السيد الجرجانى : ص ٢٨٥ .

(٢٠) المرجع السابق : ص ٤٦١ .

(٢١) العقاد : التفكير فريضة إسلامية ، دار الهلال القاهرة ص ٥ ومابعدها .

فمن دعوة القرآن إلى التعقل عامة قوله سبحانه :

﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾(٢٢) .

﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾(٢٣) .

ومن خطابه إلى التعقل بمعنى أن يكون للإنسان عقل وازع يردعه عن الشر : قوله سبحانه : (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير)(٢٤) .

﴿ ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾(٢٥) .

ومن خطاب القرآن الذى يريد به وظيفة الادراك قوله سبحانه :

﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر إلا أولوا الألباب ﴾(٢٦) .

(لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب)(٢٧) ، (ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب)(٢٨) .

(أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون)(٢٩) .

أما خطابه الذى يريد به التعقل بمعنى **التفكير والاستنتاج** ، فقد ورد بعبارات التفكر والفكر والنظر والبصر والتدبر والفقه والذكر والعلم وسائر العمليات الذهنية

---

(٢٢) البقرة : ١٦٤ .
(٢٣) العنكبوت : ٤٣ .
(٢٤) الملك : ١٠ .
(٢٥) الأنعام : ١٥١ .
(٢٦) آل عمران : ٧ .
(٢٧) يوسف : ١١١ .
(٢٨) البقرة : ١٧٩ .
(٢٩) الطور : ٣٢ .

نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

تأليف
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي
عميد كلية الدعوة وأصول الدين
عمان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما المراد بنظرية المعرفة

نظرية المعرفة : مصطلح مركب من لفظين :

أحدهما نظرية : ونعنى بها ، قضية أو تركيب عقلى مؤلف من تصورات منسقة(١٠٦) ، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات ، كما أنها تطلق على ما يقابل الممارسة العملية فى مجال الواقع . أى على التجربة الخالية من الغرض ، المتجردة من التطبيقات العملية .

كما أنها تطلق أيضا على ما يقابل المعرفة العامية ، تلك المعرفة التى تتقيد بالنتائج العملية وتظل بمعنى ما جزئية(١٠٧) . أى أنها تدل على ما هو موضوع تصور منهجى منظم ومتناسق ، تابع فى صورته لبعض المواصفات العلمية التى يجهلها الناس .

والمعرفة سبق أن عرفناها ، وعلى ذلك فنظرية المعرفة إذن هى دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها .

يقابل هذا المصطلح باليونانية مصطلح « الا بستمولوجيا »(١٠٨) Epistemology وهو مؤلف من مقطعين : Episteme ومعناه معرفة و Logos ومعناه نظرية ، فمعنى « ابستمولوجيا » إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم ، أى دراسة مبادىء العلوم وفرضياتها ، ونتائجها ، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية .

والمدرسة الفلسفية تفرق بين مصطلح نظرية المعرفة وبين الإبستمولوجيا بأنه وإن كانت « الابستمولوجيا » مدخلا ضروريا لنظرية المعرفة ، إلا أنها لا تبحث فى المعرفة من جهة ما هى مبنية على وحدة الفكر ، كما فى نظرية المعرفة ، بل تبحث فيها من

---

(١٠٦) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج٢ ص٤٧٧ .

(١٠٧) المرجع : السابق ، ص٣٩٣ ، ٣٩٤ .

(١٠٨) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديثة (ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ط١ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٨ ص٩٢ .

د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج١ سنة ١٩٧١ ص٣٣ .

جهة ما هي معرفة « بعدية » مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها ، فى حين أن المدرسة الإنجليزية لا تفرق بينهما(١٠٩) .

وأما مقصودنا من نظرية المعرفة : فهى دراسة منظمة أو بحث فى المعرفة من حيث أصلها ، وماهيتها ، وإمكانها ، وطرق الوصول إليها ، وطبيعتها وحدودها وقيمتها ، أى بحث فى المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهنى والواقع الخارجى ، ومدى خدمة هذا التطور لنظرية الوجود ، ومدى أهمية هذه الدراسة للعقيدة الدينية .ومن ثم فهى دراسة محورية أصولية،لامجرد دراسة وصفية تابعة لعلم النفس،لقضية العلم فى القرآن، مع إبراز التصور الإسلامى ، على التصورات الفلسفية ، لا من قبيل المقارنة ، لأنه لا أرضية موحدة لهذه المقارنة ، إذ ـ بدهيا ـ لا تنعقد المقارنة بين منهج ربانى وفكر إنسانى ، ولكن من باب اتباع منهج القرآن فى إدراج حجج الخصم والرد عليها ، ومن قبيل إبراز التميز للمعرفة القرآنية ، وزيادة الاطمئنان ، وتذوق حلاوته ، وبضدها تعرف الأشياء .

وقد استوقف هذا الموضوع ، علماء المسلمين فلاسفة ومتكلمين ، وتأثروا فى بحثهم له ، حتى وفى تصنيفهم له ، بالفكر اليونانى . مما سُمِّي بالفلسفة التوفيقية ، ولا أدل على هذا الاهتمام بنظرية المعرفة ، عند المتكلمين المسلمين ، أكثر من أنهم عقدوا أبوابا وفصولا ، بل كتبا فى العلم والمعرفة :

فالقاضى عبد الجبار المعتزلى (ت ٤١٥ هـ) صنف مجلداً كبيرا وافيا ، يقع فى خمسمائة وتسع وثلاثين صفحة ، من موسوعته الكلامية « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » سماه « النظر والمعارف » ، ويتحدث فيه بالتفصيل عن حد النظر والعلم والمعرفة وطرقها وحقيقتها ، وطرق معرفة صحة النظر ، ودرجات المعرفة من الشك إلى الظن إلى اليقين . ويتحدث عن الدليل العقلى والسمعى وأول مايجب على المكلف ، وطريق وجوب المعرفة ..(١١٠) .

---

(١٠٩) المرجع السابق .

(١١٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف) ج١٢ .

وفى نفس الوقت يقوم مفكر أشعرى ، وهو الباقلانى (ت٤٠٣ هـ) فيقدم لكتابه « التمهيد » بباب العلوم فى « العلم وأقسامه وطرقه »[١١١] .

ويحذو حذوهما البغدادى (ت٤٢٩ هـ) فى كتابه « أصول الدين » فيجعل الأصل الأول منه . معقودا على بيان الحقائق والعلوم واثباتها وطرق تحصيلها وأقسامها »[١١٢] .

والرازى[١١٣] أيضا يجعل الركن الأول من كتابه « المحصل » فى العلم والنظر. كما يجعل الإيجي الموقف الاول من كتابه « المواقف » فى العلم والنظر كذلك ، يجمع فيه آراء المدارس الكلامية والفلاسفة ويناقشها ، ويرجح رأى الأشاعرة[١١٤] .

هذا فضلا عن بيان هذه النظرية ، فى مقالات الفرق ، كالمقالات لأبى القاسم البلخى المعتزلى[١١٥] ، ومقالات الإسلاميين للأشعرى[١١٦] ، والفرق بين الفرق للبغدادى[١١٧] ، والغزالى فى كتابه « المنقذ فى الضلال » .

وقد كانت نظرية المعرفة عند الفلاسفة الأقدمين ، مبثوثة متفرقة ، فى ثنايا أبحاث الوجود والقيم ، بل لم يكن يجمعها كتاب واحد أو دراسة منهجية مستقلة ، فقد كانت متضمنة مثلا عند أفلاطون فى أبحاثه عن الجدل ، وعند أرسطو فى بحث ماوراء الطبيعة ، دون أن يميزوا بين موضوع المعرفة وموضوع « الميتافيزيقا » إلا أنهم بحثوا فى أهم جوانب المعرفة . ولعل علماءنا المسلمين قد سبقوا غيرهم فى إفراد بحث المعرفة بصورة مستقلة فى كتبهم ، لأهمية هذا الموضوع بالنسبة لهم ، وعلاقته

---

(١١١) الباقلانى : التمهيد ط بيروت سنة ١٩٥٧ ص٦ ـ ١٦ .

(١١٢) البغدادى : كتاب أصول الدين ط١ ص٤ ـ ٣٤ .

(١١٣) الرازى : تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين ط القاهرة سنة ١٣٢٣ ص٢ ـ ٣٣ .

(١١٤) الايجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى . طبعة القسطنطينية سنة ١٢٨٦ ص١١ ـ ٨١ .

(١١٥) أبو القاسم البلخى : المقالات ، مخطوط ، مكتبة خاصة .

(١١٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد) جزءان ط٢ دار النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ .

(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق . طبعة محمد على صبيح القاهرة .

بالوجود ، بينما لم يبدأ إفرادها عند الفلاسفة الغربيين إلا فى القرن السابع عشر ، حيث يعتبر مؤرخو الفلسفة أن كتاب « مقالة فى الذهن البشرى » Essay Concerning Human-Understanding الذى ألفه « جون لوك » (١٦٣٢ – ١٧٠٤) الفيلسوف الإنجليزى ، والذى طبع سنة ١٦٩٠ بمثابة أول محاولة ، لفهم المعرفة البشرية ، وتحليل الفكر الإنسانى وعملياته(١١٨) ، وإن سبقه بذلك كثيرون أهمهم « ديكارت » فى نظرية فطرية المعرفة ، ثم كانت محاولة فريير(١١٩) Ferrier فى القرن التاسع عشر ، ففصل بحث المعرفة عن بحث الوجود . ثم اتخذت نظرية المعرفة وضعا جديدا يتفق واستقلالها بموضوعها الخاص بها ، واهتمت بمسائل جديدة ، مثل العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وبين العقل والشىء الخارجى ، وأثر كل منها فى عملية الإدراك ، وكذلك العلاقة بين الماهية والوجود ، والنظر فى حدود المعرفة الإنسانية ، وقيمة الأدوات التى تحصل بها المعرفة ، كالحواس والعقل والحدس والذوق . ومن ثم كانت أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية هى :

– إمكان المعرفة : ويبحث فى مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة . ولعل أول من أثار هذا البحث السوفسطائيون والشكاك .

– مصادر المعرفة : الحواس ، والعقل ، وعلاقتهما ببعضهما ، وطريق الوحى عند أصحاب الأديان . وطرق أخرى كالإلهام والكشف والحدس .

– طبيعة المعرفة . وتقوم أبحاثها على بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشىء المعروف .

– قيمة المعرفة وحدودها .

وهناك أبحاث قريبة من نظرية المعرفة ، قد يدمجها البعض فيها ، وقد يفصلونها عنها منها :

أبحاث علم المنطق الذى هو علم يضع قواعد الاستدلال الصحيح والقوانين التى

---

(١١٨) هنترميد : الفلسفة ص١٧٥ .

(١١٩) أ. و . بن : تاريخ الفلسفة الحديث ص٩٣ .

تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر . ونظرية المعرفة هى العلم الفلسفى بطبيعة المعرفة والحقيقة ، فالحكم على صحة عملية الاستدلال ، أو فسادها ، مسألة منطقية ، بينما يكون البحث فى طبيعة الصحة أو الصواب ، من شأن نظرية المعرفة ، وبمعنى آخر فإن نظرية المعرفة تبحث فى المبادىء المادية للمعرفة ويبحث علم المنطق فى مبادئها الصورية .

وحقيقة الأمر أن كلا من نظرية المعرفة وعلم المنطق ، يدوران حول الحقيقة(١٢٠)فنظرية المعرفة بحث يتضمن البحث عن الحقيقة أى عن الوسائل المختلفة ، التى يتخذها الإنسان ، ليصل إلى الحقيقة ، وتحديد مصادرها ، وطبيعتها وتحديد طابعها المثالى أو الواقعى أو المادى . بينما يقوم علم المنطق بالبحث فى بناء الحقيقة ونسقها ، وأهم ما يميز هذا البحث ، أنه يجعل الفكر ذاته ، ذاتا وموضوعا لبحثه ، بدلا من أن يتخذ العالم أو الأشياء الخارجية موضوعا لهذا البحث .

وَنَنوّهِ إلى أن فلاسفة المسلمين ، ومتكلميهم حينما بحثوا فى نظرية المعرفة جمعوا إليها علم المنطق كعلم معيارى للحقيقة ، يعالج قوانين الفكر ، إلا أنهم لم يفصلوه عن البحث عن الحقيقة أو عن نظرية المعرفة حيث كان اهتمامهم بالواقع الخارجى يسير مع اهتمامهم بالنسق الفكرى المنطقى . على خلاف ما لجأ إليه الفلاسفة الغربيون بعد ذلك ، حتى جاء ديكارت وجمع بين الرأيين فى بحثه عن الحقيقة إذ جمع معيار مطابقتها للواقع مع معيار اتساق الفكر مع نفسه .

كما أن لأبحاث علم النفس صلة بنظرية المعرفة ، لأن علم النفس يعالج مسائل التذكر والتخيل والتصور والتعرف والإدراك وسائر العمليات العقلية ، فى حين أن نظرية المعرفة تعالج هذه المسائل ، ولكن علم النفس يهتم بوصف العمليات الشعورية وتفسيرها فى علاقتها بالحوادث الشعورية دون الفحص عن فسادها أو صحتها بينما تهتم نظرية المعرفة بالإدراكات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية .

---

(١٢٠) د. يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان . مكتب النهضة المصرية . القاهرة سنة ١٩٧٢ ص١٣ ـ ١٧ .

القرآن ونظرية المعرفة

إننا ـ على الرغم مما كتبه علماء الكلام ، وفلاسفة المسلمين ، من لمحات أحيانا وتفصيلات أحيانا أخرى ، لا نستطيع أن ندعى أن تلك اللمحات والتفصيلات ، يمكن أن تمثل النظرة القرآنية الدقيقة ، الصافية ، لنظرية المعرفة فى القرآن ، إذ أن النظرة القرآنية ، وركيزتها الوحيدة ، هى القرآن نفسه . والقرآن الكريم ليس كتاب فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة مجموعة الأفكار النابعة من العقل والمتسلسلة وفق منهج معين ، غرضها تكوين نسق من المبادىء لتفسير طائفة من الظواهر الكونية ، ولا كتب نظريات فى علم المنطق ولا فى المعرفة وليس كتاب أبحاث ينفصل بعضها عن بعض فى قوالب البحث النظرى ، سواء فى مجالات علمية أو عملية ، فى مجالات العلوم أو الاقتصاد أو الاجتماع أو النفس ، وبذلك المفهوم التجريدى النظرى ، ذلك لأنه منهج ربانى متكامل ، شامل وهو نسيج وحده ، لا يفيه حقه وصفه بالنظرية فهو فى حد ذاته ليس نظرية ، فى فن من الفنون ، وهو يتجاوز البحث النظرى إلى التطبيق الواقعى ، وهو هدى ونور وشفاء للبشرية ، كى تستقيم على طاعة الله وعبادته . **﴿ قد جاءكم من الله نورٌ وكتابٌ مبين * يهدى به الله من اتبعَ رضوانَهُ سُبلَ السلام ويخرجُهم من الظلماتِ إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم * ﴾**(١٢١) .

ومن ثم فإن ما أقوم به فى هذا البحث ، ليس تقييدا للمنهج الربانى فى مفهوم النظريات البشرية . وأستغفر الله ، أن أدعى أننى ـ بعجزى البشرى ، وبإعجاز القرآن الربانى ـ أستطيع أن أسمى ما أقوم به من جهد فى هذا البحث ، أنه منهج القرآن وأنها نظرة القرآن التامة . فكتاب الله لا يخلق من كثرة الرد ، وهو أعلى وأكبر من أن يتقيد بما يقوله البشر . ولكنى أرجوه فى الوقت نفسه ، وأطلب منه السداد والمنة والفضل ، فهو الذى أكرمنى وسائر البشر بنعمة العلم والمعرفة ودعانا للبحث والنظر ، وعلى ذلك ، فإن مقصودى الخاص بنظرية فى القرآن ، ليس إلا محاولة

---

(١٢١) المائدة ١٥ ـ ١٦ .

فردية عاجزة ، لاستجلاء النظرة القرآنية الصافية ، ومحاولة الجمع لمادة قرآنية ، تتعلق بالعلم والمعرفة من أجل صياغة نظرية للمعرفة فى القرآن وبجهد بشرى ، لا يحكم على القرآن بهذا الجهد ذلك لأننا لا نجد التقريرات الفلسفية النظرية لما يسمى بنظرية المعرفة بسهولة فى القرآن ، كما قلت نظرا لطبيعته وغايته . ومع ذلك فإن القرآن لا يمنع من أن نلتمس فيه المعرفة والتربية والتوجيه ، ليؤدى دوره فى حياتنا ، مع حرصنا الشديد ، على المنهج السليم ، وهو أننا :

ـ ننطلق من التصور القرآنى ، فهو نقطة المنطلق والارتكاز .

ـ وندخل إليه بلا مقررات سابقة ، إنما منه نأخذ مقرراتنا ، ولا نحكم عليه بأفكار البشر ، إنما إليه نحاكم أفكارنا .

ـ وننهج منهجه ، وإلا فقدنا المهمة الرئيسية فى بحثنا .

ـ ونعتقد أنه بإمكاننا ـ بعون الله ـ أن نجمع فنبنى من القرآن نظرية فى المعرفة ، نجعلها صلب جهدنا ، ومحور تفكيرنا وحكمنا ، ومقياس نقدنا للنظرات الفلسفية ، مع اعتقادنا أنه ليس كتابا للمقارنة ، وإنما لنا فيه القدوة ، حيث كشف زيف الزائفين ، ورد كيدهم ، وبما يتصل بتوضيح منهجه .

ـ وإنا لنعتقد بتميز النظرة القرآنية فى كل مسألة ، ودقيقة من دقائق نظرية المعرفة ، مادة ، ومنهجا ، ومنبعا ، وطريقا ، وطبيعة ، ومقياسا ، وقيمة وحدودا .

ـ كما أننا نحرص ـ إن شاء الله ـ على محاولة الالتزام بالإصطلاحات القرآنية فى التعبير عن الحقيقة التى يتميز بها القرآن ، وهو متميز فى كل شىء. وإننا لنستغفر الله سبحانه إذ إننا خالفنا هذا الشرط على أنفسنا ، فيما سبق أن أسمينا به هذا البحث « نظرية المعرفة » ، ويشفع لنا مقصودنا وفرضنا ، وحسن النية ـ إن شاء الله .

ذلك أن مقصودنا هو البحث فى ما يوضع تحت عنوان هذه النظرية أو مكوناتها فى القرآن ، وأننا لا نريد أن نوسع الموضوع على أنفسنا بتسميته « العلم فى القرآن » لأن ذلك سيجعل من البحث بحثا ذا شقين : شق يتعلق بعلم الله تعالى وشق يتعلق بالعلم الإنسانى ، فاخترنا عنوان المعرفة للدلالة على أن مرادنا هو العلم الإنسانى فحسب .

وذلك لأننا مع من يرى أن المعرفة تطلق على الإنسان ، ولا تطلق على الله سبحانه وهى كذلك وردت فى القرآن بمشتقاتها فى واحد وسبعين موضعا ، منها اثنان وثلاثون موضعا بمعنى العلم وكلها تعنى العلم والمعرفة الإنسانية فحسب[١٢٢] . وماذلك إلا لأن المصطلحات مهمة كثيرا فى التعبير عن الحقيقة ، فالمصطلح يخدم المراد ، ومن منطلقات ذلك المعنى وعلى أسس محورية تابعة للفكرة أو القاعدة التى منها تنبثق نظرته للأمور ، فلا يصح إذن أن يعرض التصور القرآنى للمعرفة من خلال مصطلحات نشأت عن نظرة فى الوجود أو الاعتقاد ، تخالف نظرته .

وإنه لو اضطررنا لاستعمال المصطلح الغريب ، فإنه لابد من التنويه بمقصودنا من هذا المصطلح ، إذا كان فيه خدمة لفكرتنا وتوضيح لها . وعلى سبيل المثال فقد تستعمل الفلسفة مصطلح « مصادر المعرفة » وتعنى بها طرق المعرفة أو وسائلها . ولكن مصطلح مصادر المعرفة فى المفهوم الفلسفى ، ليس هو المراد بطرقها عندنا ، فى تصورنا الدقيق ، ذلك أن مصدر الشىء أصله ، وأصل المعرفة عندنا ربانى ، ﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾[١٢٣] ،وحتى استعمالنا لأدوات المعرفة ووسائلها من عقل وحس ، إنما هو بإقدار الله عز وجل ، وتمكينه لهذه الوسائل أن تؤدى دورها المعرفى .

بينما لم تتضح علاقة الإنسان بخالقه فى المفهوم الفلسفى ، ومن ثم فطرق المعرفة عندهم مصادرها ومنابعها معا .

كما ننوه أيضا بأن الذى نقصده من نظرية المعرفة فى القرآن ، ليس كَمًّا من المعلومات ، وأنواع العلوم التى أشار اليها ، فذلك ليس داخلا فى مجال هذا البحث ، وأن ما نشير إليه إنما هو منارات ضوئية كافية، لدفع الإنسان للبحث، وفتح بصيرته على آيات الله سبحانه فى الآفاق والأنفس.

ولعلنا قصدنا ببيان مرادنا من هذا البحث ، حتى لا تكون شبهة فى أننا ممن يفتنون بالنظريات الفلسفية ويهرعون إلى تطبيقها على الإسلام ، فتكون القوالب فلسفية والمادة كذلك لاصلة لها بالإسلام .

---

(١٢٢) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ج٢ ص٣٦ .

(١٢٣) العلق ٥ .

ولعلنا فى تقديم هذا المدخل الذى ما نزال بصدده وجعلناه سابقا على باب إمكان المعرفة ، نكون قد خالفنا اتجاهين فى التأليف فى نظرية المعرفة :(١٢٤)أولهما اتجاه الدكتور زكى نجيب محمود ، الذى جعل بحث الإمكان آخر فصول رسالته وما ذلك منه إلا ليشعرنا ، أنه ليس بالذى يسلم لأول وهلة بإمكان المعرفة . بل هو غير مستعد لأن يناقشها أولا ، إنما يتركها حتى تكون نتيجة للبحث لا مبدأ سابقا ، وهو بهذا يخدم اتجاهه الفلسفى ـ الوضعى المنطقى ـ .

كما خالفنا من بحثوا الإمكان أولا ، كى يسلّموا بإمكان المعرفة . وذلك بأن عقدنا مدخلا فى تعريف العلم والمعرفة وعلاقتها ببعضها والمصطلحات المرادفة . وكأننا نشير بذلك إلى أن العلم والمعرفة ممكنان ، بل فى هذه المسألة ننطلق من اعتقادنا بوجود العلم والمعرفة لأنهما ميزة الإنسان المخلوق لله المُعلّم بتعليم الله .

فالمعرفة عندنا جزء من الوجود . والوجود ثابت قبل أن نتوجه لمعرفته . والمعرفة هى أساس للدور الإنسانى فى الحياة ، إذ هى قبل كل شىء معرفة الله تبارك وتعالى ، التى تنبثق منها معرفتنا للدين ودورنا فى الحياة . فالمعرفة عندنا مسلمة تسليمنا بالوجود .

أما ما عقدناه فى الباب القادم من إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة فسيكون مقصودنا منه الاتجاه اليقينى فى القرآن . ومناقشة حجج الشكاك من باب رد العقول إلى صوابها . وبهذا نبين أن اتجاهنا فى البحث ليس توكيديا ساذجا ، وإنما إيمانى إيقانى ، فنحن نؤمن بالله سبحانه ونوقن بأننا نعلم ونعرف ، يقينا واعيا مستبصرا ، وندعو إلى هذا الإيمان واليقين على بصيرة ﴿ **قُل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بَصيرة أنا ومن اتَّبعنى وسبحان الله وما أنا من المشركين** ﴾(١٢٥) .

والدعوة إلى الله سبحانه ، لإقامة الحجة على الخلق وتحريرهم إيمان وعلم . وكيف يشك فى إمكان المعرفة من يعتقد هذا ويعمل له .

ولعل سؤالاً يطرح : وهل أنت واجد فى القرآن مايشفى العليل وما يصلح أن

---

(١٢٤) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة . الانجلو المصرية . القاهرة .

(١٢٥) يوسف ١٠٨ .

يكون مادة لبناء نظرية فى المعرفة . والإجابة التفصلية على هذا إنما هو فى تفصيل البحث . ولكنى أطمئن إلى أنه توجد فى كتاب الله تعالى الأسس الصالحة لهذا الغرض ، وإن كنت لا أدعى أننى استطعت اكتشافها جميعا ، ولكن حسبى أنى على الطريق ، وقد بذلت جهدى . ويمكننى أن أستأنس بالأسس التالية فى المدخل لهذا البحث :

* يحتوى القرآن على أسس واضحة فى طرق المعرفة ، ويقول تعالى : ﴿ **وجعل لكم السمعَ والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون** ﴾(١٢٦)ويقول : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٢٧) .

* مصدر هذه المعرفة أو منبعها هو الله سبحانة : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ،** ﴾(١٢٨) ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم . فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ،** ﴾(١٢٩) .

* ذكر القرآن طرق المعرفة ووسائلها : من حواس وعقل أو قلب وأضاف طريقا فريدا ليس فى طرق البشر ، وهو طريق الوحى والإلهام .

* تعرض لطبيعة المعرفة ، وأنها اكتسابية كلها : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا** ﴾(١٣٠) ، ﴿ **علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(١٣١) .

وتعرض لصور الاكتساب من تفكير وتذكير وفقه وشعور ... الخ .

---

(١٢٦) السجدة ٩ ، الملك ٢٣ .
(١٢٧) النحل ٧٨ .
(١٢٨) العلق ١ ـ ٥ .
(١٢٩) البقرة ٣١ ـ ٣٣ .
(١٣٠) النحل ٧٨ .
(١٣١) العلق٥ .

• بين مجالات هذه المعرفة : المجال الطبيعى أو عالم الشهادة ، ويدرك بالحواس والعقل ، وعالم الغيب وطريقه الوحى ، والعقل يسلم بوجوده ، ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات ، وتفاصيله غيب لا نعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحى .

بين غاية المعرفة فى الوجود الإنسانى فجعلها تخدم هدف تعبيد الناس لله اعتقاداً وعبادة ، علما وعملا : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(١٣٢) .

• كما جعلها أساسا لقيادة البشرية ، والقيام بدور الخلافة فى الأرض ، وحمل أمانة الهداية والانتفاع بما فى الكون مما سخره الله للإنسان ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه** ﴾(١٣٣) ﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض** ﴾(١٣٤) .

• القرآن دعوة لتحرير العقل الإنسانى ، من أغلال التقليد والتبعية ، القائمة على أسس الوراثة فحسب ، والتى عزلت العقل عن عمله والقلب عن فقهه . ومن ثم فهو يدعو الإنسان إلى التأمل والتفكر ، ويوجه نظره إلى الكون ، وإلى النفس ، ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الألباب ، ويشنع على الذين لا يفقهون ، ولا يعلمون ، ولا يتذكرون ، ويصفهم بعمى البصيرة أو القلوب . قال الله تعالى ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾(١٣٥) . ﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون** ﴾(١٣٦) .

• ثم جمع القرآن بين طرق المعرفة الرئيسية الثلاث معا : الوحى ، والعقل ، والحس. كما جمع بين مجالى المعرفة وهما مجالا الوجود: الدنيا والآخرة، أو عالم الشهادة

---

(١٣٢) الذاريات ٥٦ .
(١٣٣) الجاثية ١٣ .
(١٣٤) لقمان ٢٠ .
(١٣٥) الحج ٤٦ .
(١٣٦) الأعراف ١٨٥ .

وعالم الغيب فى آية واحدة ، فقال سبحانه : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم من أهل القرى ، أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون** ﴾(١٣٧) .

* والقرآن يقرر نسبة المعرفة الإنسانية فيقول : ﴿ **وفوق كل ذى علم عليم** ﴾(١٣٨) ﴿ **وما أوتيم من العلم إلا قليلا** ﴾(١٣٩) .

* ويجعل القرآن اليقين معياره فى المعرفة ، ويرد الشك والظن ، ولا يعتبرهما علما صحيحا : ﴿ **إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس** ﴾(١٤٠) ﴿ **وما لهم به من علم إن لا يتبعون إلا وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾(١٤١) .

كل هذه الأسس ، يمكن أن تكون بناء لنظرية فى المعرفة : من حيث ما هيتها ، وامكانها ومصادرها وطبيعتها وطرقها ومعيارها وقيمتها .

---

(١٣٧) يوسف ١٠٩ .
(١٣٨) يوسف ٧٦ .
(١٣٩) الاسراء ٨٥ .
(١٤٠) النجم ٢٣ .
(١٤١) النجم ٢٨ .

نابعة من النزاع على الخلافة ، حتى سقطت الدولة الاموية سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) .

صورة الحياة في العصر الأموي

في العصر الاموي انقلبت الخلافة مُلكاً وراثياً ونشأ منصب ولاية العهد ومنصب الوزارة ، كما نشأ عدد من الدواوين (الادارات الحكومية) كديوان الرسائل ، وهو يشبه رئاسة الوزارة في أيامنا ، وديوان الجند وديوان الخراج .

وكانت الدواوين (سجلاّت الحكومة) تكتب ، منذ الجاهلية ، بالفارسية في العراق وبالرومية في الشام وبالقبطية في مصر ، فنقلها عبدالملك كلّها الى العربية فأصبحت اللغة العربية لغة الدين والدولة والامبراطورية . وكذلك سكّ عبد الملك عملة عربية اسلامية ، وكان العرب يتعاملون ، منذ الجاهلية أيضاً ، الدنانير والدراهم البيزنطية والفارسية .

وفي العصر الاموي كثر الموالي (المسلمون من غير العرب) ، ولكن لم يكن لهم حظّ في الحكم ولا نصيب في الحياة الاجتماعية والادبية لأن سياسة الدولة الاموية كانت قومية عنيفة مما أثار حفيظة الموالي . وقد كان من أثر ذلك نشأة الحركة الشعوبية التي بدأت بالقول بأن غير العرب كانوا قبل الاسلام أفضلَ من العرب حضارةً . ثم بدأ الموالي يكرهون العرب ، ثم أخذوا يضمون جهودهم الى جهود الناقمين على الحكم الاموي . وتبدّى ذلك أعظم ما تبدّى في انضمام الموالي الى الحركة العلوية التي أزالت الحكم الاموي وجاءت بالدولة العباسية .

وضعفت العصبية العربية أيضاً بنشوء طبقة المولّدين التي كانت نِتاجَ زَواجِ العرب بالفارسيات والروميات والتركيات وسواهن .

أما الحياة الدينية فقد رأينا منها طرفاً يتعلّق بالفرق النصرانية التي كانت كثيرة في الشام والعراق ، والى حد ما في مصر .

وانغمس الامويون وأنصارهم في شيء من الترف باتساع العمران ونشأت مجالس الغناء والخمر . ثم توسع الامويون وتأنّقوا في المطاعم والملابس وفي أثاث المنازل ، كما كثرت رحلات الصيد وحلبات السباق . ولكن يبدو أن هذا الترف لم يعمّ جميع الطبقات .

الحركة الأدبية والحركة الفكرية

كانت الحركة الادبية والحركة الفكرية ناشطتين في العصر الاموي[1] . أما الاشعار والخطب فقد وصل الينا منها شيء كثير . ويبدو أن التأليف لم يكن أقل نشاطاً ، وانما لم يصل الينا مما ألّف في العصر الامويّ شيء . جاء في الاغاني (٤ : ٢٥٣) أن عبد الحكيم بن عمرو بن عبدالله بن صفوان الجُمَحي ، وكان معاصراً للاخوص (ت ١٠٥ = ٧٢٣ م) ، اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات[2] ودفاتر فيها من كلّ علم ، وجعل في الجدار اوتاداً ، فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها ثم جرّ دفتراً فقرأه ، أو بعض ما يُلعب به فلعب به معَ بعضهم .

لعل أقدم من ألف في العصر الاموي صُحار بن العباس العبدي الذي أدرك معاوية وألّف له كتاب الامثال (الفهرست ١٣٣) .

ومن المؤلفين المتقدّمين زياد بن أبيه (ت ٥٣ هـ = ٦٧٣ م) ألّف كتاباً في المثالب (الفهرست ١٣١) ، أي معائب العرب .

ومنهم عَلاقة بن كرِيم الكلابي ، وقد عاصر يزيد بن معاوية ، وله كتاب الامثـــال .

ومن مشاهير المؤلفين المتقدّمين عَبيد بن شِرية المتوفى في البصرة نحو

---

(١) راجع ملاحظة تتعلق بخالد بن يزيد في فصل « النقل والنقلة » .

(٢) القرق (بفتح أو بفتح فكسر) أو السدر (بضم ففتح) لعبة تلعب على رقعة فيها مربع صغير في الوسط ثم مربع كبير يملأ الرقعة . ثم هنالك خطوط تصل بين زوايا المربعين ثم بين النقاط التي تنصف الأضلاع ، بعدئذ يرسم خطان متوازيان من كل جانب يصلان بين الخطين اللذين يصلان بين زوايا

٦٨٦ م) . روى عبيد بن شرية عن علاقة بن كريم ، وله كتاب
ر الماضين (الفهرست ١٣٢) .

أبو الاسود الدُؤَلي المتوفى في البصرة سنة ٦٩ هـ (٦٨٨ م)
ألّف في النحو . وقد جعل أبو الاسود الكلمة ثلاثة انواع : اسماً
فاً مما يدل على شيء من العلم بالنحو اليوناني كان قد تسرّب الى
من طريق السريان في الاغلب ، منذ ذلك الزمن المتقدّم .

سُليم بن قيس الهلالي المتوفى في أيام الحجّاج من أتباع الامام عليّ
كتاباً في الفقه هو أول كتاب ظهر للشيعة (الفهرست ٣٠٧ — ٣٠٨) .

شهر المحدثين والفقهاء ورواة الادب في العصر الاموي عُروة بن
ت ٩٣ هـ = ٧١٢ م) وهو شقيق عبدالله بن الزبير ابوهما الزبير
، وأمهما أسماء بنت أبي بكر . وقد ألف عروة كتباً في الفقه قبل
، (٦٨٢ م) .

لك الحين كانت الكتابة العربية عَرِيّةً من الإعجام والحركات ،
فرح » كانت تقرأ بالقرينة : فرج ، فرح ، فرخ ، قرح ، قزح ،
ما يمكن أن يلحق كلّ كلمة من الحركات التي تجعل منها اسماً مرفوعاً
اً أو تجعل منها فعلاً مهملاً أو مضعّفاً (مشدّداً) مبنياً للمعلوم أو
. ولقد حرَص الحجاج (ت ٩٥ هـ = ٧١٤ م) على أن تكون
العربية معجمة ومحرّكة حبّاً بضبط قراءة القرآن الكريم ؛ فالى أيامه
تاريخ الاعجام والحركات .

مؤلفي العصر الأموي عِكرمة (ت ١٠٥ هـ = ٧٢٣ م) ، له تفسير
روايةً عن ابن عباس (الفهرست ٥١ ، ٥٣) ؛ والحسن البصري وله
تاب تفسير القرآن (الفهرست ٢٣) ، ومكحول الشامي (ت ١١٦ هـ =
) ، وله كتاب السنن في الفقه ، وكتاب المسائل في الفقه (الفهرست
) ؛ وعبدالله بن عامر اليَحصُبي (ت ١١٨ هـ = ٧٤٦ م) ، وله كتاب

مقطوع القرآن وموصوله ، وكتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق (الفهرست ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٤ ، ٥٥) .

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) قد أشار على محمد بن شهاب الزُهري (ت ١٢٤ هـ = ٧٤٢ م) بأن يجمع حديث رسول الله . ولا ندري اذا كان الزهري قد فعل ذلك .

وجاء في الفهرست (ص ٣٤) أن الخليفة الوليد بن يزيد (ت ١٢٦ هـ = ٧٤٤ م) جمع أشعار العرب وأخبارها وأنسابها ولغاتها .

ومن أعقاب المؤلّفين في العصر الاموي المغيرة بن مقسّم الضبّي (ت ١٣٦ هـ = ٧٥٣ م) ، وله كتاب الفرائض (الفهرست ٣١٦) .

•

أما أعظم المظاهر الفكرية في العصر الاموي فكان نشأة علم الكلام .

علم الكلام
نطاقه ونشأته
في العصر الأموي

قال ابن خلدون (المقدمة ٨٢١ وما بعدها) :

« علم الكلام علم يتضمّن الحِجاج (الجدال) عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السَلَف وأهل السُنّة . وسرّ هذه العقائد هو التوحيد » .

ويشرح ابن خلدون التوحيد فيقول : « ان الحوادثَ في عالم الكائنات سواءٌ أكانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية — لا بد لها من أسباب متقدّمة عليها بها تَقَعَ في مُستَقَرّ العادة وعنها يتم كَوْنها (أي تعوّدنا أن نراها تحدث بهذه الاسباب الظاهرة وعلى هذا النَمَط) . وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضاً ، فلا بدّ له من أسباب أخرى . ثم لا تزال تلك الاسباب مرتقية (مبتعدة واحداً بعد واحد) حتى تَنتَهِيَ إلى مسبّب الاسباب وموجدها وخالقها ، لا إلهَ إلاّ هو » .

ويتابع ابن خلدون الكلام ويقول إن الاسباب تتشعّب وتتضاعف في ارتقائها ، ولا سيّما اذا كانت متعلّقة بأفعال الناس والحيوان ، فإنّ من جملة أسباب هذه الافعال الانسانية والحيوانية في الشاهد (في ما نعرفه من اختبارنا) القُصودَ (المقاصد) والإرادات . والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصوّرات سابقة يتلو بعضُها بعضاً . وتلك التصوّرات هي أسباب قَصْد الفعل ، وقد تكون أسبابُ تلك التصوّرات تصوّرات أخرى . وكلّ ما يقع في النفس من التصوّرات مجهولٌ سببُه ، اذ لا يطّلع أحدٌ على مبادىء الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنّما هي أشياءُ يلقيها الله في الفكر يتبع بعضُها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يُحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعة ظاهرة وتقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس ، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة ...

« وحقيقة التأثير وكيفيّته مجهولة : "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"[1] فلذلك أمرنا بقَطْع النظر عنها (عن الاسباب) وإلغائها جملة والتوجّه الى مسبّب الاسباب كلّها وفاعلها وموجدها لترسخ صِبغة التوحيد في النفس ، على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطُرُق سعادتنا لاطّلاعه على ما وراء الحِسّ ... فلذلك نَهانا الشارعُ عن النظر في الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : "قل هو اللهُ أحدٌ ، اللهُ الصمدُ ، لم يَلِدْ ولم يُولَدْ ولم يَكُنْ له كفواً أحدٌ"[2] » .

اسم علم الكلام

يمكن أن تَرْجِعَ تسميةُ علم للكلام الى أحد أوجه التعليل التالية :

أ — ان هذا الفنّ اتّخذ اسمَه من الكلام الانساني ، لأن علماء هذا الفن كانوا يتجادلون على أساس من المَنطِق ، ويستعملون الأقيسة والأدلّة في جِدالهم . وكل ذلك راجع الى الكلام الانساني .

ب — اتّخذ هذا الفن اسمه من الموضوعات التي عالجها . إنّ أبرز قضايا

---

(١) سورة الإسراء (١٧ : ٨٥) .

(٢) سورة الإخلاص ورقمها في المصحف ١١٢ .

م الكلام وأهمّها وأشدّها تعقيداً كان قضية خلق القرآن (قدمه أو خلقه) .
قد دار الخلافُ حولَ القرآن الكريم في السؤال التالي : أكلامُ الله هو أم لا ؟
ن أجل ذلك عُرف هذا الفن كلّه باسم « علم الكلام » .

ج ــ وزعم بعضهم أن « الكلام » في اللغة العربية يقابل « لوغوس » في
ونانية و « ملتا » في السريانية ، بمعنى الكلمة ؛ وأن « علم الكلام » في
ربية نقل (ترجمة) للتعبير اليوناني أو السرياني الذي يتعلّق بقضايا في
صرانية تشبه قضايا علم الكلام في الاسلام .

عوامل نشأته

نشأ علم الكلام من أحوال البيئة الاسلامية نفسها ، فهو من هذه الناحية
اج البيئة الاسلامية وحدّها . ويبدو لنا أن هذه الاحوال الاسلامية كانت
نبعثة من مصادر أربعة : من الفُضول العقلي ، ومن التشدّد في المبادىء ،
من السياسة ، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الامر بعقائد الاسلام .

(١) الفضول العقلي :

حثّ اللهُ تعالى المسلمين في القرآن الكريم على التفكير وعلى جدال غير
لمسلمين بالتي هي أحسن . فانطلق نفر من المسلمين يسألون عن كل شيء ،
متى عن الاشياء التي لم يكن لها ــ ولا لها اليوم ــ جوابٌ شافٍ . وفي القرآن
كريم آياتٌ كثيرة تدل على نوع تلك الاسئلة التي كان العربُ والمسلمون ،
ند صدر الدعوة في حياة رسول الله ، يسألون عنها :

ــ يسألونك عن الروح ، قُلِ : الروح من أمر ربي ، وما أوتيتُمْ من
علم الا قليلاً .

ــ ولا تسألوا عن أشياءَ إنْ تُبْدَ لكم تَسُؤْكُمْ .

ــ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم .

ــ وما أدري ما يُفعَل بي ولا بكم .

ولقد كان العرب الجاهليون أنفُسهم يسألون رسولَ الله أسئلة تَمُتّ الى

علم الكلام . جاء في تفسير الطبري (١٣ : ٧٣ ــ ٧٤) أن نفراً من العرب المشركين ومن اليهود قالوا للرسول : من هذا الذي تدعو اليه ؟ أياقوتٌ هو أم ذهب أم ما هو ؟ وقال آخرون : أرأيتم ربّكم ؟ أذهبٌ هو أم فِضّة أمْ لؤلؤ ؟ .

وروى الزمخشري في تفسير سورة الرعد[1] أن أربد بن ربيعة العامري ، أخا لبيد الشاعر المشهور ، لما وَفَدَ معَ عامرِ بن الطُفيل على رسول الله ، وحدّثهما رسول الله عن قدرة الله على البعث واعادة الخلائق ، قال له أربَدُ : أخبِرْنا عن ربّنا ، أمن نُحاسٍ هو أم من حديد ؟

(٢) التشدّد في المبادىء :

ان البشر متفاوتون في الاحوال الاجتماعية ، فهم من أجل ذلك يتفاوتون نفسياً ثم يَقِفون من القضايا العامة عادة مواقفَ مختلفةً . فالخوارج الذين كانوا بَدْواً في الأكثر تشدّدوا كثيراً في أمور الدين واعتقدوا أن الايمان « كلّ » لا يجوزُ التفريط في جانب منه . فمن ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطل ايمانه فكان كافراً يجب قتله[2] .

أما المرجئة فكانوا أنصار بني أمية في الشام في الأكثر .

وكان هؤلاء يعلمون ان بني أمية اخذوا الخلافة غصباً أو بالقوة ثم خرجوا عن المنهج الذي سار عليه الخلفاء الراشدون ، ولكن لم يستطيعوا ان يقاوموا الدولة ، او ان يخالفوها محافظةً على مصالحهم على الاقل ، فاعتقدوا أن الاصلَ في الدين انما هو الايمانُ ، وان كلَّ ذنبٍ مهما عَظُمَ لا يمكن ان يُخْرِج أحداً من الدين . غير انهم اقروا بأن المذنب يعاقب ، ولكن لا نعاقبه نحن الآن ولا نَدينه ، بل « نُرْجِئه » (نُمْهِله ، نُؤَخّره) إلى الله يُحاسِبُه يومَ القيامة بما يستحق . ومن هنا جاء اسمهم « المرجئة » .

---

(١) الكشاف ، المطبعة البهية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ، ١ : ٤٩١ .

(٢) راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ، مصر ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٥١ وما بعدها .

اما المعتزلة ، وهم اهل البصرة في الغالب واهل الكوفة وبغداد من الفقه واللغة والنحو والمنطق فقد قلّبوا الأمر على وجوهه والتمسوا الاعذار وفصّلوا الادلة ، كشأنهم في تَطَلّب وجوه الإعراب وجوازات اللغة يق في الفقه بين المذاهب المختلفة والتوقف في القطع في الامور ، فاختاروا نفوا هنا في الايمان ايضاً موقفاً وسطاً ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، اي لسلم اذا ارتكب ذنباً صغيراً لم يضرّه ذلك في ايمانه . وأما اذا ارتكب ة (عصى والديه ، شرب خمراً) فان هذا يَنْقُصُ من ايمانه ولكن خرجه من الايمان . ولذلك لا يكون مرتكبُ الكبيرة عندهم مؤمناً تاماً كافراً تاماً ، بل فاسقاً ، في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان التام والكفر ام .

(٣) التفكير السياسي :

وكان التفكير السياسي ، منذ وفاة رسول الله (١١ هـ = ٦٣٢ م) من امل الاولى التي أدّتْ الى نشأة علم الكلام . لما تُوفّي الرسول اختلف لمون في من يجب أن يتولىّ الخلافة : أتكون الخلافــةُ بالانتخاب أو راثة أو بالتعيين .

وسلَكَ المسلمون في الخلافة مسالكَ مختلفةً : جاء أبو بكر الصديق بعد سول بالانتخاب ؛ وجاء عمرُ بن الخطاب الى الخلافة بالتسمية والتعيين من ل أبي بكر . وأقر المسلمون ذلك من أبي بكر وبايعوا عمر . أما عثمان بن ان فجاء بالشورى : لما طُعن عمر بن الخطّاب خَشِيَ أن يختلف المسلمون ده على الخلافة فعيّن ستّة نفرٍ من وجوه المسلمين في المدينة (هم رؤساء صبيات والطامعون في الخلافة) وأمر أن يختلوا ثلاثة أيام يختارون في أثنائها احداً منهم للخلافة . وقد اختاروا عُثمان بن عفّان . أما عليٌّ فجاء الى الخلافة جماع قادة الوفود الذين قتلوا عثمان . وأما معاوية فأخذ الخلافة بالسيف . أصبحت الخلافة بالوراثة .

قال اهل السُنة (من المهاجرين والانصار ، أهل مكة والمدينة) : إن الخلافة منْصب دُنيوي ، ولكنْ لا بدَّ منها لإقامة أمور الدين والدنيا . والخليفة يُنتخب انتخاباً ، فمن أجمع أهلُ الحل والربط عليه وَجَبَتْ طاعته على المسلمين .

وقال الخوارج : الخلافة منصب دنيوي غايته اقامة الاحكام . فاذا اتفق المسلمون على اقامة الاحكام لم يبقَ حاجة الى نَصْب خليفة .

أما الشيعة فقالوا : الامامة (الخلافة) منصب ديني ، وتكون بالنصّ والتعيين في علي بن ابي طالب وأبنائه من فاطمة بنت محمد رسول الله .

وتشعّبت الآراء السياسية ، فيما بعدُ ، واختلطت الآراء الدينية ، ونَمَتْ في ذلك الاقوال حتى أصبح للخلافة نظريات دينية وقومية وسياسية ليس فيها شيء من الدين ، ولكنّ الجدال والقتال كثُرا حولها .

(٤) اقناع غير العرب :

لا ريب في ان العربي قد بُهر بإيجاز القرآن الكريم وبلاغته وأدرك أسرارهما فقام له ذلك في كثير من الأحيان مقام الإقناع . ثم ان الفطرة العربية الاولى لم تكن بعيدةً عما جاء في القرآن من التوحيد . أما شأنُ غير العرب الذين دخلوا في الاسلام ، أو جادلوا المسلمين من غير أن يكونوا قد دخلوا في الاسلام ، فكان مختلفاً جداً . ولقد رأينا شيئاً من جدال اليهود والنصارى للمسلمين منذ أيام الرسول صلىّ الله عليه وسلم . ويبدو أن هذا الجدال كان يقود الى التنازع والتسابّ ، فخاطب الله تعالى المسلمين في القرآن الكريم بقوله[1] : « ولا تُجادلوا اهلَ الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ؛ وقولوا : آمنّا بالذي أُنْزِلَ إلينا وأُنزل اليكم . وإلٰهنا وإلٰهكم واحدٌ ، ونحن لـه مسلمون » .

وفي سورة الانعام إشارة إلى جدال عنيف بين المسلمين والمشركين حول التوحيد والشرك ، قبل أن يأمرَ اللهُ رسولَه بقتال مشركي العرب حتى يدخلوا

---

[1] العنكبوت ٢٩ : ٤٦ .

الى والمحبّة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بما جاء من الله تعالى . ثم ان الايمان هو الاقرار باللسان ، وإن المعرفة بالله الى ضرورية (وهي) فعل الله تعالى وليست من الايمان . والايمان لا يزيد لا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه .

ولما تولّى عمر بن عبد العزيز الخلافة ، سنة ٩٩ هـ (٧١٨ م) ، استدعى يلان واستتابه من القول بذلك كلّه أو يَقْتُلَه ، فأظهر غيلان التوبة .

وخاض عمر بن عبد العزيز معركة الكلام التي كانت دائرة يومذاك ، فهو ل متكلّمي أهل السنة ، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية يبدو انها بنيّة على رسالة للحسن البصري اليه في ذم القدرية (راجع البغدادي ٢٢٠) .

فلمّا تُوفي عمر ، سنة ١٠١ هـ ، وجاء يزيد بن عبد الملك ، وكان صاحب هْو ولذّات ماجناً سفيهاً ، عاد غيلان الى ما كان يقول به . فلما مات يدٌ وخلفه أخوه هشامٌ ، سنة ١٠٥ هـ (٧٢٤ م) ، أمر هشام بقتل غيلان .

ومن القدرية الجَعْد بن درْهم وكان من أهل دمشق يقول بالقدر وبخلق رآن وبنفْي الصفات عن الله سوى الخلق والفعل . وقال الجعد أيضاً « إن ظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة به فعلاً لافاعلٌ لها » (البغدادي ١٦) ..

وقُتل الجعد بن درهم يوم الاضحى من سنة ١٠٥ (٧٢٤ م) ، قتله الد بن عبد الله القسري .

أهل الحديث وأصحاب الرأي

حينما كان الرسول صلىّ الله عليه وسلّم حيّاً كان هو الذي يقوم للمسلمين ور دينهم وأحكام دنياهم ، ومصداق ذلك قوله تعالى في سورة الحشر : وما آتاكم الرسول (من الفيء و الغنيمة وغيرهما) فخذوه ، وما نهاكم نه فانتهوا » (٥٩ : ٧) ؛ ثم في سورة النساء : « يا أيها الذين آمنوا ، ليعوا الله والرسولَ وأولي الأمر منكم . فإن تنازعتم في شيء فرُدّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا » (٤ : ٥٩) .

فلما توفي الرسول وخلفه أبو بكر فعمر وَرِثا منه القيام بأمور الدنيا ، ثم كانت لهما الكلمة الفصل في تفسير الشرع وتطبيقه ؛ وقل أن جادلهما أحد . ثم جاء عثمان فعليّ ففقدا كثيراً من هذا السلطان في أمور الدنيا وفي أحكام الدين . وكان السببَ في قتلهما أن فريقاً من المسلمين لم ير رأيهما في ما كانا يحكُمان به .

وجاءت الدولة الاموية واتسعت الامبراطورية وتشعّبت الحياة في جميع نواحيها ولم يبق للخلفاء الامويين الا الوازعُ الدنيويّ من القوة والقهر فجعل الناس يستغنون عن الخلفاء في تأويل أمور الدين وفي تفسير أحكام الدنيا مما له صلة بالدين كشروط الخلافة وشروط البيع والشراء وصحة أداء الزكاة لبيت المال وأشباه ذلك .

ونشأ في المسلمين فقهاءُ يتولَّوْن ذلك لأنفسهم ولغيرهم منذ أواخر دولة الخلفاء الراشدين ، كما رأينا في تاريخ نشأة الخوارج . ثم اتّسع ذلك في العصر الأموي ، كما رأينا في سبب نشأة المرجئة والقدرية .

لم يكن الفرقُ بين المرجئة والمعتزلة وبين أصحاب الرأي وأهل الحديث في أول الأمر ، واضحاً ، لأن الفقهاء كانوا يتّخذون مواقفهم المخصوصة اجتهاداً من عند انفسهم . ولعل أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فَرّوخ المتوفي في الأنبار ، سنة ١٣٦ هـ (٧٥٣ م) ، كان أشهر أصحاب الرأي حتى سُمّيَ « ربيعةَ الرأي » .

كان أهلُ الحديث يعتمدون في قضايا الاعتقاد والفقه القرآنَ الكريمَ وحديثَ رسول الله لا يَعْدونهما ، وكان هؤلاء أهلَ الحجاز خاصّة ، اذ كانت أحاديثُ رسول الله كثيرةً في الحجاز شائعة . أما أصحاب الرأي فكانوا في الاكثر في العراق ، حيث كان الحديث قليلَ الشيوع (مقدمة ابن خلدون ٧٩٩) فاعتمدوا القياسَ وجعلوا يُفْتون في قضايا الفقه خاصة بالرأي .

المطبعة المنيرية) بلا تاريخ .
ثل الجاهلية ، ألّف أصلها الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب ثمّ توسع
ا السيد محمود شكري الألوسي ، القاهرة (المطبعة السلفيّة)
١٣٤ هـ .
سلام عقيدة وشريعة ، تأليف محمود شلتوت ، القاهرة (دار
لم) بلا تاريخ .
سن البصري ، تأليف احسان عبّاس ، القاهرة (دار الفكر
ربي) ١٩٥٢ م .
اهيم بن سيّار النظّام ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة
جنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٧ م .
الهذيل العلاّف ، تأليف علي الغرابي ، القاهرة (مكتبة الحسين
جارية) ١٩٤٩ م .
ام بن الحكم ، تأليف عبد الله نعمة ، بيروت ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩
تيمية الحرّانيّ ، تأليف علي سامي النشّار ، القاهرة (دار الكتاب
ربي) ١٩٥١ م .

العَصْرُ العَبّاسيّ

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) الى سقوطها (٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م) خمسمائة عام أو تزيد تقلّبت الأحوالُ في أثنائها بالخلافة صعوداً وهبوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية . ولكنّ الفكرَ كان في مُعظم الاحيان يَرْقى متبدّياً في صور متعدّدة من العلوم الرياضية والطبيعية ، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء ، ومن الفن المعماري والملاحة والوراقة والزُخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة.

(أ) تجزؤ الخلافة العباسية

بدأت الخلافة العباسية بالتجزُّؤ منذ السنوات الأولى لقيامها لما انفصلت الاندلسُ عن بغداد وتجدّدتْ فيها **الدولة المَرْوانية في قُرْطُبَةَ** على يد عبد الرحمن بن معاوية بن عبد الملك المعروف بعبد الرحمن الداخل (١٣٨ هـ = ٧٥٦ م) ثم عاشت الى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) .

وطارد العباسيون العلويين ، كما كانوا قد طاردوا الامويين ، فنجا إدريس ابن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي الى المغرب الاقصى وأسس فيها **الدولة الإدريسية** في وَليلي (١٧٢ هـ = ٧٨٩ م) . وجاء بعده ابنه ادريس الاصغر فبنى مدينه فاس وجعلها عاصمةً لدولته . وعاشت الدولة الإدريسية حتى قضى عليها أمويّو الاندلس (٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م) ..

وأحب ابراهيم بن الاغلب والي افريقية (تونس) الاستقلال بولايته ففاوض في ذلك هرونَ الرشيدَ على أن يتنا زل عن المعونة المالية التي كانت تأتي من بغداد وأن يرسل هو الى بغداد أربعين ألف دينار كل عام ، فنشأت

بدو ، وتكلّفوا في أدبهم – اذا كانوا أدباء – غريب الألفاظ وشاذّ التراكيب وقفوا على الاطلال وطوّوْا قصائدهم الطوالَ على أغراض الجاهليين . لم يكتفِ الموالي من تقليد الحياة العربية بذلك ، بل اتّخذوا أسماءً وكُنًى عربية ولفّقوا لأنفسهم أنساباً عربية كأبي تمّامٍ الروميّ والقاسم بن عبيد الله فارسي وغيرهما .

ومن زَواج العرب بغير العربيات نشأت الخُوْلة العجمية في مقابل عمومة العربية . ثم أضيف إلى ذلك ازدياد عدد الموالي وتَعالي العربِ عنهم برزت الشُعوبية التي بدأت بالقول بالتسْوية بين العرب وغيرِهم ممن جمع لاسلامُ بينهم ، ثم استوى القولُ على أن غير العرب كانوا قبل الاسلام افضل ن العرب قبل الاسلام ، ثم عَنُفت الشعوبية فحاول غيرُ العرب أن يُزيلوا لملكَ العربي بالثورة والحرب ليعيدوا الملك الى أنفسِهم كما كان لهم من قبل.

وكان من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة الجواري خاصّة : أبطل الاسلام الرقّ ، ولكنّ الرق نفسه لم يزُل بل تبدّل معناه . لقد ستمر نَفَرٌ من المسلمين في استرقاق الافراد والجماعات وامتهانهم في لأعمال الشاقة أو العادية ، خلافاً لأوامر الدين ونواهيه . غير أن الرقيق الذي قصِده في هذا الفصل ليس من هذا الباب . لقد نشأت في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً وإناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرق إلاّ أنهم كانوا يُباعون ويُشترَوْنَ . أما في ما عدا ذلك فانهم كانوا ينالون قسطاً كبيراً ن التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروه والجاه والسلطة والنعيم . ان أمهات نمر كثيرين من الخلفاء كُنّ جواريَ . وكثيراً ما كانت أمّ الولد (الجارية التي ولَدت لمالِكِها صبياً) أكبرَ حظوة عند زوجها من الزوجة الحرّة . ثم ان طبقة الجواري ألقت على البيت العباسي والبيئة العباسية لوناً من النشاط الفني في الغناء والموسيقى ولوناً من الترف الاجتماعي ، ثم مزجت الدم العربي بدم غير عربي فنُتِجَ من هذا المزيج حضارة وثقافة نافعتان الى جانب ما

كان لذلك من المساوىء التي ناءت بها الحياة العباسية حِقبةً طويلة من الزمن .

(ج) نشوء المذاهب الاسلامية

في هذه الاثناء كانت قد نشأت مذاهب اسلامية تتفق في العقائد وفي أصول الفقه وتختلف في فروعه وفي عدد من تفاصيل العبادات والمعاملات . وكان لنشوء هذه المذاهب سَنَدٌ مِنَ اختلاف الأحوال الاجتماعية وتطوّر البيئة تطوّراً نبت في أثنائه مسائلُ فرعيةٌ لم يكن شيء منها أو مثلُها في أيام الرسول ، ولا كان التشريعُ الاول قد احتاط لها . وكذلك كان للسياسة أثرٌ في نشوء المذاهب – والسياسة من الاجتماع – كما كان لنشوء تلك المذاهب نتائجُ سياسيةٌ ، وخصوصاً بين الذين تطرّفوا في الاجتهاد والتأويل حتى أصبحوا أقرب الى أن يكونوا أصحاب فِرَقٍ منهم الى أن يكونوا أتباعَ مذاهبَ .

وكانت مصادرُ التشريع التي اختلف الفقهاء في تأويلها لتطبيقها في الحياة ، ثم أدّى الاختلاف في تأويلها الى نشأة المذاهب ، أربعةً :

(أ) القرآن الكريم .

(ب) الحديث (أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم) والسُنّة (أفعاله) .

(ج) الاجماع ، وهو اتّفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور في عصر من العصور وفي بلد من البلدان .

(د) القياس ، وهو اجتهادٌ شخصيّ ، لفقيهٍ من الفقهاء ، يُبنى في أساسه على القرآن الكريم والحديث .

أما المذاهب السائدة إلى اليوم فهي متعدّدة :

١ – من أقدم هذه المذاهب المذهبُ الحنفيّ لصاحبه أبي حنيفةَ النُعمانِ ابن ثابت (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٨ م) . كان أبو حنيفة قليل الاعتماد على الحديث لا يأخذ منه إلا بما يثق هو به ، كثيرَ الأخذ بالرأي وتحكيم العقل والعادة لاعتقاده أنّ الاحوال تتبدّل بتبدّل الأزمان فيجب أن تتبدّل الاحكام نفسُها أيضاً . من أجل ذلك أوجد أبو حنيفةَ بابَ الاستحسان ، وذلك

يستحسن (يقبلَ) أمراً تواضعَ عليه الناسُ ولم يَرِدْ فيه نصّ ديني
ف. فالرأي والقياس والاستحسان اذن من أهمّ دعائم المذهب الحنفي.
شك في أن لوجود أبي حنيفة في العراق أثراً في نشوء مذهبه وفي اعتماده
، وجوه من التشريع القديم ومن العادات القديمة لم تكن تخالف الاسلام.
ن أجل هذه النظرة الصحيحة في التشريع والرأي الصائب والاحاطة
جات المجتمع سُمّي أبو حنيفة «الامامَ الاعظم».

٢ – ومنها مذهبُ مالكِ بن أنَسٍ (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) إمامِ
ل المدينة الذي اعتمد الحديثَ ولم يعتمد الرّأيَ ولا قَبِلَ القياسَ الاّ
أشدّ الاحوال ضَرورةً. غير أنه أدرك أنّ تطوّر الحياة الاجتماعية يقتضي
وسّع في مصادر التشريع فاعتمد رأيَ أهل المدينة من الصحابة لأن هؤلاء
انوا معاصرين للرسول وكانوا يَبْنُونَ اعمالَهم على أشياءَ من السنة
لحديث لعلّها لم تصلْ الينا، كما كانوا أعلم بمقاصد الرسول حينما قالوا
قالوه أو عَمِلوا بما عملوا به. ثم رأى الامام مالكٌ أنه لا يزال ثمّت
اجةٌ الى التوسّع في مصادرِ التشريع فلجأ الى دليلٍ جديد سماه المصالح
رْسلة، وذلك أن المعاملات بين الناس مَبْنِيّةٌ في الأصل على تراضي
اس تسهيلاً للمصلحة وجلباً للمنفعة، فاذا كان الشرع قد سَكَتَ عن
يء من هذه المعاملات، أي لم يتعرّض لها بنفي أو اثبات (بأمر أو نهي)،
از لنا أن نحتجّ بالمصلحة العامة وأن نقرّ هذه المعاملات شرعاً.

٣ – ومنها مذهبُ محمد بن إدريسَ الشافعي (ت ٢٠٤ هـ = ٨٢٠ م)
حد أتباع الامام مالك. رَحَلَ الشافعي بعد وفاة الامام مالكٍ، إلى العراق
لَقِيَ أصحابَ أبي حنيفة فبدا له أن يجمع بين علم أهلِ الحديث وعلم
هل الرأي، ولكنه ردّ الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة وانتقد المصالح
المرسلة التي أخذ بها الامام مالكٌ. ثم استجدّت للشافعي آراء خالف فيها
أستاذه الامام مالكاً فنشأ من ذلك كلّه مذهبه القديم «المذهب الشافعي»
الاول. ولما انتقل الشافعي الى مصرَ سَنَةَ ١٩٩ هـ (٨١٥ م) واستقرّ فيها،
وشاهد بيئة مختلفة من بيئة العراق والحجاز، دوّن مذهبه الجديد ورَجَعَ
عن بعض الاحكام التي كانت في مذهبه القديم.

٤ – ومنها مذهبُ أحمدَ بنِ حنبلٍ (ت بغداد ٢٤٧ هـ = ٨٥٥ م)،
والامامُ أحمدُ معدودٌ في أصحاب الحديث لا في الفقهاء أصحاب المذاهب.
وكان الامام أحمدُ وأصحابُه أكثرَ الناس حِفظاً للحديث وللسنّة. والامام
أحمد لم يَقْبَلِ «الرأي» ولم يلجأ الى القياس إلا اذا اضطرّ الى ذلك.

وقد كان لأهل السنة والجماعة مذاهب بادت (ترك الناس العمل بها)
منها مذهب محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت ١٤٨ هـ = ٧٦٥ م)
ومذهب أبي عمرٍو عبد الرحمن بن عمرٍو الاوزاعي (ت ١٥٧ هـ = ٧٧٤ م)
ومذهب سُفيان الثوري (ت ١٦١ هـ = ٧٧٨ م) ومذهبُ شَريك النَخَعي
(ت ١٧٧ هـ = ٧٩٣ م) ومذهب سفيان بن عُيينة (ت ١٩٨ هـ = ٧١٣ م)
ثم مذهب أبي ثور ابراهيم بن خالد البغدادي (ت ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م).

ثم هناك المذهب الظاهري الذي أسّسه أبو سليمان داوودُ بن عليٍّ الاصفهاني
(ت ٢٧٠ هـ = ٨٨٤ م) وخلفه فيه ابنه الاديبُ الفقيه محمد بن داوود (ت
٢٩٧ هـ = ٩١٠ م). ويقوم المذهب الظاهري على الاخذ بظاهرِ القرآن
والحديث إلا عند ضرورة التأويل الذي تقرّه قواعد اللغة العربية وضرورات
البلاغة. وأهل الظاهر يرفضون الاجماعَ إلا اذا جاء من جميع علماء الامة،
ويرفضون التقليد والقياس.

ومن المذاهب في الاسلام المذهبُ الجعفري المنسوبُ الى جعفرِ بنِ محمدٍ
الصادقِ (ت ١٤٨ هـ = ٧٦٥ م). ولقد كان من حق هذا المذهب أن يذكر
في رأسِ المذاهب لأن آراء الامامِ جعفرٍ لم تختلف اختلافاً أساسياً من آراء أبي
حنيفة، ولا كان الامام جعفرٌ نفسُه متأخّراً عن أبي حنيفة في الزمن. ثم أن
الامامين ابا حنيفة ومالكاً قد سمعاً من الامام جعفرٍ واخذا عنه. غير أن
المذهب الجعفري نفسَه كان في الحقيقة نِتاجَ اجتهاداتٍ متأخّرة حتى عُرف
بمذهب الإمامية ومذهب الاثنَيْ عَشَرية القائلين بأثنَيْ عَشَرَ إماماً منذ

النَّقْلُ والنَّقَلَة

عث النقل

ت البواعثُ على نقل الفلسفات الى اللغة العربية جمّةٌ :
احتكاك العرب بغيرهم من الامم . لما احتكّ العربُ بغيرهم من
درکوا ان عند تلك الامم ثقافات يَحْسُنُ الاستفادةُ منها .
– حاجتهم الى علوم ليست عندهم . جاء الاسلام بفروض كثيرة
يام والصلاة والحجّ مما يحتاج الى حُسبان وتقويم ، فاحتاج المسلمون
م تسهّل عليهم هذا الحُسبانَ فنقلوا الى العربية كتبَ الرياضيات
، خاصة . وكذلك احتاجوا في اوّل امرهم الى الطبّ ، لأن الطبّ
كان مبنيّاً على الاختبار وحدَه لا على العلم والاختبار معاً ، وكان
أحياناً ، الا ان المعالجة به لم تكن دائماً ذاتَ نتائجَ سريعة .
– القرآن الكريم وحثه على التفكير . والقرآن الكريم مملوء بالآيات
حُثّ على التفكير في خلْق السمواتِ والأرض وفي تركيب جسم
. فاذا أضفْنا ذلك إلى رَغبة الانسان الطبيعية في البحث عن المجهولات ،
ان حثّ القرآنِ للمسلمين على التفكير في العالم الذي حولَنا كان باعثاً
ى طلب العلم . إن القرآن الكريم يَحُثّ المسلمين على التفكير في السموات
ى وفي أنفسهم وفي كل ما حولَهم ، فمِنْ ذلك قوله تعالى في سورة
مران (٣ : ١٨٩ – ١٩١) : « ولله مُلكُ السموات والارض ،
لى كل شيء قدير . ان في خلْق السمواتِ والارض واختلاف الليلِ
لآيات لأولي الألباب : الذين يَذْكُرون الله قياماً وقُعوداً وعلى
ا ؛ ويتفكّرون في خلق السموات والارض : ربّنا ، ما خلقتَ هذا

باطلاً ، سُبحانَكَ فقِنا عذاب النار » . ثم هنالك آياتٌ تدعو إلى التفكير والتفقّه ، وتحضّ على العلم ، تعيا على الحصر .

ولقد عرض ابن رشد لهذه الناحية في مَطلع رسالتَيْهِ : فصل المقال .. » و « الكشف عن مناهج الادلة ... » بالتفصيل .

د – العلم من توابع استبحار المدنية . حينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الترف ويَستَبْحِرُ العُمران تتّجه النفوس أيضاً الى البحث في العلم والى التفكير ضَرورةً ؛ ولم يَشُذَّ العربُ عن ذلك .

إن الاسلام اذن واتساعَ الامبراطورية وحاجةَ العرب إلى ما عندَ الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلبِ الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية .

بدء النقل

تُجمِعُ المصادرُ والمراجعُ على أن اهتمامَ العرب بالعلوم اليونانية خاصّةً بدأ منذ العصر الأموي . وهم يذكرون ان خالدَ بنَ يزيدَ بنِ مُعاويةَ المُتَوفى سَنَةَ ٨٥ هـ (٧٠٤ م) لما يئس من الفوز بالخلافة ، بعدَ انتقال الخلافة من الفرع السُفياني الى الفرع المَرْواني ، انقلب الى العلم ودَرَسَ الكيمياء خاصةً على راهب إسكندرانيّ اسمُه مريانوس ، ثم امر بنقل كتب الصَنعة (الكيمياء) إلى العربية . وكذلك بدأ نقل الطِب في العصر الاموي الاموي ايضاً ، ولكنْ لم يصلْ إليه شيء مكتوب من العصر الأموي .

أمّا النُقولُ غير العلمية من غير العربية الى العربية فكانت كثيرةً منذ العصر الجاهلي . انّ وِفاداتِ العربِ وسِفاراتِهم إلى بَلاط فارسَ في الأكثر والى بَلاط القسطنطينية في الأقلّ (كرِحْلة امرىء القيسِ إلى القسطنطينية مثلاً) كانت تقتضي أنْ يكونَ ثَمّتَ نقلٌ بين العرب وبين الفرس والروم من العربية الى الفارسية واليونانية ومنهما الى العربية .

وكذلك يبدو أنه كان ثمّت منذ الجاهلية نُقولٌ تامّة أو جزئية من التوراة والانجيل الموجودَيْنِ بأيدي الناس ، ففي الأدب العربي دَلالات على أن

مثلَ هذه النقول كانت موجودةً ومعروفة[1] . ولكنّ هذه كلّها بعيدةٌ عمّا نحن بسبيله .

ومن ابرز ميزات الدور الاول للنقل الذي انتهى في خلافة ابي جعفر المنصور (ت ١٥٨ هـ = ٧٧٥ م) أن الافراد كانوا يقومون بالنقل رَغبةً منهم هم في ذلك كما فعل عبدُ الله بن المقفّع المشهورُ (ت ١٤٢ هـ = ٧٤٩ م) حينما نقل بعض كتب السُلوك من الفارسة الى العربية . ويُنسب لعبد الله ابن المقفع هذا نقل بعض كتب ارسطو في المنطق ، ثم كتاب ايْساغوجي لفرفوريوس وشيءٌ من الطب (من اللغة الفارسية) الى اللغة العربية . ولكنْ لعل هنالك رجلاً آخر اسمُه عبد الله ابن المقفع (بن ساويرس) نَقَلَ كتب الفلسفة والمنطق والطب التي يُنسب نقلها وهْماً الى عبد الله ابن المقفع صاحبِ كتابِ كليلة ودمنة .

ومنذ أيام ابي جعفر المنصورِ أصبح النقل في رِعاية الدولة ، وعلى ذلك سار هارون الرشيدُ والمأمون فاتسعت حركةُ النقل من اليونانية الى العربية .

اتساع النقل الى العربية

«كانت الفلسفةُ ظاهرةً في اليونان والروم (البيزنطيين) من قَبل شريعة المسيح عليه السلام . فلما تنصّرت الرومُ مُنعوا منها ومُنع الناس من التكلم في شيء من الفلسفة ، اذ كانت بضد الشرائع النبوية . ثم ان الروم ارتدت عائدة الى مذهب الفلاسفة . ثم عادت النصرانية الى حالها » فعاد المنعُ عن كتبِ الفلاسفة وخُزنت تلك الكتبُ في أقبية مُوصَدة حتى لا تَصِلَ إليها الأيدي .

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يَتَتَبّعون كتبَ العلم والفلسفة في

(١) Gal I 219 ff , Suppl I 362 f. ؛ مجلة المشرق (بيروت) المجلد الرابع ، العدد الثالث ؟ (شباط – فبراير ١٩٠١) ص ٩٧ وما بعدها : نسخ عربية قديمة في الشرق من الإنجيل الطاهر ، بقلم الأب لويس شيخو اليسوعي .

اللغة اليونانية لينقلوها إلى اللغة العربية ، وكانوا يَبْذُلون في ذلك الأموال . وكان بعض اثرياء المسلمين يذهبون الى بلاد الروم ويصطحبون معهم افراداً يُحْسِنون اللغة اليونانية ليشتروا لهمُ الكتب الفلسفية ، كبني المُنَجّم مثلاً على ما سياتي في مكانه .

ولما جاء المأمون ، واتسعت دائرة النقل كثيراً ، أنشأ « دار الحكمة » في بغداد ووقفَ عليها الأموالَ للذين يريدون ان ينقطعوا الى نقل الكتب الفلسفية الى اللغة العربية . اما سببُ اتّساع تلك الحركة في عهد المأمون فهو ان المأمون لما انتصر على الروم (٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم اهتبل الفرصةَ واحبّ أن يأخذَ في شروط الصلح مكانَ المال كتباً . وقد ظن توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسباً . اما المأمون فعدّه نعمة عظيمة .

على ان مؤرخي العرب يَرْوُون في طلب المأمون لكتب الفلسفة اليونانية قصة هي ان الخليفة المأمون رأى في المنام أرسطوطاليس وكلّمه في امور وأُعْجِبَ به . فلما استيقظ تعلقتْ همّته بنقل الكتب اليونانية فكتب الى ملك الروم يطلب منه كتباً لفلاسفة اليونان . وكان ملوك اليونان ، لما انتصرت النصرانية في بلادها ، قد جَمعوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه . ففتح ملك الروم هذا الهيكل وأرسل خمسةَ أحمال من كتب الحكمة الى المأمون ، بعد ان كان طولُ الزمن قد افسد كثيراً من هذه الكتب بالرطوبة والعِث ..

فنقل كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية لم يجر اتفاقاً ولا اعتباطاً ، وانما كان سياسة للدولة وحُباً بالعلم من الافراد .

اتجاه النقل

ومما يدل على تفهّم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها انهم بدأوا اولَ ما بدأوا ، بكتب العلم العملية لا بكتب الفلسفة النظرية . لقد

كان العرب في اوّل امرهم بحاجة إلى كتب الرياضيات والفلك لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحجّ ، والى كتب الطبّ لصلاح ابدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب اولاً .

ولما كثرت لديهم كتبُ العلوم اتجهوا صوبَ كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الثقافية .

مكانة الناقلين

ان الذين اشتغلوا بنقل كتب العلم والفلسفة الى اللغة العربية كانوا طبقات . ومع ان هؤلاء قد وضعوا كتباً وَضْعاً ، فوق ما نقلوا ، فاننا لن نعالج إنتاجهم إلاّ على انه « نقل » فقط ؛ لا تأليف . وسبب ذلك أمران : اولُهما إنه لم يكن لهم آراءٌ تستحق الدرس ، فان كل ما ذكروه في الكتب التي ادّعَوْا انهم وضعوها انما هو مُنتزَع من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها او نقلوها مَعَ شيء كثير من الغموض . واما ثاني السببين فهو أن هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالهم تكسّباً للمال : إنّ كتبهم هذه لم تمثّل نزَعاتهم الفكريةَ بل مثلتْ رَغبةَ الذين كانوا يطلبون منهم نقل الكتب التي نقلوها ؛ وكثيراً ما اتفق ان ينقلَ الطبيبُ كتاباً في الرياضيات او ما وراء الطبيعة ، او أن ينقل الرياضي كتاباً في الطبّ او السياسة .

ومع هذا كلّه فإنّ هؤلاء الناقلين قد نفَعوا العرَبَ والثقافةَ العربية : انهم مكّنوا العربَ من الاطّلاع على الفلسفة اليونانية في زَمَن متقدّم ؛ ولولاهم لتأخرتْ نشأة الفلسفة الاسلامية . لقد كان أمام العرب أحدُ طريقين :

(أ) إمّا أن يقبلَ العرب أن ينْقُلَ لهمُ الفلسفةَ اليونانيةَ هؤلاء الافرادُ الذين لم يكونوا دائماً أهلاً لمثل هذا العمل ؛

(ب) وإما أن ينتظروا حتى يتعلّموا همُ اللغةَ اليونانية ويطّلعوا على فلسفة اليونانيّين في مصادرها الأصلية ولغتها الأصلية .

ولقد فضّل العربُ السبيلَ الأولى ؛ ولو أنهم سلكوا السبيلَ الثانية لكان بالإمكان أن يحْدُثَ أحدُ الامور التالية :

(أ) إمّا أن يخْسَرَ العربُ رَغبتَهم في نقل هذه الفلسفة ؛

(ب) وإمّا أن تكون البقيّة الباقية من كتب الفلسفة اليونانية قد ضاعت بعواملَ مختلفة كما اتّفق لكثير من كتبها قبلَ ذلك .

(ج) وإما أنّ تتأخرَ نهضتُهم الفكرية كثيراً ، فان تعلّم اللغة ليس عملاً عارضاً في حياة الانسان : إن الانسان يحتاجُ في اتقان اللغات الى جوّ من الرغبة في اللغات . ولعلّ العرب ما كانوا يقْدرون على ذلك قبلَ قرن كامل من الدهر . أضف الى ذلك أن العرب كانوا يرَوْنَ أن لغتهم فوق اللغات وأدبَهم فوق آداب الأمم ، فلم يكن بالامكان أن تجد اللغةُ اليونانية في ذلك الحين من الإتقان والرواج ما تجده اللغةُ الانكليزية اليوم بين المثقّفين في الهند — هذا مع العلم بأنّ كثيرين من المثقّفين في الهند اليوم ممن يحْذِقون اللغة الانكليزية لا يُجيدون لغاتِهمُ القومية .

طبقات النقلة

فيما يلي اجمالٌ لطبقات النقلة :

١ — كان هناك افرادٌ منذ العصر الأموي نقلوا الكتب ابتداءً من عند انفسهم او بطلب من غيرهم ؛ من هؤلاء اصطفن القديمُ وهو اصطفن الاسكندراني ثم عبدُ الله بن المقفّع .

٢ — آل ماسرجويه . اولهم ماسرجويه الطبيبُ وكان يهوديَّ الدين سُرياني اللغة بَصْريّ الدار . ويقال إنه بدأ بالنقل منذ أيام الدولة الأموية قبل خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ — ١٠١ هـ) ؛ وعُمِّر ماسرجويه حتى أدرك ابا نواس . وقد نقل ماسرجويه كتاب القس اهرن بن أعْيَنَ الاسكندراني . ولماسرجويه ايضاً كِناش (مجموع) في الغذاء ، وكتاب في العين .

٣ — آل بختيشوع ، وهم نصارى نساطرة كانت لغتهم السريانية . وقد اشتهر منهم في صناعة الطب ستة اجيال ؛ فمنهم :

(أ) جورجيس بن بختيشوع . كان جورجيس طبيباً ماهراً ، وكان رئيساً

للاطباء في مارستان [1] جنديسابور ، استقدمه المنصور سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) الى بغداد ليداويَه ، ثم جعله طبيبه الخاص . وكان جورجيس ناقلاً من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية . ويقال إنّ له كناشاً مشهوراً (مجموعاً في الطب) نقله حنين بن اسحق الى العربية .

(ب) ابنه بختيشوع بن جورجيس . لما ترك جورجيس جنديسابور خلفه ابنه بختيشوع هنالك على المارستان . فلما مَرِضَ الهادي سنة ١٧٠ هـ استُدعيَ بختيشوع الى بغداد ولكنه عاد بعد موت الهادي الى جنديسابور . ثم لما مرض الرشيد أُتيَ به مرةً ثانية . وقد نال بختيشوع عند الرشيد حظوة فجعله الرشيد رئيس الاطباء . وتُوفي بختيشوع سنة ٢١٣ هـ (٨٢٨ م) .

(ج) جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس ، كان طبيباً كأبيه خدم هرون الرشيد ثلاثاً وعشرين سنة ثم خدم الامين والمأمون . وله كتب موضوعة منها : رسالة في المطعم والمشرب — رسالة مختصرة في الطب — كتاب في صنعة البَخور .

ثم توالى نفر من آل بختيشوع اشتغلوا بالطب وبالنقل منهم بختيشوع بن جبرائيل (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) وجبرائيل بن عبيد الله (ت ٣٩٦ هـ = ١٠٠٦ م) وعبد الله بن جبرائيل (ت بُعيد ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨) .

٤ — آل ماسويه . كان ماسويه تلميذاً (يعني متمرناً) في مارستان جنديسابور فغضب عليه جبرائيل بن بختيشوع واخرجه منه . فجاء ماسويه الى بغداد واختُصّ بالتكحيل (تطبيب العيون) ولَقِيَ توفيقاً عظيماً . وكان مسيحياً سريانياً .

وجاء بعد ماسويه ابنه ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، وكان فاضلاً خبيراً بصناعة الطب ، ولاّه الرشيد ترجمة كتب يونانية وجدها في انقرة وعَمورية . وقد توفي يوحنا بن ماسويه في سامرّا (٢٤٣ = ٨٥٦ م) . ولابن ماسويه

(١) مارستان أو بيمارستان تركيب مزجي فارسي معناه المستشفى في الأصل . أما وجه اشتقاقه فغامض الدلالة : مار الحية ، ستان المكان Station ، أما بي في بيمارستان فمعناها : بلا (الباء : حرف جر ، لا النافية) .

تصانيف منها : كتاب البرهان — كتاب الحُمَيّات — كتاب الاغذية والاشربة — كتاب في الجُذام ، لم يسبقه احد اليه — كتاب الادوية المسهلة — كتاب السموم وعلاجها — كتاب تدبير الاصحاء — كتاب تركيب خلق الانسان (التشريح) — كتاب الحيلة للبرء .

وكان ميخائيل بن ماسويه (اخو يوحنا) طبيباً مقتدراً معتدّاً بنفسه لا يقيم وزناً لغيره من الاطباء ، ولكنه كان يصيب التطبيب .

وهنالك عدد من النقلة أكثر شهرة من أصحاب تلك الطبقات كآل حُنين وآل ثابت بن قُرّة وآل موسى المنجّم سنخص نفراً منهم بفصول موجزة . كما أن هنالك نفراً أقلّ شهرة منهم الحجّاج بن مطر (المطران) ويحيى بن البطريق (ت ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م) ، وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي (ت ٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م) ، وحُبَيش بن الحسن ابن اخت حنين ابن اسحق ، وأبو بِشْر متّى بن يونس (يونان) القنّائي (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) وأبو عليّ بن زُرْع (ت ٣٢٨ هـ = ٩٣٠ م) .

طريقة النقل

للنقل طريقتان :

(أ) — الطريقة اللفظية ، وهي طريقة يوحنا بن البطريق وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي ، وذلك ان يأتي الناقل الى النصّ وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يودّ نقله .

هذه الطريقة رديئة لوجهين : احدهما إن كثيراً من الكلمات في كل لغة لا مُرادفَ لها في سائر اللغات ، ثم ان لكل لغة تركيباً إسنادياً (تركيباً للجمل) يخالف سائرَ اللغات ، اضف الى ذلك ان المجازات والتشابيه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة . وكانت المشكلة الكبرى ان النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية الى العربية رأساً ، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية الى السُريانية ، ثم يأتي آخرون ينقلونها من السريانية الى العربية من جديد . ولكي ندرك سيئات هذه الطريقة نضرب المثل التالي :

الإسلامية الترجمة و دورها في إثراء الحياة العلمية في الحضارة.حركة

المرجع: سعيد عبدالفتاح عاشور و آخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، الكويت،1986.

أ- عوامل مهدت لظهور حركة الترجمة (الترجمة قبل الإسلام) :

- أدت الفتوحات الاسكندر الأكبر إلى انتشار الحضارة اليونانية في غرب آسيا و مصر مما اكسب هذه المنطقة طابع خاص أطلق عليه بعض المؤرخين اسم الحضارة الهلينستية و هي ممتدة على الفترة من وفاة الاسكندر الأكبر يونيو 323 ق.م. إلى القرن السابع الميلادي عندما جاء الفتح العربي. و تعد اشهر مراكز الحضارة اليونانية:

- الإسكندرية - انطاكيا - نصيبين - جنديسابور

- قبل ظهور الإسلام نهض السريان بدور كبير في ترجمة معارف اليونان و علومهم إلى اللغة السريانية، و الذي ساعد السريان على ذلك:

2. كثير من علماء اليونان تركوا بلادهم تحت تأثير الاضطهادات الدينية و المذهبية و اتجهوا شرقا حيث استقروا في مدينة الرها شمال العراق و هناك أسسوا مدرسة انتعشت في القرن الخامس الميلادي.

3. عندما أغلق زينون (474 – 491 م) إمبراطور القسطنطينية مدرسة الرها سنة 489 م رحل علماؤها إلى نصيبين حيث أسسوا مدرسة اشتهرت في ميادين الفلسفة اليونانية و الطب اليوناني.

4. عندما أغلق جستنيان الأول (527- 565 م) مدرسة أثينا الوثنية سنة 528 م هجرها علماؤها و اتجهوا شرقا يبحثون عن مأوى في أحضان دولة الفرس.

و عندما استقر السريان في جنديسابور التابعة للفرس أقام كسرى انوشروان (531- 579 م) بيمارستان للطب. و تقع جنديسابور هذه في إقليم خوزستان و قد أسسها سابور الأول لتكون معسكرا و معقلا لأسرى الروم و لذلك كانت اللغة اليونانية معروفة فيها.

- عندما استقر العلماء اليونان في جنديسابور اشتهروا بالدراسات الطبية و ذاعت شهرتهم و صار علماؤها يضعون قوانين العلاج و قد ظلت قائمة و مستمرة في ظل الإسلام، حتى أن الخليفة أبا جعفر المنصور (136- 158 ه) عندما مرض احضروا له جرجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور و منذ ذلك الوقت اشتهر آل بختيشوع في بلاط الخلافة ببغداد.

- في حين اشتهار مدرسة جنديسابور ظلت الإسكندرية بمصر (تأسست 331 ق.م.) و مدرسة انطاكيا شمال الشام (تأسست 300 ق.م.) تمتلك قواعد ثابتة في الفلسفة و المعارف و العلوم اليونانية.

- نجد أن الفلسفة و الفكر اليوناني اتخذ طابع مميز في الشرق في العصر الهلينستي لاصطباغه بصبغة شرقية واضحة و من ابرز ما يمثل هذا هو مذهب الافلاطونية المحدثة التي اشتهرت به مدرسة الإسكندرية و الذي أسسه أفلاطون المصري أو السكندري.

- و عن المدارس الشرقية التي استوعبت الفكر اليوناني سرعان ما غدت مراكز إشعاع للحضارة اليونانية و اشتهرت بالفلسفة و الطب و التشريح و الرياضيات و الفيزياء و الكيمياء و قد جاء نشاط هذه المدارس مصحوبا بنشاط في الترجمة، إذ حرص السريان على نقل الكثير من الكتب اليونانية التي ضاعت أصولها إلى السريانية، و هي احد اللغات الآرامية. و من اشهر مراكز السريان هو مركز مدينة الحران إلى الجنوب من الرها، و قد كانت السريانية بمثابة اللغة

العالمية للمعرفة و العلم في منطقة الشرق الأدنى و ذلك قبل ظهور الإسلام. و كان يعيب على الترجمة السريانية أنها ترجمة حرفية مما سبب ضياع المعنى للنص المترجم في بعض الأحيان. و قد أسهم السريان كذلك في ترجمة بعض الكتب عن الفهلوية و هي اللغة الفارسية و منها: كتاب "كليلة و دمنة" و "السندباد".

- عندما ظهر الإسلام و فتح المسلمون فارس و العراق و الشام و مصر في القرن 7م، رؤوا ما في هذه البلاد من مدارس تحتضن حضارة اليونان و فكرهم و لم يكونوا على جهل بهذه الثقافات جهلا تاما، لان بعض المؤثرات الثقافية من المدارس السابقة تسربت إليهم. و بفضل ما أثاره الإسلام من حماسة للعلم و حثهم على التسامح إزاء الديانات الأخرى أدى ذلك إلى تزود المسلمين بقسط نافع من الثقافات التي التقوا بها و لم يكن السبيل إلى معرفتها إلا بترجمتها.

ب. نشأة حركة الترجمة و ظهورها (الترجمة بعد الإسلام) :

- هناك رأيين مختلفين حول نشأة حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية، الأول من الكتاب المقرر و الثاني يتعلق بالرأي الأصح في مسالة نشأة الترجمة في الإسلام:

1. رأي الكتاب:-

- و يقول هذا الرأي أن الجذور الأولى لحركة الترجمة إلى العربية في أوائل العصر الأموي حيث ذكر في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية و الملقب بحكيم آل مروان أرسل إلى الإسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب و علم الصنعة (الكيمياء) لترجمتها إلى العربية و ذلك بعدما أقصى عن الخلافة طواعية و يقول عنه:

- ابن النديم: و قد ذكر في "الفهرست" أن خالد كان يسمى حكيم آل مروان و كان فاضلا في نفسه و له محبة في العلوم، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان الذي نزلوا مصر و تفصحوا بالعربية و كان هذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة.
- ابن خلكان: وصف خالد بن يزيد بقوله انه كان اعلم قريش بفنون العلم و له كلام في صنعة الكيمياء و الطب و كان متقنا لهذين العلمين.
- الجاحظ: قال عنه انه كان أول من أعطى الترجمة و الفلاسفة و قرب أهل الحكمة و رؤساء كل صنعة.

- و يقال أن خالد بن يزيد استقدم من الإسكندرية راهبا بيزنطيا اسمه مريانس و طلب منه أن يعلمه علم الصنعة و لم يكتفي بذلك و إنما طلب من آخر اسمه اصطفن ترجمة ما أتى به مريانس إلى العربية.

- و قد اتجه بعض الباحثين الأوروبيين المحدثين أن يشككوا فيما نسب إلى خالد بن يزيد من جهود في الترجمة إلى العربية مستهدفين غمس الإسلام و طمس دوره في ظهور أعظم حضارة عرفتها البشرية في العصور الوسطى، و في ذلك شككوا أيضا في شخصية جابر بن حيان الكوفي (القرن 2 ه) الذي يعتبر أبا لعلم الكيمياء و أيضا شككوا في قسطنطين الأفريقي الذي ينسب إليه ترجمة مؤلفات العرب في الطب إلى اللاتينية مما مهد لظهور مدرسة سالرنو الطبية. و قد ذهب الكاتب لوتسيان كاسيموفتش إلى التشكيك في شخصية محمد في كتابه" لم يكن هناك محمد إطلاقا" .

- و من الخلفاء الأمويين الذين استكملوا جهود الترجمة بعد خالد بن يزيد، عمر بن عبدالعزيز(99- 101 ه) حيث اصطحب معه عند ذهابه إلى الخلافة في المدينة احد علماء مدرسة الإسكندرية بعد أن اسلم على يديه ابن ابجر واعتمد عليه في صناعة الطب. و قد قام الخليفة عمر بن عبدالعزيز أيضا بنقل علماء مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة انطاكيا سنة 100 ه لكن هذا لا يعني أن مدرسة الإسكندرية أغلقت بل ظلت قائمة في العصر العباسي و من اشهر أطبائها:

1. بليطان الذي اعتمد عليه هارون الرشيد (170-194 ه) في علاج جارية له.

2. سعيد بن توفيل كان طبيب احمد بن طولون (254- 270 ه).

- و من المدارس التي ازدهرت بالعلوم و الترجمة:

1. مدرسة الإسكندرية: إلا أن انغماسها في الجدل الديني حول بعض القضايا المسيحية و بعدها نسبيا عن مركز الخلافة خاصة في العصر العباسي، جعل تأثير مدارس الشرق و خاصة جنديسابور يبدو أكثر قوة.

2. مدرسة جنديسابور: اشتهرت هذه المدرسة بدراسة الطب و فيها ترجمت مؤلفات اليونان في الطب إلى السريانية و بعد ذلك نقلت إلى العربية، و ينتسب إلى هذه المدرسة أطباء أسرة بختيشوع الذين اشتهر منهم من عالجوا الخلفاء العباسيين الأوائل.

3. مدرسة حران: و كانت مركزا للأثينيين الصابئة و هم من السريان الذين اختلطوا باليونانية الوثنيين الفارين من الاضطهاد المسيحي، و ينسب إلى هذه المدرسة: ثابت بن قرة الصابئي و له مؤلفات عديدة في الطب و عمل في خدمة الخليفة المعتضد العباسي(279-289 ه) و كان من ذريته سنان بن ثابت الذي حظي برضاء الخليفة القاهر. كما اشتهرت مدرسة حران بالفلك و ينسب إليها في هذا المجال:

- عبدالله محمد البتاني - أبو جعفر الخازن

2. و الرأي الأصح في نشأة الترجمة:

- ترجع حركة الترجمة إلى صدر الإسلام في عهد الرسول الكريم (ص) و بتكليف منه، فنُقل عن الصحابة رضوان الله عليهم: "من عرف لغة قوم امن شرهم" . و من اشهر من تعلم السريانية في عهد الرسول هو زيد بن ثابت و قد تعلمها في ستين يوما و تعلم كذلك الفارسية و الرومية.

- أقدم بردة في الإسلام تعود إلى سنة 22 ه و عليها نص باسم عمرو بن العاص و به ثلاثة اسطر باليونانية و الترجمة بالعربية تحتها، و بالتالي الترجمة ظهرت في صدر الإسلام و ليس منذ العصر الأموي.

ج. تطور حركة الترجمة و ازدهارها:

- حركة الترجمة إلى العربية أخذت تتسع و تزداد قوة في العصر العباسي بفضل:

1. تشجيع الخلفاء العباسيين و رعايتهم لهم و قد فتحوا بغداد أمام العلماء و اجزلوا لهم العطاء و أضفوا عليهم ضروب التشريف و التشجيع بصرف النظر عن مللهم و عقائدهم. في حين أن حركة الترجمة في العصر الأموي كانت محاولات فردية لا يلبث أن تذبل بزوال الأفراد.

2. غدت ركنا من أركان سياسة الدولة فلم يعد جهد فردي سرعان ما يزول بزوال الأفراد سواء حكام أو غير ذلك بل أصبح أمرا من أمور الدولة و ركنا من أركانها.

- و في حين أن الترجمة في العصر الأموي اقتصرت على الكيمياء و الفلك و الطب، نجد انه في العصر العباسي صارت أوسع نطاقا بحيث شملت الفلسفة و المنطق و العلوم التجريبية و الكتب الأدبية.

اليونان في العلوم العقلية كان أقوى من تأثير الفرس.

ب-التأثير اليوناني:

- التأثير اليوناني في الأدب كان محدودا و لا يزيد عن نقل بعض الكلمات مثل:

- القنطار - الدرهم - القسطاس - الفردوس - بالإضافة إلى بعض الحكم

- كانت الحضارة اليونانية ذات تأثير قوي في العلوم العقلية و هذا نتج عن معتقدات اليونان أنفسهم و اهتمامهم بالعقل و ارتفاع شانه على حساب الأعمال اليدوية أو المجال الأدبي، فنقل العرب عنهم في مجال الفلسفة عن أفلاطون و أرسطو و في مجال الطب عن جالينوس و ابقراط.

- لبرز مظاهر التأثير اليوناني كانت خلال العصر الهلينستي حيث امتزجت حضارة اليونان بالقسم الشرقي و اخذ المسلمون منهم ما يتوافق مع الإسلام و نبذوا ما يتعارض معه.

ت- لتأثير الهندي:

- حركة الفتوح الإسلامية امتدت إلى الهند في أواخر القرن الأول الهجري، أي في خلافة الوليد بن عبدالملك(86 -96 هـ) و استونفت في منتصف القرن الثاني الهجري في عهد أبي جعفر المنصور (136- 158 هـ) و نشطت مرة أخرى في القرن الخامس الهجري، و ذكر في ذلك بعض المؤرخين:

- الجاحظ:" اشتهر الهند بالحساب و علم النجوم و أسرار الطب".

- الاصفهاني: " الهند لهم معرفة بالحساب و الخط الهندي و أسرار الطب و علاج فاحش الداء....".

- جزء كبير من ثقافة الهند و علومهم انتقل إلى فارس بحكم العلاقات التجارية بين الطرفين قبل الإسلام و من ذلك أن كسرى انوشروان أرسل طبيبه برزويه إلى الهند لاستحضار كتب و مؤلفات في الطب فعاد بالكثير منها و يقال أن قصة كليلة و دمنة انتقلت من الهند ضمن ما نقله برزويه من كتب بالإضافة إلى لعبة الشطرنج.

- عندما عكف المسلمون على ترجمة كتب الفرس إلى العربية نقلوا بين ثناياها أجزاء من ثقافة الهنود و علومهم و أحيانا قام بعض المترجمين بنقل السنسكريتية و هي اللغة الهندية إلى العربية مباشرة و منهم:

- منكة الهندي - ابن دهن الهندي

- و من العلوم التي اخذ فيها المسلمون عن الهنود: الرياضيات و الفلك و الطب:

أ- الرياضيات:

- الأرقام الحسابية المستخدمة في العالم حاليا عرفها المسلمون عن الهنود و عن المسلمين نقلت إلى الغرب، و قد عرف المسلمون هذه الأرقام باسم راشيكات الهند.

- نقل عن الهنود الكثير من المصطلحات الرياضية مثل مصطلح الجيب في حساب المثلثات.

و استفاد العالم الرياضي أبا جعفر بن موسى الخوارزمي من معارف الهنود في الرياضيات.

ب- الفلك:

- أمر أبو جعفر المنصور سنة 154 هـ بترجمة كتاب في الفلك ألفه احد علماء الهند و هو برهمكبت و قد كان باللغة السنسكريتية، كما أمر باستخراج زيجا من ازيجة هذا الكتاب يستخدمه العرب لدراسة حركة الكواكب، و قد قام بترجمة هذا الكتاب الفزاري و أنجز الزيج المشهور الذي ينسب إليه. كما اخذ المسلمون عن الهنود كتاب "السند هند" في الفلك.

ت- الطب:

- من الكتب التي ترجمت إلى العربية عن الهندية في مجال الطب :

- كتاب " السيرك" و قد ترجم أولا إلى الفارسية ثم من الفارسية إلى العربية عن طريق عبدالله بن علي.
- كتاب " سسرد" نقله منكة عن الفارسية ليحيى بن خالد البرمكي.
- كتاب "أسماء عقاقير الهند" نقله منكة عن اسحق بن سليمان.
- كتاب " استنكر الجامع" نقله ابن دهن الهندي.

- من المعروف أن أطباء الهند نبغوا في استخدام الأعشاب الطبية في مداواة الكثير من العلل و قد نقل المسلمين الكثير عن فوائد الأعشاب عن الهنود، و بعض هذه الأعشاب لم يعرفها اليونان حيث لا تنبت إلا في أقاليم الهند و شرق آسيا، و يقال أن خالد بن يحيى البرمكي جلب بعض أطباء الهند مثل:

- منكة - قلبرقل - سندباد

- و كان الاتصال بالحضارة الهندية مصحوبا بتعريب كثير من المصطلحات و الأسماء مثل: زنجبيل - كافور - خيرزان - فلفل

فضلا عن ترجمة بعض القصص مثل كليلة و دمنة و السندباد كما سبقت الإشارة.

- و إذا كان المسلمون اخذوا عن الحضارات السابقة فان هذا لا يقلل من شانها لان الترجمة كانت مرحلة من مراحل الابتكار العلمي الإسلامي و هذه المراحل هي:

1. النقل و الترجمة.
2. الشرح و التفسير.
3. النقد و التصحيح.
4. الإضافة و الابتكار.

قد نقلوا أقساماً منه في كُتُبِهم .

(ه) العلوم الدخيلة [1]

العلوم الدخيلة هي العلومُ الاجنبية التي نقلها العربُ من لغاتِ الامم غيرِهم (من الفارسية والهندسية ومن اليونانية خاصة) الى اللغة العربية . وقد تدارس العرب هذه العلوم وزادوا فيها وأصلحوا ما كان أهلها قد أخطأوا فيه حتى وجب أن يزول عنها اسم « العلوم الدخيلة » .

المنطق مجموع « قوانينَ يُعرف بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات ، والحجج المفيدة للتصديقات ... والاصل في الادراك إنما هو المحسوسات بالحواسّ الخمس . وجميع الحيوانات (من الناطق وغيره) مشتركة في هذا الادراك ، وانما يتميّز الانسان من (البهائم) بادراك الكلّيّات وهي مجرّدةٌ من المحسوسات » .

والمنطق قسمان : تصوّر (إدراك ساذج لا يصحبه حكيم معيّن) ثم تصديق (أي اقتناع بأمر بعد ثبوته بالبرهان) . والمنطق قديم العهد لأنه أصيل في الانسان . أما **علم المنطق** فقد دوّنه وبوّبه وخرّج فنونه وأقسامه فيلسوف اليونان ارسطو . وظل هذا العلم محتاجاً الى شيء من التبسيط والشرح فكتب فرفوريوس الصوري له مقدمةً تعرف باسم أيْساغوجي (المُدخل الى علم المنطق) . ولقد كان كتاب ايساغوجي لفرفوريوس عظيمَ القيمة بالاضافة الى أثره البالغ في العرب وفي غير العرب مَدىً طويلا . ووصل كتاب أيساغوجي الى العرب في نُقولٍ وشروحٍ متعدّدة لأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ولأبي بِشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) وعبد الله بن المقفع (القفطي ٢٢٠) . وكذلك عُني العرب بمنطق أرسطو عناية فائقة ، وسُمّي الفارابي وابن سينا المعلمَ الثانيَ والمعلمَ الثالث لاشتغالهما بمنطق أرسطو .

العلوم العددية أو علوم التعاليم وهي العلوم التي تجري في الأرقام والأعداد

(١) هذا الفصل مبني في أصله على « إحصاء العلوم » للفارابي وعلى مقدمة ابن خلدون .

وفي النِسَب التي تكون بينها من الناحية النظرية والناحية العملية . وأول هذه العلوم الارثماطيقي أو علم العدد وهو قسمان : نظري (يبحث في الاعداد مطلقةً مجرّدة في الذهن عن الاجسام) ثم عمليّ (يبحثُ في الاعداد من حيثُ دلالَتُها على المعدودات ، مثل خمسةِ رجالٍ وسبعةِ دنانيرَ وألفِ درْهَمٍ الخ ، وذلك ما يتعاطاه الناس عادة في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية ، أو ما يعرف بعلم الحساب) .

ومن العلوم العدديّة علم الجبر والمقابلة ، وهو صِناعة يُستخْرَجُ بها العددُ المجهول من قِبَل المعلوم المفروض ، اذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك .

وللجبر والمقابلة تعريفٌ ومثل مضروب مُثبتان في كتب كثيرة هما :

الجبر هو الزّيادة في كل ناقصٍ حتى لا ينقص (حتى لا يبقى ناقصاً) ؛ والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون في الجهتين (طرَفي المعادلة) نوعان متجانسان . فاذا كان لدينا معادلة هي :

$$١٠٠ - ١٠ س = ٧٠$$

فانها تصبح بالجبر $١٠٠ = ٧٠ + ١٠ س$

ثم تصبح بالمقابلة $١٠٠ - ٧٠ = ١٠ س$

أو $٣٠ = ١٠ س$

ومنها علم الهندسة (أو علم التقدير) ، وهو أيضاً قسمان : قسم نظري يبحث في خواصّ المقاديرِ المتّصلة كالخطّ والسطح والجسم ، ثم المقادير المنفصلة كالاعداد التي تقيم النِسَبَ بين تلك المقادير كقولنا : كل مثلّث فزواياه مثل (زاويتين) قائمتين ؛ كل خطّين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا الى غير نهاية ؛ كل خطّين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان . والكتاب المترجم لليونانيين (من تأليف اليونانيين) في هذه الصناعة هو كتاب أُقليدس ، ويُسَمّى كتاب الأصول او كتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلّمين . هذا الكتاب نقل إلى العربية في أيام أبي جعفرٍ المنصور ثم نقل مِراراً بعد ذلك ، نقله حُنينُ بن اسحق وثابتُ

ابن قرّةَ ويوسف بن الحجّاج .

وفي فضل الهندسة النظرية يقول ابن خلدون : « واعلمْ أن الهندسة تُفيدُ صاحبَها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره ، لأن براهينها كلّها بيّنةُ الانتظام جليّة الترتيب » .

ومن فروع الهندسة الهندسةُ المخصوصة بالاشكال الكُريّة والمخروطات .

أما الهندسة العملية (أو المساحة) فهي الجانب العملي المتعلّق بالبناء والنجارة وصنع التماثيل وجرّ الاثقال وما الى ذلك .

ومن العلوم العددية الداخلة في فروع الهندسة علمُ المناظر أو المناظرة (البصريّات) ، وهو علم يتبيّن به اسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها (وقوع أسباب الغلط) بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شُعاعي رأسه نقطة الباصر وقاعدته (الشيء) المَرْئي . ثم يقع الغلطُ كثيراً في رُؤية القريب كبيراً والبعيد صغيراً . وكذا (تُرى) الاشباح الصغيرة تحت الماء (و) وراء الاجسام الشفّافة كبيرة ، والنقط النازلة من المطر خطّاً مستقيماً .

والبصر يكون بشعاع ينفُذ في الهواء أو في جسم مُشِفٍّ يَماسّ ما بين أبصارنا الى أن يقع على الشيء المنظور اليه . والشعاعات النافذة في الأجسام المشفّة اما أن تكون مستقيمةً ، وهي التي تخرج على سَمْت البصر ثم لا يعترضُها حاجز ، أو أن تكونَ منعطفة إذا مرت في مِرآة (عَدَسةٍ أو جسمٍ شفّافٍ أكثفَ من الهواء) تعوقها عن النفوذ على استقامة ، فتنعطف منحرفةً الى أحد جوانب المرآة ، ثم تمتد في الجانب الذي انحرفت اليه مارةً ما بين يدي الناظر . واما أن تكون منعكسة تَرْجِعُ عن المِرآة في طريقها التي كانت قد سلكتْها أولاً حتى تقعَ على جسمِ الناظر الذي منه خرج (الشعاع) فيَرَى الانسانُ الناظرُ نفسَه بذلك الشعاعِ نفسه . واما أن تكون منكسرة ترجع من المرآة الى جهة الناظر الذي من بصره[1] خرج (الشعاع)

(١) هذه نظرية افلاطون في النظر : خروج النور من العين لا انعكاس النور من الجسم المنظور الى العين.

فتمتدّ منحرفة عنه الى أحد جوانبه فتقع على شيء آخر إما خلفَ الناظر أو عن يمينه أو عن يساره أو فوقَه ، فيرى الانسان ما خلفه أو في أحد جوانبه .

ولعلم المناظر فائدتان : معرفةُ رؤية الأهلّة وحصولِ الكسوفات في البلدان المختلفة ؛ ثم تقديرُ المساحات والمسافات حيث يتعذّر استعمال الآلات العادية كارتفاعات الاشجار والحيطان الطوال والجبال وعَرْض الأودية والأنهار وعمقها وأبعاد الغيوم والاجرام السماوية إما بآلات أو بغير آلات .

ومن العلوم العددية أيضاً علم الهيئة ، وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحرّكة والمتحيّرة[1] ، ويستدلّ بكيفية تلك الحركات على أشكال وأوضاع للافلاك . وكان لليونان عناية برَصْد الاجرام السماوية بآلاتٍ تُسمّى عندهم ذاتَ الحلَق وتُسمّى أيضاً الأسْطُرلابَ .

ويلحق بعلم الهيئة أو علم الفلك فنّ التنجيم ، وهو الاستدلال من حركات الكواكب وأوضاعها ومكانها من منازلها على حوادث المستقبل .

وأشهرُ المنجّمين العربُ في الشرقِ وفي الغرب أيضاً أبو مَعْشَرٍ جَعْفَرُ ابن محمّدِ بن عُمَرَ البَلْخي المعروف بلقب « أبي مَعْشَرٍ الفلكيّ » . كان أبو معشر في أول الأمر من رُواة الحديث ، فلمّا أشرف على الخمسين أو كاد مال الى علم العدد وعلم الفَلَك ثم قَصَرَ اهتمامَه على التنجيم . وقد كانت وفاتُه في بلدة واسط ، سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٦ م) . أما أشهر كتب أبي معشرٍ فمنها : المُدْخِل الكبير الى علم أحكام النجوم ، كتاب مواليد الرجال والنساء ، كتاب الطوالع والنجوم ، وكلّ هذه في التنجيم . وله رسالة في علم الاسطرلاب .

(١) حركات النجوم الثابتة في رأي العين . الكواكب المتحيرة : التي تظهر للعين كأنها تخالف سائر الكواكب في حركتها من الغرب الى الشرق (كالقمر والزهرة) فان القمر أول ما يبدو (في أول الشهر القمري) يبرز في الغرب ثم يتابع سيره غرباً . وفي الليلة التالية يبرز في الغرب أيضاً ، ولكن أقرب الى الشرق ، ثم يتابع سيره غرباً . هذه القضية تتعلق بنظام بطليموس الفلكي وسيأتي شيء من بسط هذا النظام عند الكلام على ابن طفيل .

ومن الفنون المتعلّقة بعلم الهيئة من جانب وبفن التنجيم من جانب آخر علم الازياج . والزيج جدول تُثبت فيه حركات كل كوكب بمفرده مع بلوغه الى الأوج وانحطاطه الى الحضيض او الدَنَب (اقترابه من الشمس وابتعاده عنها) ومعَ ميوله (أنواع ميله) ومطالعه ومغاربه الخ .

ومن العلوم العددية أيضاً الموسيقى ، وهي أيضاً قسمان : قسمٌ نظري يتناول المعرفةَ بمقاديرِ الاصوات وفَتَرات النَقْر وتآلف الالحان واستخراج النَغَم وتركيب الألحان ، ثم المعرفة بالاصوات الطبيعية والصناعية وبالآلات التي تُخرِجُ الاصوات . أما الموسيقى العملية فهي حسن أداء الانغام والعزف على الآلات .

ويلحق بالعلوم العددية علم الحِيَل : استعمالُ الآلات في تحريك الاثقال .

ومن العلوم الدخيلة **الطبيعيات** وهي البحث في الاجسام من حيثُ اتصالُها بالحركة والسكون ومن حيث تعلّق الاسباب بها لإحالتها من حالٍ الى حال . وهي تبحث في الاجسام السماوية (التي كان القدماء يظنّون انها بسيطة غير مركّبة ولا قابلة للكون والفساد : للتحوّل من صورة الى صورة) وفي الاجسام التي في عالمنا . وتنطوي الطبيعيات على علم الجماد (المعادن الموجودة في الطبيعة خالصةً كالذهب والحديد ، ثم المعادن التي لا تكون في الطبيعة الا مركّبات كالملح والفحم) ، كما تنطوي على علم النبات وعلم الحيوان ثم على علم الطب والصيدلة ، وعلى بحث النفس فيما يتعلّق بالحواس وعملية التفكير .

والغاية من الطب حفظ الصحة وردّها اذا فُقدت . وكان الاقدمون يعتقدون أن المرض انحراف في المزاج ، وذلك أن الانسان مؤلف من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ومن الطبائع الاربع (الصفراء والسوداء والدم والبلغم) ؛ وأن صحة الجسم تدوم ما دام المزاج (المقادير الموجودة في الجسم من موادِ هذه الطبائع) متكافئاً ، فاذا تبدّل المزاج عمّا يجب أن يكون عليه مَرِضَ الانسان .

وكان عند العرب طِبٌ فِطري موجود في البادية يَعْرِفه عادةً شُيوخُ القبيلة وعجائزها ، وهو يخطىء ويصيب لأنه مَبنيٌّ على التجربة القاصرة . أما الطبّ المِزاجي (علم الطب) فقد أخذه العرب عن الفرس وعن اليونان قبل الاسلام وبعدَه ؛ ولكن الطبَ المأخوذ عن اليونان والفرس والهنود في العصر العباسي كان كثيراً جداً .

أما الكلام على النفس فسيرد عند معظم الفلاسفة بالتفصيل .

ومن فروع الطبيعيات الكيمياء ، وكانت الكيمياء قسمين : علمَ الكيمياء القائمَ على التجاربِ العلمية ، ثم فن الصَنْعة ، وهو محاولةُ تحويل العناصر الخسيسةِ كالرَصاصِ والنُحاس الى عناصرَ شريفةٍ كالفضة والذهب .

ومن العلوم الدخيلة **الإلهيات** أو علم **ما بعد الطبيعة** (ما وراء الطبيعة) ، وهو يتناول الكلام على المبادىء العامة في الفلسفة كالصورة والمادّة والعِلَلِ والاسباب والحركة ، وقد سَمّاه أرسطو «سَمْع الكِيان» ؛ وسُمّي الفلسفة الاولى . ثم ان الاسكندرانيين ألْحقوا بعلم ما وراء الطبيعة جميع المغيّبات كالبحث في الله وأصل النفس ومصيرِها والنبوة الخ .

وسيأتي الكلام على الالهيّات مفصلاً في فصل الفارابي وغيره ، كما جاء مفصلاً ، عند الكلام على أرسطو .

للتوسّع والمطالعة

ـ الثقافة العربية في رعاية الشرق الاوسط ، تأليف جورج سارطون (نقلها الى العربية عمر فرّوخ) ، بيروت (المكتب التجاري) ١٩٦٤ م .

ـ كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، تأليف جويدي (ترجمة محبّ الدين الخطيب) ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م

ـ تاريخ التمدّن الاسلامي ، تأليف جرجي زيدان (الجزء الثالث) .

ـ تراث مصر في الحضارة الاسلامية ، تأليف عبد الرحمن زكي ، القاهرة (دار النيل للطباعة) ١٩٥١ م .

علم الكلام في العصر العبّاسيّ

وذروة الاعتزال

تقلّبت الاحوالُ بالاعتزال في العصر العبّاسي صعوداً وهبوطاً. ويبدو أن ظهورَ أمر المعتزلة، في ذلك الحين، كان راجعاً الى عواملَ منها أن العبّاسيين كانوا في أول الامر مشْغولين بتوطيد دعائم دولتهم فلم يُلقوا بالاً الى الاعتزال والى حركات كانت أشدّ خطراً على الدولة والمجتمع من الاعتزال، كالزندقة والشُعوبية اللتين أدرك العبّاسيون خطرَهما الماثل فيما بعد. ثم ان الاعتزال كان حركة علمية في دولة كانت تشجّع العلم. ومن ذلك أن نفراً من المعتزلة كانوا من كبار المفكّرين، وكان نفرٌ كثيرون منهم يَمُتّون بنسب من الصداقة المتينة الى الخلفاء العبّاسيين. ويحسن أن نعلمَ أن الدولة لا تقاوم الحركاتِ إلاّ إذا رأت في هذه الحركاتِ خطراً مباشراً على وجودها أو نفوذها. من أجل ذلك رأينا دولاً كثيرة شجّعت أنصار حركة ما ثم قلَبَتْ لهم ظهر المِجَنّ، كما أن دولاً طاردت أتباع حركة من الحركات زمناً ثم عادت الى تشجيعهم والانتصار بهم.

العباسيون والاعتزال

في أيام المنصور، ثاني الخلفاء العبّاسيين، ثبتتْ أركانُ الدولة فلم يَقْلَقْ رجالُ الدولة بالحركاتِ المخالفة. ومن المشهور أن عمرَو بن عُبيد كان صديقاً للمنصور ومن الأثيرين عنده وأصحاب الدالّة عليه: يَعِظُه فيُبكيه ثم يترفّع عن عطاياه ومجالسه. وكان أبو حنيفة نفسه من المرجئة فيما قيل؛ ثم كان من أصحاب الرأي في الفقه، مما يجمع بينه وبين المعتزلة جمعاً وثيقاً في الغاية والحقيقة وان لم يجمع بينه وبينهم في الاسم وفي التطرّف.

ومنذ أيام المنصور أيضاً بدأت جماعاتٌ من المعتزلة وغير المعتزلة تضمّ جهودَها الى جهود العَلَويّين الخارجين على الدولة العبّاسية كمحمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنّى بن علي بن أبي طالب وأخيه الملقّب بالنفس الزكية، وقد خرجا على المنصور، سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢ م)، وقُتلا كلاهما في تلك السنة نفسها. وفي أيام المنصور ضُرب الامامُ مالكُ بن أنس بالسياط لرأيه السياسي القائل بأن البَيعة لا تحِلّ بالإكراه، لا لرأيه الفقهي.

وجاء المهدي بن المنصور الى الخلافة بعد أبيه، سنة ١٥٨ هـ (٧٧٥ م)، وقد كثُر الثائرون والزنادقة، فتتبّع أهلَ الفسق والزندقة والخارجين على الدولة. ثم خلفه ابنُه الهادي سنة ١٦٩ هـ (٧٨٥ م) وعاش في الخلافة خمْسةَ عشَرَ شهراً انتهت بقتله. وبما ان الحال كانت لاتزال مُضْطَرِبةً، فان المعتزلة لم يُصيبوا في أيامه نفوذاً لهم ولا رواجاً لآرائهم.

وفي سنة ١٧٠ هـ (٧٨٦ م) تولّى الخلافة هرونُ الرشيدُ واستشعر العبّاسيون قوّة في الظاهر على الاقل، وكانت الحركة العلمية قد اتّسعت كثيراً فاتّسعتْ حركة الاعتزال أيضاً، ولَقِيَ نفرٌ من المعتزلة حظوة في بَلاط الرشيد وفي مناصب الدولة.

وخلف الامينُ أباه هرون الرشيدَ في سنة ١٩٣ هـ (٨٠٩ م)، ونَشِبت بين الأمين في بغداد وأخيه المأمون في مرو، منذ المُحَرَّم من سنة ١٩٥ (تشرين الاول ٨١٠)، فتنةٌ فتقلّص نفوذ المعتزلة ثم تعرّض المعتزلة أنفسهم للاضطهاد والقتل.

المأمون والمحنة

قُتل الامين في سنة ١٩٨ هـ (٨١٣ م)، وأصبح المأمون الخليفة الوحيد. ولكنه لم ينتقل من مرو الى بغداد الا في أوائل ٢٠٤ هـ (أواخر صيف ٨١٩ م).

في أيام المأمون بلغت حركة النقل لكتب العلم والفلسفة أوجها . وكان المأمون نفسه مفكراً عالماً . واندفع المأمون في تيار الاعتزال ووجّه معظم اهتمامه الى القرآن والقول بخلقه ، منذ ٢١٢ هـ (٨٢٧ م) . وكان القاضي أحمد بن أبي دُؤاد يزيّن ذلك للمأمون ويحثّه على أن يجعل الاعتزال مذهب الدولـة .

ففي سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) ، وكان المأمون قد رجع من حربه في بلاد الروم (آسية الصغرى) وجاء الى دمشق، بدأ في دمشق امتحانُ رجال الدولة والعلماء في القول بالعدل والتوحيد وبخلق القرآن . وتابع المأمون طريقه الى الرّقّة ، ومن هنالك أرسل كتاباً الى اسحق بن ابراهيم صاحب الشُرطة في بغداد يذكر فيه أن أئمّة المسلمين وخلفاءهم مسؤولون عن إقامة دين الله ، وأن الجمهور الأعظم من المسلمين يعتقدون أن القرآن قديم لم يَخْلُقْهُ الله ، جَهالةً منهم . ثم يطلُبُ من صاحب الشرطة أن يمتحن القضاة في ذلك ؛ فمن أقرّ بأن القرآنَ مخلوق مُحْدَث أقرّه على عمله ، ومن أنكر ذلك أقصاه عن مَنصبه .

ثم ان المأمون كتب كتاباً آخر الى صاحب شرطته في بغداد ، ومن الرقة أيضاً ، بأن يمتحن الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث ؛ فمن لم يقرّ بخلق القرآن وجب أن تبطُل شهادته .

وأخذ اسحق بن ابراهيم نفراً من كبار الفقهاء فيهم الأمام أحمد بن حنبل فامتحنهم وعذّبهم حتى أقرّوا بأن القرآن مخلوق إلاّ ابنَ حنبل ، فقد عُذّب وخلعت يده وسجن ولم يقرّ بذلك .

وتوفّي المأمون في رجب من سنة ٢١٨ (٨٣٣ م) ، بعد المحنة بنحو أربعة أشهر ، فخلفه أخوه المعتصم . ثم جاء الواثق بن المعتصم سنة ٢٢٧ هـ (٨٤٢ م) ، وظلت فورة الاعتزال في أوجها والمحنة على أشدّها .

في هذه الأثناء كانت الدولة العبّاسية تضعف بعوامل كثيرة ، وبدأ الجند الاتراك الذين كان المعتصم قد اتّخذهم ليقوى بهم ، قد قَوُوا كثيراً وجعلوا

يستبدّون بأمر الدولة والخلافة .

في هذا المنحدَر من الضعف جاء المتوكّل بن المعتصم الى الخلافة ، سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) ، فأمر بإبطال المحنة وبالنهي عن الجدال في القرآن . وبعد عامين ردّ المتوكّل على الفقهاء وأصحاب الحديث حرّيتهم وأحسن اليهم وأذن لهم بأن يجلسوا الى الناس ويحدّثوهم في قضايا التوحيد برأي أهل السنّة والجماعة . وفي سنة ٢٣٧ هـ أعلن سخطه على الاعتزال والمعتزلة ونكب آل أحمد بن أبي دُؤاد ، فانتهت فورة الاعتزال السياسي الى حين .

العلاف ومزج الكلام بالفلسفة

يبدو أن أبا الهُذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاّف قد وُلِدَ نحو سنة ١٣٥ هـ (٧٥٣ م) في البصرة .

أخذ أبو الهذيل العلّاف الاعتزال عن عُثمانَ الطويلِ أحدِ أصحابِ واصل بن عطاء . ثم انه أصبح واسع المعرفة بالقرآن والاشعار ، حسن الجدل كثير الاستعمال للادلّة ، مشهوراً بالتغلّب على الذين يناظرهم ويناظرونه حتى اصبح شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم .

ولما عاد المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وبدأ بعقد مجالس المناظرات في الاديان والمقالات دعا العلاف وفوّض اليه أمر تلك المناظرات .

وتوفّي العلاف في مدينة سامرّا ، بعد أن خَرِف وكُفّ بصره ، سنة ٢٣٦ هـ (٨٥١ م) .

مقامه وآراؤه

تَرْجِعُ قيمةُ العلاّف الى أنه أولُ من مزج علمَ الكلام بالفلسفة اليونانية ، ثم تطرّق الى الكلام على علوم الطبيعة . وفي آراء العلاّف خطأان أساسيان : أحدهما أنّ مزج الفلسفة بالفقه في الكلام ممّا يعقّد قضايا الكلام فوق ما هي معقّدة . وثاني الخطأين أن آراءه الطبيعية غامضة مضطربة ، وذلك راجع بلا ريب الى سوء فهمه للفلسفة اليونانية . ولا شكّ أيضاً في

أن سوء نقل الفلسفة اليونانية كان مسؤولاً عن قدر كبير من هذا الخطأ .
ثم ان العلاف لجأ الى شيء من الجمع بين آراء القدَرية وآراء أهل السُنة والجماعة ، في الصفات وفي القدر خاصّة . ومن آراء العلاف : (البغدادي ٧٣ ــ ٧٩ ، الشهرستاني ١ : ٦٢ ــ ٦٧) :

ــ ان الله عالمٌ بعِلمٍ ، وعلمُه ذاتُه ؛ وهو حيّ بحياة ، وحياته ذاته ؛ وهو قادر بقدرة ، وقدرته هي ذاته .

ــ البشر أحرار مُخيّرون في الدنيا ، مُجبَرون في الآخرة . وكذلك الأعمار في الدنيا مقدّرة ، فمن قُدّر عليه أن يُقتل في وقتٍ ثم لم يقتلْ ، مات في ذلك الوقت نفسه .

ــ ان كلام الله يكون في محلّ ويكون لا في محلّ . فكلام الله الذي هو في محلّ هو ما يتألّف من الأوامر والنواهي . وأما كلام الله الذي لا في محلّ فهو « كُنْ » ، أي قول الله الذي حدث به الوجود . هذا القول غير موجّه الى المخلوقين .

ــ إرادة الله غير المُراد . حينما يريد الله أن يخلق شيئاً ، فإن إرادته لخلق ذلك الشيء هي غير الشيء المخلوق .

ــ المعارف نوعان : ما كان منها بالحواسّ وبالبداهة (كمعرفة الله ومعرفة الدليل عليه) فهو ضَروريّ . وما كان منها من طريق الاستدلال فهو اكتسابي . والخير والشر معروفان بالعقل أيضاً . فاذا بلغ الانسان المرتبة التي يستطيع فيها إدراك الله بالعقل ، ثم لم يؤمن بالله ، فانه يُعاقبُ على ترك الإيمان بـه .

ــ ان الله قادر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ولرحمته بخلقه (مقالات الاسلاميين ٥٩٨ ــ ٥٩٩) .

ــ ان الجسم ما كان له طولٌ وعرض وعمق . وكل جسم يتجزّأ حتى نصل في تجزئته الى أجزاء لا تتجزّأ . وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل الألم ان ولذلك لا تمكن رؤيتها (اذا كانت منفردة مفرّقة) .

ــ العالم مُحْدَثٌ . والأرض ساكنة ، وهي واقفة على لا شيء (مقالات الاسلاميين ٣٢٦ ، ٥٧١) .

ــ ان حركات أهل الخُلدين (الجنة والنار) تنقطع ، فيصير أهل الخلدين حينئذ الى سكون دائم وخُمود ؛ وتتجمّع اللذّاتُ في ذلك السكون لأهل الجنة ، كما تتجمّع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

إبراهيم النظّام

ولد أبو اسحق ابراهيم بن سيّار بن هانيء النَظّام نحو ١٦٠ هـ (٧٧٧ م) في البصرة . وفيها نشأ فقيراً يَنظِم الخرَز ؛ ومن هذا العمل الوضيع جاء لقَبُه .

وكثُرت أسفار النظّام : زار الأهواز طلباً للرزق ، ثم زار الكوفة وبغداد مراراً ، وذهب الى الحج .

وأخذ النظّام مذهب الاعتزال عن خاله العلاّف ، ثم اتّسعت إحاطته بفنون الادب والعلم والفلسفة والفقه حتى أصبح من كبار المعتزلة وفرسان أهل النظر والكلام .

وتوفي النظّام في بغداد على الأرجح سنة ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) .

مقامه وآراؤه

النظام أديب بارع ومفكّر ناقد ومتكلّم مقتدر ومتفلسف . وهو ماديّ التعليل للوجود ، اتّباعاً لأرسطو ، إلاّ للألوهية . ثم ان له باعاً طويلة في العلوم الطبيعية ، وفي جانبها التجريبي خاصة ، وفي علوم الحيوان على الأخص . ومعَ النظام اكتسب مذهب الاعتزال مظهره البارز .

كان النظام يأخذ بالقرآن الكريم وبالسُنة (أفعال الرسول الثابتة) ولا يرى الأخذ بالحديث ، شأنُه في ذلك شأن المعتزلة . وهو يرفض الإجماع لأن الإجماع ليس دليلاً على صحة الحكم المُجمَع عليه ، وان كان يُلزم الناس بالعمل بذلك الحكم . وهو أيضاً يرفض القياس الفِقهي لكنّه يقبل القياس المنطقي . ولقد كانت للنظّام وقفات مشهورة في الرد على مخالفي

الاسلام من الدهرية والمانوية والديصانية وغيرهم .

وكان النظّام أكثر أخذاً عن الفلاسفة ، من خاله واستاذه العلاف ، وأحسنَ فهماً لما يأخذه عنهم . ويبدو أن ذلك هو السبب الذي حمل المتكلّمين والفلاسفة على اتّهام النظام بالكفر . فمن آراء النظام في الكلام والفلسفة (البغدادي ٧٩ — ٩١ ؛ الشهرستاني ١ : ٦٧ — ٧٦) :

ـ الانسان مخيّر تخييراً كاملاً ، فالقدر خيره وشره منّا .

ـ ان الله لا يقدر على فعل الجور والظلم ، وانما يقدر على ما فيه صلاح المخلوقين فقط .

ـ قال بابطال النبوّات ؛ وقال إن اعجاز القرآن ليس في نظمه (أسلوبه) ، وانما في إخباره عن الغيب . ثم أنكر المعجزات .

ـ ان الله خلق الموجودات كلّها دُفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادنَ ونباتاً وحيواناً وانساناً . ولم يخلق آدم قبل أولاده وانما خلق الناس معاً في حال من الكمون (معنى ذلك : حينما خلق الله آدم كان جميع نسله موجودين فيه بالقوة . وحينما وُلد كل واحد من أولاد آدم وأحفاده وأولاد أحفاده إلينا نحن اليومَ ، فإنما كان أحدهم يظهر يوم ولادته انساناً سوياً ، ولكنّه كان مخلوقاً منذ اليوم الذي خُلق فيه آدم نفسه) .

ـ الانسان الحقيقي هو النفس لا الجسد ، والنفس (أو الروح) جسم لطيف مُداخل للجسد . والمسؤول عن أفعال الانسان نفسُه لا جسدُه لأن القوّة الفاعلة في الجسد انما هي النفسُ ؛ والجسد آلةٌ للنفس فقط .

ـ أبطل الجزءَ الذي لا يتجزّأ وقال إن كلّ جزء ينقسم أجزاء أصغر منه .

ـ قال بالطَفْرة ، وذلك أن الجسم يقطع مسافة ما من غير أن يمر بجميع مراحلها (معنى ذلك : إن كلّ خط مؤلف من نقط غير متناهية . فاذا أردنا أن نسير على هذا الخط مارّين بكلّ نقطة عليه فلا يمكن أن نصل الى آخره أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نقطع مسافة غير متناهية في زمن متناه . وبما أننا نقطع المسافة فعلاً ، فقد وجب أننا لا نمر بجميع المراحل التي تتألّف تلك المسافة منها . وقوله في ذلك قريب من قول زينون الايليّ) .

ـ جميع المعارف واجبة بالعقل .

الجاحظ

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نحو سنة ١٥٩ هـ (٧٧٦ م) في البصرة وفيها نشأ وتعلّم على الادباء المسجديين . ولكن معارفه كانت في الأكثر نتاج مطالعاته الكثيرة الواسعة .

ولما انتقل المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وفد الجاحظ على بغداد ؛ ثم علا نجمه لما اتصل بوزير المعتصم محمد بن عبد الملك الزيات . ولما نَكَبَ الخليفةُ المتوكّلُ وزيرَه ابنَ الزيات ، سنة ٢٣٣ هـ (٨٤٧ م) ، وقتله انقطع الجاحظ الى القاضي أحمد بن أبي دُوَاد ، وكان أحمد معتزلياً . ثم اتصل الجاحظ بالفتح بن خاقان وزير المتوكّل ونال عنده حظوة إلى أن قُتل المتوكّلُ ووزيره الفتحُ سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م) .

وكانت وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ (٨٦٩ م) .

مقامه وآراؤه

كان الجاحظ عظيمَ الذكاء قوي الملاحظة واسع التفكير بارعاً في كثير من علوم اللغة والأدب والدين ومن العلوم الطبيعية والعقلية . وهو تلميذ النظّام وأحد شيوخ المتكلّمين وفضلاء المعتزلة ، حسن الحجة طليّ الاسلوب ، الا أن الاسلوب الادبي كان أغلب عليه حتى في آثاره العلمية والكلامية .

والجاحظ من رجال العلم الطبيعي . ومع انه استمد كثيراً من معلوماته في الحيوان ، في كتابه (الحيوان) من الروايات العربية ثم ملأه بالشواهد الادبية والقصص الشائعة ، فانه كان ذا ميل صحيح الى العلوم الطبيعية . وفي كتابه ملاحظات قيّمة في التطور وأثر البيئة وفي علم النفس عند البشر والغرائز في الحيوان . والجانب التجريبي في كتاب الحيوان بارز جداً . ثم ان الجاحظ استطاع أن يستخرج روح النشادر وملح النشادر بالتقطير الجاف (تسخين

لرسول الله معجزات منها انشقاق القمر له وتسبيح الحصا في يديه ونحو ذلك .

ـ والاسلام بني على خمس : شهادة أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت على من استطاع اليه سبيلا ؛ وصلاة الجمعة واجبة . فمن أنكر واحدة من هذه كان كافراً . والجهاد واجب ، والبيع جائز ، والربا حرام . ومن تأوّل المحرّمات (حلّلها لنفسه على وجه من الوجوه أو حجّة من الحجج) كان كافراً . وأصول أحكام الشريعة الكتابُ والسنة واجماع السلف ، فمن أنكر هذه وقال بأن العلم يؤخذ من الامام وحده فهو كافر .

وأفعال المكلّفين (البشر البالغين العاقلين) خمسة أقسام : واجب (أمرَ الله به ، يثاب الانسان على فعله ويعاقب على تركه) ، ثم محظور (نهى الله عنه ، ومن فعله عوقب عليه) ، ثم مسنون (يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه) ، ثم مكروه (يثاب تاركه ولا يعاقب فاعلـه) ، ثم مباح (لا ثواب ولا عقاب فيه) .

ـ ان الله يعيد في الآخرة الناس والحيوانات التي ماتت في الدنيا ، وسيخلق لهم الجنة والنار . ثم ان عذاب القبر والحوض والصراط والميزان حق ، وشفاعة رسول الله والصالحين من أمته للمسلمين المذنبين حق .

ـ والخلافة (أو الامامة) فرض على الأمة لنصب امام (خليفة) يقيم القضاء ويضبط الثغور (الحدود، التخوم) ويحارب العدوّ ، ويكونُ نصب الخليفة بالاختيار (الانتخاب) من قريش على أن يكون عالماً بالامور الدينية والاحكام الشرعية عادلاً حسن التصرف في ادارة الدولة ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصرّ على صغيرة . وتنعقد الخلافة باجتهاد اهل الحل والعقد ، ولا تصح في وقت واحد الا لشخص واحد إلا أن يكون هنالك قطران مسلمان متباعدان وبينهما بحر حاجز أو عدوّ لا يطـاق فيجوز حينئذ نصب خليفتين . أمـا الصحابة الذين اقتتلوا في معركتي الجمل وصفّين فقد اجتهدوا وأخطأوا ، ولكن لم يكفروا بخطأهم في الاقتتال .

ـ أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب . والايمان لا يزول بذنب دون الكفر . ولا يحلّ قتل امرىء مسلم الا بإحدى ثلاث : رِدّة ، أو زنىً بعد إحصان ، أو قِصاص بمقتول هو كفؤه .

ـ الملائكة معصومون . ومن المسلمين الاولين عشرة مبشّرون بالجنّة : أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزُبير وسعد بن وقّاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجرّاح، ثم الذين شهدوا معركة بدر ومعركة أُحُد مع الرسول والذين شهدوا بَيعة الرضوان بالحُديبيّة ، الا رجلاً اسمه قزمان شهد أحداً ولكنه كان من المنافقين .

ـ أمّا الكفّار فهم الذين انكروا وجود الله أو أشركوا به إلهاً آخرَ أو عبدوا آلهة من دونه ، ومن عادى المسلمين جهراً أو سرّاً ، وأهل الأهواء والبدع ممن خالفوا الاصول التي مرّ ذكرها . وبقي هنالك ، في القسم الخامس عشرةُ أشياءَ هي بباب الفقه أليق .

قضايا علم الكلام

قضايا علم الكلام كثيرة : ان كلّ مسألة اختلف فيها المعتزلة والاشعرية هي قَضيّة من قضايا علم الكلام . ولكن بما أن القول بكل مسألة من تلك المسائل الكثيرة يقتضي تكفيرَ القائل بها عند أحد الفريقين ، فقد حاول علماء الكلام أن يجعلوا هذه القضايا أقل ما يمكن في العدد . ولمّا وصل الدور الى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) جعلها ثلاثاً ثم لم يَرْضَ أن يتّخذ فيها موقفاً شخصياً فيكفّرَ القائلَ بها ، لأن التكفير في الاسلام يستتبع القتلَ . ولقد أراد الغزالي ان يتجنب الحكم بالقتل على مخالفيه في الرأي فتجنّب تكفيرَهم.

والواقع أن جميع القضايا التي اختلف فيها المعتزلة راجعة في الاصل الى التوحيد (صفات الله وما تقتضيه من الفعل في هذا العالم) والى العدل (جعل الانسان مُجْبَراً أو مُخَيّراً ، وحِسابُه في الآخرة على أعماله التي كانت منه في الدنيا) .

ورؤوس هذه القضايا هي التي تلي :

(١) قِدَمُ العالمِ وحدوثه :

يرى أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيهم) رأيَ الدين في ذلك ، أن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة على ما هو الآن : خلق الشجر اعه كما هي أنواعه اليوم ، وخلق الحيوان بأنواعه وخلق الانسان على رته الحاضرة . والله خلق هذا العالم حينما أراد ، ولو شاء لأخّر خلقه قدّمه ؛ ولو شاء لخلق معه عالماً آخر أو أكثر من عالم ، أو لخلقه أكبر هو أو أصغر . والله قادر على أن يُعدم العالم حينما يشاء .

أما المعتزلة فتوسّطوا في ذلك بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة : الفلاسفة يقولون بقِدَم العالم (بقدم المادة الموجودة من الازل) ، وحينما كلمون عن صُنع (الله) للعالم فانما يَقْصِدون أن الله هو العلّة الاولى ي دفعت المادة الازلية في الحركة حتى تطوّرت تلك المادة تدريجاً الى الحال ي نرى العالم عليها اليوم . وحينما كان الفلاسفة الإلهيون يقولون ان العالم دَث كانوا يقصدون أن الله سابق على العالم لأنه سببٌ لوجود العالم ، لا ن الله خلق العالم بعد أن لم يكن العالم .

وجاء المعتزلة فأخذوا المعنى الفلسفي وكَسَوْه لفظاً دينياً فقالوا : ان الله سابق على العالم بالذات (لأنه سبب لوجوده) لا بالزمان (ليس بين وجود له ووجود العالم زمن طويل أو قصير) . وكذلك قالوا إن العالم موجود الضرورة (لأنه لا يجوز أن يكون هنالك سبب ثم لا يَصْدُرَ عنه مسبَّب باشرةً) .

على أن المعتزلة أكثروا من وصف الله بالسلوب بأن كانوا يقولون : أن الله « ليس » بجسم ولا عرض ، ولا هو في مكان ولا زمان ، و « ليس » نفساً . ولا ريب في أن أصل هذا الاتجاه موجود في القرآن الكريم ، في مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، ومثل قوله : « ولم يكن له كفواً أحد » . أما تفاصيل تلك السلوب فمن الفلسفة اليونانية والمذهب الاسكندراني .

(٢) ذات الله وصفاته :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله تعالى ذات متّصفةٌ بصفات قديمة زائدة على الذات (قياساً على ما نعرف من حال البشر ، من أن عنترة مثلاً كان رجلاً قوياً شجاعاً كريماً عفيفاً ، وأن هذه الصفات كانت فيه منذ نشأته) . وأهل السنة والجماعة يَرَوْنَ أن الله متّصف بالصفات المثلى ، فانه سمّى نفسه بالاسماء الحسنى ، وهي تسعة وتسعون اسماً منها واحد يدلّ على ذاته هو « الله » ثم ثمانية وتسعون اسماً يمثل كل اسم منها صفة تشارك صفات البشر في اللفظ وتخالفها في الدرجة أحياناً وفي النوع أحياناً أخرى . فاذا قلنا ان الله قادر وقدير وغنيّ وقويّ وسميع وبصير فإنما نصفه بأكمل ما تؤدّي اليه هذه الصفات . أما اذا قلنا : خالق ، غفور ، محيي ، مميت فانما نخصّه بصفات لا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه .

ثم ان هذه الصفات نوعان نوعٌ راجع الى ذات الله نحو : موجود ، حيّ ، واحد ، قديم ؛ ثم نوع راجع الى صِلة الله بخلقه نحو : خالق ، غفور رحيم ، محيي ، مميت ، رازق . ولا بد عند أهل السنة والجماعة (وعند الاشعرية) من وصف الله حتى نعرف الله ، فاذا اعترضنا وصفٌ فيه تشبيه شديد بالبشر تأوّلنا ذلك الوصف على وجه يتفق مع قانون التأويل عند العرب . وقد نُقِرّ الوصف ثم نعلن أننا لا نعرف كيفيته ، ففي الآية الكريمة : « ثم استوى العرش » ، نقول : الاستواء (الجلوس) معروف ، أما الكيفية فلا !

أما المعتزلة فأنكروا الصفات وقالوا : لو قَبِلنا بأنْ يكونَ لله صفاتٌ زائدةٌ على ذاته لَوَجَبَ أن يكونَ اللهُ قبل اتصافه بصفة ما موصوفاً بضدها ، فلو قلنا مثلاً إن الله عالم لوجب أن يكون قبل اتصافه بصفة العلم جاهلاً !

ثم لم يجد المعتزلة بداً من وصف الله بصفات ايجابية ، فأرادوا أن يقتصروا على أقل عدد ممكن من الصفات مثل موجود ، واحد ، قديم ، قدير ، عالم . أما موجود وواحد وقديم فالقصد منها معروف ، وأما قدير فلا بد منها حتى يكو ن قادراً على خلق هذا العالم ؛ وأما عالم فلأنه يجب أن يعلم

ه على الاقل . ورفضوا القول بأنه مريد . ان الارادة تعبير عن الرغبة
البلوغ الى الكمال ، كما هي تعبير عن الحاجة . وبما أن الله كامل في ذاته
محتاج الى شيء من خارجه لم يبق من ضرورة لأن يكون مريداً . ونحن
نريد شيئاً الا اذا كنا محتاجين اليه ، فالارادة ضرورية فينا لأننا ناقصون .
الله تعالى فغير محتاج الى شيء ، وهو بالتالي غير محتاج الى ارادة .

(٣) رؤية الله يوم القيامة :

في القرآن الكريم ، في سورة القيامة (٧٥ : ٢٢ – ٢٣) : « وُجوهٌ
مئذ ناضرة الى ربّها ناظرة » . فقال أهل السنة والجماعة (والاشعرية) :
ن الله موجود ، وكلّ موجود يُرى . ولذلك يَرى المؤمنون ربّهم يوم القيامة .

أما المعتزلة فقالوا ان الرؤيا البصرية تقتضي شروطاً لا يجوز نسبتها الى
له تعالى (نحن لا نرى الشيء الا اذا كان جسماً قابلاً للرؤية وكان مقابلاً لنا
تحيّزاً في مكان معيّن) . أما كلمة « ناظرة » في هذه الآيــة فهي من النظر
بمعنى الانتظار (راجع القاموس ٢ : ١٤٤ س) ، أي منتظرة أمر ربّها
تدخل الى الجنة .

(٤) الجَبْر والقَدَر : التسيير والتخيير :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحدَه هو الخالق ولا خالقَ سواه ،
فهو الذي خلق العالم وخلق كل ما فيه ، وهو الذي يخلق أعمال البشر ، والبشر
لا يقدرون على شيء الاّ بأمر ربهم . وهذا يقود الى الكلام على القضاء
والقدر . يرى أهل السنة والجماعة أن الله قد قضى على الناس أعمالهم خيرَها
وشرها منذ خلق السمواتِ والأرضَ . ومنذ ذلك الحين قضى لبعض خلقه
بدخول الجنة وقضى على بعضهم بالدخول الى النار . والناس في هذه الحياة
لا يعملون من تلقاء أنفسهم شيئاً ، بل هم يُنَفّذون ما سبقَ في علم الله
أنهم سيفعلونه . حتى لو أن انساناً أراد أن يفعل شيئاً ، ليس مما كتب الله عليه
فإنه لا يستطيع أن يفعله .

هنا يدخل مدرك العَدْل في صِلة الله بالانسان :

يرد المعتزلة على أهل السنة والجماعة بأنه اذا كان الله قد قضى على انسان
ما بارتكاب الذنوب (من غير أن يكون ذلك الانسانُ قادراً على عمل الخير
أو على مخالفة قضاء الله في عمل الشر) ، فكيف يجوز في عدل الله أن يُعاقِبَ
ذلك الانسانَ على ما أجبره هو على فعله ؟

ويجيب أهل السنّة والجماعة بأن الله يفعلُ ما يشاء ، والعدل في شأنه
تعالى أنه يفعلُ ما يريد ، ولا يَجِبُ عليه أن يُراعيَ مصلحةَ خلقِه ، بل إن
عباده ملكٌ له يتصرّف فيهم كما شاء . ولو أنه أدخل جميع المؤمنين الى النار
وأدخل جميع الكافرين الى الجنة لكان ذلك منه عدلاً . فالانسان لا يدخل
الجنة بعمله بل برحمة من الله .

غير أن الأشعرية عادوا فأدركوا أن الجبر المطلق ينافي الحكمة من خلق
هذا العالم ، ويخالف في الوقت نفسه آياتٍ كثيراً من القرآن الكريم ، فقالوا
بأن في الانسان قدرة على اكتساب ما كتبَ الله عليــه في الماضي ، وأنــه
سيُحاسَبُ على الجزء الذي يكسبه (مثال ذلك إن أبانواس كان يشرب الخمر :
ان الله هو الذي أراد لأبي نواس أن يشرب الخمر ، فهو اذن لا يجوز أن
يُعاقب على الخمر التي شربها . الاّ أن أبانواس كان يتناول كأس الخمر
راضياً مسروراً متلذّذاً ، ولذلك سيحاسب أبونواس على هذا الجزء الذي
كَسَبَه في شرب الخمر لا على شرب الخمر) . والذي نلاحظه هنا أن
التفريق بين الكَسْب وبين الجبر غامض الدلالة ، فاذا كان الانسان يَكْسِبُ
جزءاً من أفعاله ، فما المانعُ من أن يكْسِبَ الجزءَ الباقيَ ؟

ثم هنالك أمرٌ آخر : هل يجوز أن يأمر اللهُ بالشر ؟ وقد رأى الاشعرية
أن الله يجوز أن يأمر الانسان بالشر فراراً من القبول بأن الانسان يفعل
أفعالاً لا يرضى الله بها فتكون ارادة الانسان في هذه الحال فوق ارادة الله .

ويحسن أن نلاحظ أيضاً أن الكلام في الكسب يمكن أن يكون متأخّراً
عن عصر أبي الحسن الاشعري . أما المعتزلة فكانوا واضحين في قولهم :
ان الانسان حر يعمل أعماله كلّها بارادتِه واختياره ، ولذلك كان عدلاً من

محاسبَ الانسانَ يوم القيامة فيثيبه على ما أحسن ويعاقبه على ما أساء .

) بعث الاجساد :

أهلُ السُنة والجماعة أن البشر يُبعثون يومَ القيامة على الحال التي دنيا عليها وتعودُ أرواحهم في الأجسام التي كانت لهم في الدنيا ثم الى جنّة يتنعّمون فيها بالنعيم الروحاني والماديّ أو إلى نار يَشْقَوْنَ شقاء الروحاني والماديّ ، وأن كلّ ما ذُكر في الدين من صُور كالميزان والنار الجسمانية والجنّة الجسمانية حقّ .

لمعتزلة فقالوا إن البعث للأرواح (للأنفس) لأنها هي المُرادة بالثواب وإن الجسد في الدنيا كان مَطيّةً للنفس ، وإنّ النفس هي التي كانت خير والشر ، وأما البدنُ فكان مُسَخّراً لها ولم يكنْ له شيء من الأفعال.

) خلق القرآن :

لاف في القرآن الكريم بين أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيما بين المعتزلة راجع الى الخلاف بين الفريقين على صفات الله : أيجوز ن الله بأنه متكلّم ؟ بعدئذ يتعقّد الخلاف بين الفريقين في الجدال القدم ومعنى الخلق ومعنى القضاء والقدر .

أهل السنّة والجماعة أن الله متكلّم بكلام ؛ وأن القرآن الكريم الأزلي ، من يوم خلق الله السموات والارض ؛ وأن القرآن كان آ بمعانيه وألفاظه كما هو بين أيدينا اليومَ . غير أن الله تعالى أوحى محمد صلى الله عليه وسلّم منجّماً (متفرقاً في الزمن : في ثلاث ن سنةً) حسب حاجة المسلمين الأولين لما فيه من التشريع ومن الأخبار ى والموعظة . وتمّ وحي القرآن قبل وفاة رسول الله .

المعتزلة فقالوا إن القرآن مخلوق (خلقه الله وأوجده بعد أن لم يكنْ آ) محدث (متأخّر في الزمن: لم تنشأ آياتُه إلاّ بعدَ الحوادث التي ها تلك الآياتُ).

الجدالُ بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في قِدَم القرآن وخَلْقه على المنهج التالي :

أ ــ الكلام عامّة : قال أهل السنة والجماعة إن الله متكلّم لأن الله تعالى وصف نفسه في القرآن الكريم بالكلام في مواضع كثيرة فقال مثلاً في سورة النساء (٤ : ١٦٣) : « وكلّمَ اللهُ موسى تكليماً » ؛ كما قال في سورة الكهف (١٨ : ١١٠) : « قل : لو كان البحر مِداداً (حِبراً) لكلمات ربّي ، لَنَفِدَ البحرُ قبل أن تنفدَ كلماتُ ربّي ، ولو جِئنا بمثله مَدَداً » . ثم ان الكلام صفة مدح في الانسان فلا يجوز أن ننكرها على الله . وبما أن الله موصوف بأنه مدرك ، راء ، قادرٌ ، خالق ، سميع ، غفور ، فقد وجب أن يكون أيضاً « متكلّماً » . وبما أن الله لا يجوز أن يجري عليه نقص في صفة من صفاته ، فيجب أن تكون كلّ صفاته قديمة (لأنها لو لم تكن قديمة لكان معنى ذلك أن الله كان قبل أن يتصف بالقدرة عاجزاً ، وقبل أن يتّصف بالسمع أصمّ) . وبما أن الكلام صفة لله فيجب أن يكون كلامه أيضاً قديماً .

أما المعتزلة فقد أوجز القاضي أبو الحسن عبد الجبّار الأسد آبادي (ت٤١٥ هـ = ١٠٢٤ م) في كتابه المغني (٧ : ٢) قولهم فقال :

« ولا خلاف بين جميع أهل العدل [١] في أن القرآن مخلوق مُحْدَثٌ مفعول ، لم يكن ثم كان ؛ وأنه غير الله عزّ وجل ؛ وأنه [٢] أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر عل أمثاله ؛ وأنه [٣] يوصف بأنه مُخبر به [٤] وقائل وآمرٌ وناهٍ من حيث فعله [٥]. وكلّهم [٦] يقول انه عز وجلّ متكلّم به ».

على أن المعتزلة ، وان قالوا بأن الله متكلّم ، فانهم يعنون بالكلام القدرة على أن يُفهم عنا ما نقصد أن نبلّغه لغيرنا ، ولو لم نتحدّث به أو نلفظه . فهم اذن يفرّقون بين المتكلّم وبين المتحدّث أو اللافظ . قد ينظر إلينا

(١) المعتزلة

(٢و٣) وأن الله تعالى .

(٤) بالقرآن .

(٥) من حيث فعله ، لأن الله هو الذي فعله (صنعه ، أوجده) .

(٦) كل المعتزلة .

؛ فنعلم منها عما يعني من غير أن يتفوّه بكلام ، ومع ذلك فاننا
إنه كلّمنا ؛ وقد تكون نظرته أبلغ من كلّ كلام ملفوظ . فكلام
حي اذن ، عند المعتزلة ، هو أن يجعل الله الرسل قادرين على أن
، ما يَقصِد أن يبلّغهم ، مع غير حاجة الى ألفاظ أو حركات تجري
م (أو أن يفهم الرسل عن الله ما يقصد الله ان يبلّغهم) .
خلق القرآن : ثم ان كلام الله بهذا المعنى عند المعتزلة مفعولٌ فَعَلَه
جعله أو خلقه أو أوجده أو أحدثه) في الوقت الذي أراد فيه أن
الرسول ، فهو اذن محدث غير قديم . والمعتزلة يعتمدون في ذلك
ى قواعدهم وأصلاً من أصولهم ، وذلك ان الله خالق كل شيء
غيره ؛ وبما أن القرآن شيء فالقرآن مخلوق . والقرآن محدث لأن
نولون بأن الله وحده قديم ، والقدم أخص صفاته (أي لا يجوز
ر أن يَشْرَكه في القدم ، فاذا شَرِكه في القدم شركه في الالوهية) ،
الله وحده قديماً ، وكان كل شيء آخر مخلوقاً ، فالقرآن (الذي هو
ة الأشياء) مخلوق أيضاً .

مادة التاريخ والقَصص في القرآن : ووقع الاختلاف بين أهل السنة
؛ وبين أهل العدل (المعتزلة) على مادة التاريخ والقَصص في القرآن .
لة فقالوا ان طوفان نوح وقِصة موسى مع فرعون ومولد عيسى
النصارى في صلب عيسى وألوهيته ومعركة بدر وفتح مكة ومعركة
وادثُ من التاريخ تعاقبت في أزمنة متتالية مختلفة ، فهي من أجل ذلك
فكلام القرآن عنها يجب أن يكون محدثاً ، اذ لا يُعقل أن توصف
أو معركة بتفاصيلها الدقيقة قبل أن تقع . وأما أهل السنة والجماعة
: ان ذكر هذه القِصص في القرآن ، وهو كلام الله القديم ، راجع
ل القضاء والقدر : فلقد سبق في علم الله أن معركة بدر ستحدث في
مضان من سنة ٢ هـ (٦٢٢ م) في مكانها الذي وقعت فيه بين المسلمين
مُشركي مكة ؛ وكان ذلك كله مسطوراً في اللوح المحفوظ (وموجود

في القرآن) منذ الأزل . فلما وَقَعَتْ معركةُ بدرٍ وقعتْ على ما كان مقدّراً لها
في سابق علم الله . ثم لما أوحى الله الى محمد رسولِ الله ما أوحى مما يتّصل
بمعركة بدر لم يكن ذلك الوحي إلاّ نقلاً لقصة المعركة من اللوح المحفوظ
وإخباراً للمسلمين بما كان يريد الله منذ الازل أن يتمّ في هذه المعركة . ان
معركة بدر ليست السبب في نزول الوحي المتعلّق بها ، ولكن الوحي الأزلي
المكتوب على المسلمين الاولين كان السبب في نشوب معركة بدر .

ما المعنى الذي قصده المعتزلة من القول بخلق القرآن ؟

« خلق القرآن » أعقد القضايا في علم الكلام ، لأن المعتزلة قصدوا شيئاً
لم يجسروا أن يقولوا فيه قولاً واضحاً . وبما أن علم الكلام علم جدال في
الدرجة الاولى ، فإن وجه الحقّ لا يتبيّن بالجدال . ثم ان المتكلّمين كانوا ،
كسائر علماء الجدل والسفسطائيين ، يسوقون جدالهم في مقدّمات مع الاستباق
لما يمكن أن يعترض به الخصم ، فيجيبونه على اعتراضٍ ممكن قبل أن يتقدّم
هو باعتراض ما . من أجل ذلك كانت كتب الكلام مطوّلة غامضة صعبة
المسالك . وبحث خلق القرآن أكثر بحوث علم الكلام تطويلاً وغموضاً
وصعوبة في المسلك . على أننا سنوضح القضية بتعابيرنا الحديثة في ما يلي :

اذا نحن تصفّحنا كُتُبَ المعتزلة واستعرضنا أقوالهم ، في ما يتعلّق بخلق
القرآن وصَبَرْنا أنفسَنا على ذلك ، وضح لنا بحث خلق القرآن كما يلي :

في القرآن الكريم معانٍ واسلوبٌ . والمعاني فيه قسمان :

مدارك عامّة كوجود الله ووحدانيته وطاعة الوالدين وحسن الاخلاق
والعدل وما الى ذلك ؛ وهذه معان عامة يمكن أن تكون قديمة جداً لا تتّصل
بزمان أو مكان ، وهي أيضاً على مقتضى العقل .

ثم هنالك في القرآن معانٍ خاصّةٌ كالتي سبقت الاشارةُ اليها من معركة
حُنين وفتح مكّة ومعركة بدرٍ ، وهذه معانٍ حديثة مخلوقة لأنها تدل على
حوادثَ وقعتْ في نِطاقِ الزمانِ ؛ فالكلام عليها ، في شرع العقل ، مخلوق

ث . من هنا يرى المعتزلة أن قسماً من معاني القرآن محدثٌ لا شكّ عندهم ذلك . ولكن هذا أيضاً لا يمنع من أن تكونَ تلك المعاني المحدثة وحياً

مقتضى تعريفهم للوحي .

أما أسلوب القرآن فهو قلب المشكلة . ان القرآن الكريم كتابٌ عربيّ لى مقتضى البلاغة العربية ، وهو في الذروة من الفصاحة والبلاغة . ولكنّ عند المعتزلة لا يتكلّم بالأصوات والحروف والكلمات ، والقرآن الكريم عربية بأصوات وحروف وكلمات . ولو أننا قبلنا أن يتكلم الله لغة ما ، ما نفعل نحن، لاضطررنا الى أن نقبل بأن تكون له الاعضاء التي تمكنه من لفظ بتلك اللغة من حنجرة ولسان وشفتين وسواها . فمن أين جاء أسلوب رآن اذن ؟

نحن نعلم أن الوحي واحدٌ لجميع الانبياء ، وخصوصاً في معانيه العامة لمطلقة ، ولكن التعبير عن الوحي الواحد مختلف باختلاف اللغات . والله سبحانه وتعالى هو الذي أوحى المعانيَ الى رسله ، ولكنّ الرسلَ هم الذين عبّروا عن هذه المعاني باللغة التي يفهمُها أقوامهم : عبّر عنها موسى بالعبرية وعيسى بالآرامية ومحمد بالعربية . ومع أن المعتزلة يتحاشَوْن الكلام على هذه النقطة بالذات ، مما نعلمه من القليل الذي بين أيدينا من كتبهم ، فان هنا وهناك فلتات لسان تُشير إلى ذلك . قال أبو الحسن بن عبد الجبار يرد على من حاجّه بأن بعضَ الآيات يدل على أن الله متكلم (المغني ٧ : ٧٢) : « ومن أين لك أولاً أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلى الله عليه وسلم ، أو كلام غيره .. » . وكذلك قال أبو الحسن مثل هذا في سياق الكلام على إعجاز القرآن (المغني ١٣ : ٢٣١) : « قلنا : انه لا فرق بين أن يكون القرآن من قِبَلِ الرسول عليه السلام ، أو من قِبَل الله تعالى ، في كونه معجزاً ؛ لأنه ان خصّه تعالى (أي : خص الله تعالى رسوله محمداً) بقدرٍ من العلم لم تجر العادة بمثله في أهل الفصاحة حتى أمكنه ايراد ما له [illegible] (من البلاغة) فهو معجز » .

ان في هذين الشاهدين أشارتين عارضتين ، ولكنهما اشارتان عظيمتا الدلالة .

لمثل هذا قال النظام ان القرآن معجز من قبل إخباره بالغيب لا من قبل نظمه (أسلوبه) . ولمثل ذلك يقول أبو الحسن بن عبد الجبار إن الله تعالى تحدى العرب في القرآن أن يأتوا بمثله ، بمثل القرآن . ثم يقول (راجع ١٣ : ٢١٠ وما بعدها) : لم يكن المقصود أن يأتي العرب بسورة تشبه القرآن ، فان هذا أصبح سهلاً بعد نزول القرآن ، ولكن التحدي كان لأن العرب مع اشتهارهم بالفصاحة والبلاغة وافتخارهم بما جاءوا به من الشعر والنثر أنواعاً وأساليبَ ؛ قد عجزوا عن أن يأتوا بمثل أسلوب القرآن (قبل أن ينزل القرآن) .

للتوسّع والمطالعة

ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين (عني بتصحيحه ريتّر) ، استانبول وفيسبادن ١٩٢٩ و ١٩٦٣ م ؛ (بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .

ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (ريتشرد مكارثي) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .

ـ استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدراباد (دائرة المعارف الاسلامية) ١٣٤٤ هـ ؛ (نشره مكارثي مع « اللمع ») .

ـ الابانة في أصول الديانة ، حيدراباد ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م ؛ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

ـ تبيين كذب المفتري في ما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري لابن عساكر ، دمشق (مطبعة التوفيق) ١٩٤٧ هـ .

ـ الاشعري ، تأليف حمودة غرابة ، القاهرة ١٩٥٣ م .

محمد أحمد الزهراني

الفكر الاعتزالي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر

الفصل الأول

المبحث الأول: نشأة الفكر الاعتزالي

(لمحة تاريخية عن النشأة والمراحل)

من الطبيعي أن يكون الفكر الاعتزالي قد مر بمراحل حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من التشعب والانتشار، مثله في ذلك مثل أي فكر أو مبدأ، يتدرج حتى يصل إلى المراحل التي يكمل فيها أو ربما ينتهي، ونحن هنا سنجعل الحديث عن الفكر الاعتزالي في مراحل؛ اجتهدت في تقسيمها وجعلتها مراحل حسب التواريخ، وجعلت لكل مرحلة منها عنواناً: نشأة فكرهم:

أما الحديث عن أصول هذه النشأة فهو حديث متشعب تخفى بعض جوانبه، إلا أن ما يمكن سياقه من الإشارات في الحديث عن أصول هذا الفكر عند المسلمين، ورغم أنها إشارات مختلفة ومنتشرة في كتب التاريخ والتراجم إلا أن اتجاهها في الغالب واحد، وهو أمر يعطيها قوة ومصداقية.

ولعلي ألخص أهم هذه الإشارات في النقاط التالية:

1. اتخذ معاوية بن أبي سفيان في خلافته(41-60هـ) كاتباً له يسمى سرجون الرومي وكان نصرانياً [1].
2. لما توفي سرجون خلفه ابنه(يحيى الدمشقي) والذي خدم الأمويين زمناً، وكان مقرباً عندهم، وقد كان من أعظم علماء الكلام في الشرق المسيحي [2].

والظاهر أن هذا الرجل كان هو صاحب التأثير الأكبر في عقائد المسلمين عموماً، والمعتزلة والجهمية على وجه الخصوص.

3. وفي زمنه وعلى مقربة منه كان يعيش(عمر المقصوص ت 80 هـ) [3] وكان أستاذاً لمعاوية بن يزيد بن معاوية [4] وهو من أوائل القائلين بخلق القرآن، وفي زمنه أيضاً كان(معبد الجهني ت80 هـ) وهو من القائلين بخلق القرآن(هذه العقيدة النصرانية) [5] ومعبد الجهني أيضاً كان ممن جالس سنسوية النصراني، وأخذ عنه عقيدة القدر في البصرة، فجمع هاتين العقيدتين عن النصارى ومتكلميهم، وهو بدوره

نقلها إلى(الجهم بن صفوان ت 128 هـ) [6] وتأثر به فيهما عمرو بن عبيد [7] وواصل بن عطاء [8] اللذين كانا من تلاميذ الحسن البصري رحمه الله، حيث كان معبد الجهني ممن جالس الحسن كثيراً.

أما غيلان الدمشقي ومكحول الدمشقي(ت 113 هـ) فقد عاشا في زمن تأثير(يحيى الدمشقي) وفي مكانه(دمشق) والظاهر أنهما تأثرا به في عقيدة القدر وبقية عقائده، والتي منها عقيدة خلق القرآن.

فأما غيلان الدمشقي فقد قيل إنه أكبر داعية إلى القدر، وكان نصرانياً قبطياً.

4. ومما يذكر في انتشار التأثير النصراني على المسلمين والذي خرج بعد ذلك عند المعتزلة وغيرهم ما قيل من أن الجعد بن درهم(الذي تأثر بعقيدة القدر وخلق القرآن) كان هو مؤدب الخليفة مروان بن محمد، والذي كان يسمى أحياناً مروان الجعدي، وكان الجعد ممن ينفي الصفات.

5. ذكر حسن جار الله [9]:(أن الأمويين كانوا يسمحون بالمناظرات بين المسيحيين والمسلمين، وبين المسلمين واليهود حتى جاء عهد المأمون بعد ذلك فمنعها).

وهذا السماح بالمناظرات لا شك أنه يترك أثراً في العامة، ويوضح أنه قد كان مسموحاً الإعلان عن عقائد مخالفة لعقائد المسلمين.

6. ويذكر حسن جار الله [10] أيضاً:

أن المعتزلة تأثروا بـ(أبي قرة) ثيودر النصراني، وأن من الأدلة على تأثرهم ما نراه من الشبه بين عقائد المعتزلة وأقوال يحيى الدمشقي النصراني، والذي هو تلميذ أبي قرة.

ولعل فيما سبق ما يكفي دليلاً على بيان حال بلاد الشام والعراق في ذلك الوقت من جهة شيوع العقائد وتضاربها علناً والمناظرات التي كانت تقام وتعلن، وتأثير النصارى الواقع على بعض المسلمين خاصة في الكوفة والبصرة، وفي هذه الأجواء ولد الاعتزال ونشأت المعتزلة على أفكار القدرية والجهمية وعلماء النصارى في البصرة التي سماها الإمام الذهبي(عش القدر) [11] وعلى يد واصل بن عطاء وصاحبه عمرو بن عبيد اللذين بدآ هذا المذهب.

وننتقل بعده إلى المراحل التي تنقل فيها هذا الفكر وهذه العقيدة، فيمكن تقسيمها بحسب المراحل التالية.

المرحلة الأولى: التأسيس:(من 100 . 150 هـ) [12].

أورد الشهرستاني صاحب الملل والنحل قصة جعلها أكثر المؤرخين في تاريخ الفرق هي حادثة نشأة المعتزلة: وهذه الحادثة كما هي في كتاب الملل والنحل: أن رجلاً دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون مصير أصحاب

الكبائر لأمر الله تعالى، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام لفوره، واعتزل حلقة شيخه إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة [13].

وهذه الرواية كما يظهر منها تؤيد أن بداية مذهب الاعتزال هي على يد واصل بن عطاء(ت 130) وهناك من يرى أن البداية كانت على يد عمرو بن عبيد(ت 144) والظاهر أن كليهما كان مؤسسًا لهذه الفرقة، وأن كلاً منهما ساهم في تكوين فكرها ورأيها ومنهجها، وهو قول بجمع بين الآراء المختلفة في هذا، وهذا هو الذي قرره الذهبي رحمه الله حين قال: وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال [14].

وبعيداً عن كثرة الخوض في تحديد من الشخص البادئ لهذه الفرقة، فإن الذي يجتمع عليه المختلفون، أن هذه الفترة التاريخية –وهي السنوات بعد المئة الأولى– هي الفترة التي نشأ فيها هذا الفكر، وأخذ يتبلور ويتقعد في حياة بعض المسلمين، ونحن هنا لا يهمنا الشخص البادئ مذهب الاعتزال قدر ما يهمنا نشأة الفكر الاعتزالي وبداياته، ثم بعد ذلك تطوره أياً كان المنشئ أو المؤثر أو المطور له.

وقد كانت هذه المرحلة الأولى –بلا شك– هي مرحلة التأسيس التي واصل فيها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد جهودهما في تكوين هذه الفرقة، وبذلوا من أجل ذلك جهوداً كبيرة، حتى قيل: إن واصلاً بعث بعض تلاميذه إلى الأقاليم لنشر آرائه ومذهبه [15].

نعم.. قد كانت بعض أفكار المعتزلة وجدت من قبل، كما في القدر الذي كان أول من تكلم به(سوسن أو سنسويه) [16] أو(معبد الجهني) [17].

[أو مسائل من التأويل وجدت عند الخوارج، أو مسألة تخليد صاحب الكبيرة في النار التي أخذوها من الخوارج أيضاً..].

لكن ذلك كان مجرد آراء أو عقائد متفرقة تبنتها المعتزلة وجمعتها وبنت عليها أصولها وفكرها حتى نسبت إليها بعد ذلك وصارت من منهجها.

المرحلة الثانية: التوسع والانتشار:(من 150 . 230 هـ).

وكانت هذه المرحلة مرحلة اهتمام بنشر المذهب، وبلورة أصوله، والرد على مخالفيه، والحماس في الدعوة إليه، وهي ذات المرحلة التي أنتجت كثيراً من فرق المعتزلة التي خالفت بعضها في كثير من المسائل.

وعرف في هذه المرحلة عدد من رؤوس الاعتزال الذين اشتغلوا بنشره، وحاولوا التأثير في الناس بآرائهم: فمن ذلك:

1. ثمامة بن أشرس النميري البصري الذي وصل إلى الخلفاء فحاول التأثير عليهم.. قال الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء [18].

(اتصل بالرشيد ثم بالمأمون) وكانت له مجالس كثيرة عند المأمون، ذكر الذهبي بعضها، وكان من طلابه الجاحظ الأديب المشهور الذي عُدّ رأساً لفرقة الجاحظية من المعتزلة بعد ذلك. توفي ثمامة سنة 213هـ، ونسبت إليه فرقة الثمامية من المعتزلة [19].

2. ومنهم كذلك بشر بن غياث المريسي:

قال الذهبي عنه: جرّد القول بخلق القرآن، ودعا إليه حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم[20].

3. ومنهم أبو الهذيل العلاف:

تلميذٌ لعثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء.

نسبت إليه إحدى فرق المعتزلة، وتسمّى الهذلية، توفي سنة 227 هـ [21].

قال عنه الملطي: هو أبوهم وأستاذهم، كان لا يقوم له في الكلام خصم، وكان الوزير ابن أبي دؤاد من تلامذته [22].

4. ومنهم إبراهيم بن سيار النظام توفي سنة 232 هـ.

طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، ووافقهم في بعض أقوالهم [23].

وهو من كبار دعاتهم وعتاتهم [24].

5. بشر بن المعتمر الكوفي: أول معتزلة بغداد.

وقد أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني، وهما صاحبا واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس ففشى قوله [25].

قال عنه الذهبي(شيخ المعتزلة) [26].

مات سنة 210 هـ.

6. ومنهم بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني صاحبا واصل بن عطاء.

قال عنهما الملطي: كانا داعيين إلى مذهبه. وكان ممن تأثر بهما أبو الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر السابقين [27].

قال الإمام أبو الحسين الملطي -رحمه الله- بعد ذكر المعتزلة وبعض زعمائهم: وأعلم أن المعتزلة سوى من ذكرناهم جماعة كثيرة وقد وضعوا من الكتب والهوس ما لا يحصى ولا يبلغ جمعه، وهي في كل بلد وقرية لا تخلو منهم الأرض [28].

وقد عدّ الإمام الذهبي في سيره عدداً من رؤوس المعتزلة في تلك الفترة التاريخية، جعلهم في طبقة واحدة، أكثر من عشرين رجلاً من أهل التصنيف والتأليف والدعاة إلى مذهبهم، وأكثرهم يقطنون بلاد العراق، وبعضهم ممن نسبت لهم بعض فرق المعتزلة فيما بعد وممن ذكرهم..

7. ضرار بن عمرو شيخ فرق الضرارية.
8. أبو المعتمر معمر بن عمر السلمي توفي سنة 215هـ. ونسبت له فرقة منهم تسمى المعمرية.
9. عيسى بن صبيح البصري الملقب بالمرداد توفي سنة 226 هـ نسبت له فرقة المردادية.
10. هشام بن عمرو الغوطي توفي سنة 226 هـ ونسبت له فرقة الغوطية.
11. جعفر بن مبشر الثقفي توفي سنة 234هـ ونسبت له فرقة منها تسمى الجعفرية.
12. محمد بن عبد الله السمرقندي الإسكافي توفي سنة 240 هـ ونسبت له فرقة الإسكافية [29].

ولا شك أن كل هؤلاء -وغيرهم كثير- ساهموا في نشر فكر الاعتزال وتفرق فرقه إلى أكثر من عشرين فرقة، وصار لكل فرقة أتباع وأشياع، وهذا كله ساهم في نقل هذا الفكر وهذه الآراء إلى فرق أخرى تأثرت بالمعتزلة وأخذت عنها وهو ما سيأتي الحديث عنه في فصل قادم.

ومن أبرز من أيد هذا المذهب ونشره في هذه المرحلة:

13. الخليفة المأمون(المتوفي سنة 218):

حيث كان له دور عظيم في علوّ هذا المذهب وانتشاره ومناصرته.

ولي الخلافة سنة(198 هـ) وكان له ميل للكلام والفلسفة، فقرب المتكلمين وترجم كتب الفلسفة ونشرها.

قال الذهبي عنه:(استخرج كتب الفلاسفة اليونان من جزيرة قبرص) [30].

وقال عنه: دعا إلى القول بخلق القرآن وبالغ.

وقال: قرأ العلم والأدب والأخبار والعقليات وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم وبالغ.

قيل في سبب تقريبه لابن أبي دؤاد وتأثره به [31]:

كان ابن أبي دؤاد في مجلس يحيى بن أكثم مع الفقهاء، إذا جاءه رسول المأمون أن انتقل إلينا وجميع من معك من أصحابك، قال ابن أبي دؤاد: فحضرت مع القوم وتكلمنا بحضرة المأمون، فأقبل المأمون ينظر إلي إذا شرعت في الكلام، ويتفهم ما أقول ويستحسنه، ثم قال لي من تكون؟

فانتسبت له فقال: ما أخرك عنا، فكرهت أن أحيل على يحيى، فقلت حسبته القدر وبلوغ الكتاب أجله، فقال لا أعلمن ما كان لنا في مجلس إلا حضرته، فقلت: نعم يا أمير المؤمنين.

وسار على نهج المأمون خليفتان بعده هما المعتصم والواثق حتى جاء المتوكل.

فاجتمع في هذه المرحلة على نصر مذهب المعتزلة علماء وحكام، فكانت مرحلة ذهبية للمعتزلة لم يعد لهم بعد ذلك مثلها.

المرحلة الثالثة : الانحسار والتيه:(من 230 ـ 1250 هـ).

والانحسار الذي أقصده هنا أي التراجع الكبير عن التأثير الأقوى الذي كانت تستخدمه المعتزلة في أيام المأمون والمعتصم، وزمناً من خلافة الواثق، حيث كانوا ينشرون عقائدهم بقوة السلطان.

ويمكن اعتبار بدء هذه المرحلة قبل رفع محنة خلق القرآن بسنتين، حيث بدأت قناعة الواثق بعقيدة المعتزلة تضعف كثيراً، فلما جاءت سنة 232هـ وتولى المتوكل رفع المحنة وقمع البدعة ونصر السنة رحمه الله تعالى. ولا يزال حالهم في ضعف وتشتت وتيه مستمر، حتى أنه لما جاء الخليفة المعتمد العباسي سنة(279) منع بيع كتب الفلاسفة والمعتزلة [32].

واستمر حالهم في ضعف وتشتت وتيه، وأقصد بالتيه أي كثرة تفرع فرق المعتزلة واختلافها حتى أنك لا تكاد تجد فرقتين من فرق المعتزلة تتفق في أكثر الأصول غير الأصول الخمسة، بل ربما أحياناً فسروا هذه الأصول بمعان مختلفة.

وإن كنت أرى أنها نتيجة طبيعية لاعتماد كل فرقة وكل رجل من شيوخ المعتزلة على رأيه وعقله في معرفة وفهم مسائل الدين، وهو أمر يذهب بهم المذاهب حتى إن بعضهم يكفر بعضاً كما ذكر ذلك البغدادي في الفرق بين الفرق [33].

وكذلك يلفت النظر كثرة اضطرابهم وخلطهم، وفي ذلك يقول الإمام الملطي [34]:(واعلم أن للمعتزلة من الكلام ما لا أستجيز ذكره؛ لأنهم قد خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر).

واستمر حالهم على هذا التشتت والضعف، إلا ما يحصل أحياناً من ارتفاع لبعض آرائهم التي يتبناها بعض العلماء الذين كانوا يتأثرون بعقيدتهم أو بعضها ومنهم على سبيل المثال:

الإمام أبو الحسن الأشعري في أول أمره(ت 324 هـ).

والقاضي عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي(ت 415 هـ).
والإمام الزمخشري محمود بن عمر المكنى أبا المعتزلة صاحب التفسير(ت538 هـ).

والإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر صاحب التفسير(ت 606 هـ).
الذين تبنوا أكثر آراء المعتزلة ومعتقداتهم، وأحيوها بعد أن كادت تندثر في هذه المرحلة [35] إلا أن إحياءهم لها كان مقصوراً على أجزاء من بلاد اليمن التي كانت تذهب المذهب الزيدي، أما أكثر بلاد اليمن فكانوا من أتباع المذهب الشافعي لم يتأثروا بشيء من ذلك.
وكذلك الحال مع دولة الإباضية [36] التي كانت تعتنق عقيدة المعتزلة بعد تتلمذ بعض زعمائها في البصرة على يد بعض علماء المعتزلة [37] وانتشرت في دول الإباضية في عمان وشمال أفريقية وفي زنجبار، ثم سقطت دولهم وبقي لها كيان في عمان وفي زنجبار.
ورغم كل ذلك فإن المقارنة بين حال المعتزلة تجمعاً وقوة في أيام المأمون والمعتصم وزمناً من خلافة الواثق، وبين حالهم بعد ذلك، يبين مدى الضعف والانحسار الذي حصل للمعتزلة ومذهبهم.
إلا أن الذي ينبغي أن يُذكر هنا، هو أن انحسار المعتزلة كمذهب ظاهر ليس هو انحسار كثير من عقائده التي كان يعتقدها الأشاعرة من بعد، والذين كانوا هم أصحاب السيادة الفكرية في أغلب بلاد العالم الإسلامي، وقد كان بقاء مذهبهم بما فيه من موافقة لآراء المعتزلة في بعض القضايا، وانتشار دراسة علم الكلام في كثير من المعاهد العلمية والنظامية والدروس المذهبية التي كانت تَدْرس وتُدرِّس كتب أهل الكلام في الأصول وأبواب العقائد [38]. كل ذلك كان بقاءً لمذهب(العقل) وتقديمه، وهو الشعار العام للمذاهب الاعتزالية العقلانية. المرحلة الرابعة : عودة الاعتزال(1250هـ).
وهي المرحلة المعاصرة والتي تبدأ من النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، ومع نشأة حركة(أحمد خان) في الهند، وخاصة في مرحلته الفكرية الثانية [39] وكانت هي السنوات التي نشأ فيها فكر جمال الدين الأفغاني [40] وبدأ يكتسب له صيتاً وتلاميذ في مصر وغيرها.
وهذا ما سنتحدث عنه بتفصيل أكثر في مبحث أسباب ظهور الفكر الاعتزالي في القرن الثامن عشر بإذن الله.

المبحث الثاني

أسباب ورود الفكر الاعتزالي على الأمة

الفصل الأول

المبحث الثاني: أسباب ورود الفكر الاعتزالي على الأمة؟

وكيف استأنف نشاطه في القرنين الأخيرين؟

(الأسباب والدوافع)

من سنن الله في المجتمعات تأثير بعضها في بعض، وأخذ بعضها من بعض، في الثقافة والفكر والعادات والتقاليد، وهكذا تجري الحياة في كل مناحيها في كل أرض وتحت كل سماء.

أما الأمة التي تكون على نور من الوحي السماوي فلا يلحقها من ذلك إلا ما لا يتعارض مع الوحي النازل إليها، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم وأفضلها وآخرها، حفظ الله لها وحيها وما أنزل إليها، وتعهد بذلك في قوله:"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" [سورة الحجر: 9].

ولما بدأت العقليات الواردة على الأمة عن طريق اليهود والفلاسفة ترد من جهة، وأعرض كثير من أذكيائها عما جاء في كتابها، واستبدلوه بالأهواء من جهة أخرى، فتح المجال لتأثر الأمة بغيرها لتستورد فكراً وسلوكاً غريباً عن مجتمات المسلمين في ذلك الوقت.

وحديثنا هنا عن كيف ورد الفكر الاعتزالي؟ ومتى؟ وهو ما سنقصر الحديث عليه في هذا المبحث، وسنقسمه إلى قسمين:

الأول: أسباب ظهور الفكر الاعتزالي قديماً.

الثاني: أسباب عودته إلى المسلمين في القرنين الأخيرين.

أولاً: أسباب ظهور الاعتزال الأول:

1. البيئة الفكرية: وأقصد بذلك البيئة الفكرية التي كان فيها أوائلهم، وقد كانت بلاد العراق(الكوفة والبصرة وخراسان) في ذلك العهد يجتمع فيها كثير من الآراء والأفكار والمعتقدات، وكانت منطقة صراع حضارات وآراء، ربما صارت بعد ذلك بدعاً، حتى إن ابن مسعود رضي الله عنه اختار الكوفة أن ينشئ فيها مدرسة له عرفت بمدرسة ابن مسعود في التفسير، حرصاً منه على نشر السنة وقمع البدعة، وطرد الجهل عن الناس، وكانت بيئة العراق هي التي ماجت فيها الفتن زمن علي، وظهرت فيها فرق الخوارج والشيعة، وكانت لا يزال فيها أقليات من اليهود والنصارى والمجوس، وكلهم كانوا ينتجون فكراً يصب في ساحة الفكر في تلك البلاد، فكانت بيئة ربما أنتجت كل فكر ما دام لا يجد فكراً أقوى منه أو قوة تمنعه..

فظهرت هناك بدع الجهم والجعد وواصل، ولا شك أن احتكاك الأمم والثقافات ببعضها يورث تأثيراً بحسب القوة الفكرية للمنتمين لكل منها، وحرصهم على نشر فكرهم وآرائهم.[41]

ولا شك أيضاً أن انتشار العقائد المنحرفة والخرافة هي أسباب مؤثرة في التربية الفكرية لكل مجتمع، والمنتمين له والناشئين فيه، وهو ما كان واضحاً عن الجهم والجعد وغيرهما ممن أخذوا كثيراً من عقائدهم المنحرفة من البيئة التي كانوا يعيشون فيها.

2. وجود كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين، وتعريب كتبهم بعد ذلك: وهو أمر ظهر جلياً في تأثر شيوخ المعتزلة به، ومشابهة أقوالهم لأقوال الفلاسفة.

يقول الشهرستاني [42]: ثم طالع شيوخ المعتزلة بعد ذلك كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام.

ثم ذكر عن العلاف والنظام خصوصاً تأثرهم بالفلاسفة [43]، وذكر عن غيرهم من زعماء المعتزلة مثله.

وقال ابن تيمية رحمه الله:(ثم إنه لما عرّبت الكتب اليونانية في حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعده أخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الإلهية ما ضل به كثير منهم..) [44]

3. حماس بعض شيوخ المعتزلة للدفاع عن الإسلام بطريقة الفلاسفة وبالمنهج العقلي مع فرق لا تؤمن بالإسلام كالزرادشتية والسمنية والمجوسية والنصرانية وغيرهم. [45]

لكنهم تأثروا بالفلسفة حتى خرجوا بمذاهب لم يسبقوا إليها، ومن ذلك قول العلاف:(أن الله عالم بعلم، وأن علمه هو ذاته، وقادر بقدرة، وقدرته هي ذاته ...).

قال الشهرستاني في قوله هذا:(إنما اقتبسه من الفلاسفة). [46]

وقال أيضاً عن زعيم آخر من زعماء المعتزلة وهو النظام:(أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل..) [47].

يقول الأستاذ محمد البهي [48]: بعدما انتشر الإسلام تحولت جهود المسلمين(في آخر عصر الأمويين لمكافحة الزندقة الشرقية التي هي من مخلفات العقائد السابقة في الشرق، والتي نفذت إلى الجماعة الإسلامية في صورة أو أخرى، فنشأت مدرسة(الاعتزال) الكلامية، ثم نشأت على إثرها مدارس أخرى تعارضها.. الخ).

4. دور أعداء الإسلام..

لن نكون هنا ممن يلقي بأعذار فشل المسلمين أو فسادهم على الأعداء باستمرار، ولكن دور اليهود في إفساد دين المسلمين من الوضوح بحيث ينبغي أن يذكر أحد الأسباب في ذلك.

ودورهم في نشأة البدع في أول الإسلام والتي منها بدع المعتزلة يتضح في سياق الإشارات التالية:

أول من قال بمقالة التعطيل في الصفات هو الجعد بن درهم [49].

وهو مذهب الجهمية الذي أخذته عنها المعتزلة. [50]

والجعد ذكره ابن النديم في رؤساء المانوية [51] المجوسية. [52]

وذكر ابن تيمية أن تعطيل الصفات أصله مأخوذ عن اليهود والصابئين. [53]

وهناك أقوال ترجع أقوال الجعد إلى أبان بن سمعان الذي أخذها عن طالوت، والذي بدوره أخذها عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي. [54]

وذكر ابن كثير في البداية والنهاية [55]:

أن معبد الجهني أول من تكلم في القدر، وأنه أخذ ذلك من رجل نصراني من أهل العراق يقال له: سوسن، وأخذها عن معبد الجهني غيلان.

وعمرو بن عبيد ممن أخذ القدر عن معبد الجهني [56].

وذكر جار الله أيضاً [57]: أن أثر يوحنا الدمشقي وأقواله تعتبر مورداً من موارد الفكر الاعتزالي، في قوله بالأصلح، ونفي الصفات الأزلية، وحرية الإرادة الإنسانية.

ثم ساق حسن جار الله أكثر من عشرين صفحة في إثبات أنه كان للنصرانية الأثر الأكبر على فكر المعتزلة.

وشهادة زهدي جار الله وهو من المتحمسين للفكر الاعتزالي المعاصرين شهادة لها ثمن.

وأورد الذهبي في ترجمة بشر المريسي [58]:

أن والده كان يهودياً صباغاً في سويقة نصر ببغداد.

بل أورد اللالكائي أن بشراً نفسه كان يهودياً [59].

وجاء محقق الكتاب لينسب ذات القول إلى أكثر من كتاب من كتب السلف. [60]

والعارف بكيد اليهود ضد الإسلام منذ أن ظهر يدرك إمكان أن يكون لليهود قصد الدخول في الإسلام لإفساده وتحريف الناس عن اتباعه إلى اتباع آراء وعقائد أخرى، وإفساد العقيدة الصحيحة.

وهذا الأستاذ محمد قطب ينقل في كتابه(مذاهب فكرية معاصرة) [61]:

عن الفيلسوف اليهودي سارتر [62] اعترافه بحرص اليهود على إفساد عقائد المنتمين للأديان وأخلاقهم.

وقد قال الله تعالى:"وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ".[البقرة: 120] والمعلوم أن اليهود لا يدعون إلى دينهم، وإنما جاء ذكر ملتهم هنا أي ملة الكفر والتي يجتمع عليها اليهود والنصارى، فظهر أنهم يحرصون على إضلال المسلمين عن عقيدتهم إلى عقائد الكفر والضلال والانحراف.

وأخيراً فإن حسن جار الله نفسه أورد في كتابه المعتزلة عن جولد زيهر: أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين يمدون مشاريع المعتزلة العلمية [63].

5. الطبيعة البشرية:

والتي قال الله في شأنها:"وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفاً" [النساء: 28].

وقال:"بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى" [الأعلى: 16،17].

والنفس إذا لم يتعهدها المسلم فإنها ترتخي وتخلد إلى الدعة، وتتفلت على الأوامر والعلم في مكة والمدينة، ومرور مئة عام أو أكثر عن انقطاع وحي السماء، وموت كثير من الصحابة العلماء، كلها كانت دواعي تكاتفت على ضعف نفوس عامة الناس، وربما ميلهم إلى من يخفف عنهم قيود الشريعة ولو بأدنى حجة أو أضعف دليل، أو أن يقول لهم أن العقل والمنطق لا يقبلان هذا الحكم أو ذاك، ومن ثم لا يجب اعتقاده والعمل به، وكل هذا ساعد في رواج مذهب العقلانية القديم(المعتزلة) والذي يساعد على التمرد على أحكام الشريعة، حتى لو لم يكن اتّباع كثير من الناس لهذا المذهب عن قناعة منهم، وإنما كان يمثل لهم عذراً ومخرجاً أمام من يعترض أهواءهم فيحتجون بأقوال زعماء هذا المذهب وآرائهم.

وشاع القول بالرأي وكثُرَ أصحابه واشتهروا في صدر العصر العباسي .

الحسن البصري ومذهب الاعتزال

ولد أبو سعيد الحسن بن يَسار في المدينة ، سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) ونشأ في الحجاز وأخذ العلم عن رجاله ، ثم انتقل ، قُبيل سَنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) مَعَ والده الى البصرة حيث تابع تخرّجه في العلم وحيث اكتسب لقبه الجديد واشتهر باسم الحسن البصري .

ادرك الحسنُ البصري في الحجاز والعراق جماعةً من الصحابة وشَهِدَ أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحربَي الجمل وصِفّينَ ومقتل الامام علي وفَوْرة الخوارج وانتقال الخلافة الى الامويّين . ثم انه اشترك في الفتوح في المشرق بضع سنوات ، ما بين ٥٠ وبين ٥٥ هـ (٦٧٥ – ٦٨٠ م) وعاد بعد ذلك الى البصرة واستقرّ فيها وشهد تتمّة الاحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السُفياني الى الفرع المرواني . وكذلك عرَف الحسنُ البصري فقهاءَ الحجاز الذين كانوا يعتمدون الحديثَ كما عرَف فقهاء العراق الذين كانوا يقولون بالرأي .

وبلغ الحسنُ البصري في علوم الدين مبلغاً كبيراً فكانت مجالسه في المسجد وفي بيته تجمع زُرافاتٍ من جميع طَبَقات الناس ، ولا غَرْوَ فقد كان أصبح امام البصرة في عصره ، بل إمامَ عصرِه كلّه ، مضافاً الى ذلك ورعٌ وصلاح وزهد وجرأة في الحق . لما وَلِيَ عُمَرُ بن هُبيرة العراقَ وأضيفت اليه خُراسان في أيام يزيدَ بن عبد الملك ، استدعى الحسنَ البصريّ ومحمدَ بن سيرين والشعبيّ (سنة ١٠٣ هـ = ٧٢١ – ٧٢٢ م) فقال لهم : إن يزيد خليفةُ الله استخلفه على عباده وأخذ عليهم الميثاقَ بطاعته ، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة . وقد ولاّني ما ترَوْن ، فيكتب اليّ بالأمر من أمره ، فأقلّده ما تقلّد من ذلك (أنفّذ أمره) فما تَرَوْنَ ؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقيّة . فقال ابن هبيرة : ما تقول ، يا حسنُ ؟ فقال (الحسن البصري) :

« يا ابنَ هُبيرةَ ، خَفِ اللهَ في يزيدَ ، ولا تخفْ يزيدَ في اللهِ ! إن اللهَ يمنعُك من يزيدَ ، وان يزيدَ لا يمنعك من الله . وأوشَكَ (الله) ان يبعثَ إليك مَلَكاً فيزيلَك عن سريرك ويُخرجَك من سَعة قصر الى ضيق قبر ، ثم لا يُنْجيك الا عَمَلُك . يا ابنَ هُبيرة ، ... لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق » .

وتوفي الحسن البصري مساء يوم الخميس مُسْتَهَلّ رَجَبَ من سنة ١١٠ (١٠ – ١٠ – ٧٢٨ م) .

للحسن البصري رسالة في ذم القدرية (المعارف ٢٢٥) وكتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥١) .

للحسن البصري صلة بالاعتزال من وجهين :

(أ) كان للحسن البصري مجلسٌ مشهودٌ في مسجد البصرة يحضُره الخاصة ، فربّما وقف على حَلْقته رجل مثل الحجاج بن يوسف ؛ كما كان يحضره العامة . ولقد كان العصر عصرَ اضطراب سياسي وقلق نفسي ، مثل كثير من العصور . وكان الحسنُ إذا أُلْقِيَ عليه سؤال في قضايا الايمان حاول أن يجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجوبته لم تكن للتقرير فقط ، بل للتعليل وللاقناع أيضاً .

(ب) ان مذهب الاعتزال نبع في مجلس الحسن البصري .

قال الشهرستاني (١ : ٦٠) :

« دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال : يا إمامَ الدين ، لقد ظَهَرَتْ في زماننا جماعةٌ يُكفّرون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم كفرٌ يُخْرَج به عن الملّة ، وهم وَعيدية الخوارج ؛ وجماعةٌ يُرجئون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم لا تضرّ مَعَ الايمان ... والعملُ على مذهبهم ليس ركناً من الايمان ؛ ولا يضرّ مَعَ الايمان معصيةٌ ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامّة . فكيف تحكُمُ لنا في ذلك اعتقاداً ؟

« فتفكّر الحسن في ذلك . وقبل أن يُجيبَ ، قال واصلُ بنُ عطاء

(وهو تلميذ له ومن أهل حَلْقته) : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقٌ ولا كافر مطلق ، بل هو في مَنْزِلَةٍ بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أُسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنّا واصل . فسُمّي واصل وأصحابه معتزلة » .

فاذا كان واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد اللذان انفصلا عن الحسن بعد هذه الحادثة قد وُلِدا كلاهما سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، كما قيل ، فان من المعقول أن تكون هذه الحادثة نفسها قد وقعت بعد سنة ١٠١ هـ ، بعد أن بلغا العشرين من سنّهما ، ثم بعد وفاة عُمَرَ بن عبد العزيز وقبل مجيء هشام بن عبد الملك الى الخلافة ، سنة ١٠٥ هـ . ان الآراء التي أعلنها واصل لا يمكن أن يكون عمرُ وهشامٌ قد سَمِعا بها وسكتا عنها .

اتجاهه وآراؤه

يمثل الحسن البصري نقطة تحوّل في تاريخ علم الكلام . من أجل ذلك كان من المنتظر ألا يكون موقفُه فاصلاً ، وأن يقال عنه مرة إنه سِنّي ، ومرة إنه معتزلي ، ومرة إنه صُوفي ، أو أن يقال فيه إنه سني ومعتزلي وصوفي في وقت واحد .

وليس للحسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة . على أن له تعليلاً عقلياً في بعض الاحيان للايمان ولحال صاحب الكبيرة وللاختيار في العمل الانساني . ثم كانت له حال من الزهد المعتدل : لم يَنْهَكْ جسمَه ولا نفسه بصلاة أو صوم أو عُزلة ؛ وكانتْ له حالٌ من التقوى الصحيحة والورع العاقل : يؤدّي العبادات على وجهها ويخشى الله فلا يقترب من حرام .

أما الايمان عند الحسن البصري فهو علم وعمل ؛ والايمان لا يَكْمُلُ بلا عمل . ومرتكب الكبيرة ليس كافراً (لأنه يؤمن بالله ويقوم بعدد من الاعمال التي فرضها الدين) ، ولكنه منافق (لأنه لا يعمل بما يعتقد) . بهذا الرأي نسبه قوم إلى المعتزلة لقوله بما يشبه المنزلة بين المنزلتين (بقوله ان مرتكب الكبيرة منافق لا هو مؤمن كامل ولا هو كافر) . ثم نسبه آخرون الى الخوارج (لأنه جعل مرتكب الكبيرة منافقاً ؛ والنفاق في القرآن الكريم أشدّ من الكفر) .

ويبدو أن الحسن البصري تردّد في القول بالقَدَر . فالموضوع نفسه في الدرجة الاولى غامض . حتى في القرآن الكريم ، فان ثمّت آيات تدل على أن الانسانَ مخيَّر ، وآيات تدلّ على أنه مُجْبَر ، وآيات تدلّ على أنه مخيّر في بعض الاحيان مجبر في غيرها . ولقد اتفق أيضاً أن سُئل الحسن البصري أسئلةً فأجاب عليها بالجواب الذي لا بدّ منه : كان عطاء بن يَسار ومعبد الجُهَني يأتيان الحسن فيسألانه ويقولان : يا أبا سعيد ، ان هؤلاء الملوكَ (الخلفاء الامويين وولاتَهم) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون (ما لا يُرضي الله) ثم يقولون : انما تجري أعمالنا على قَدَر الله . فيقول الحسن : كَذَبَ أعداء الله !

ان معنى قوله «كذب أعداءُ الله» أن الله لا يريد أن يُعْصى ولا هو يأمر بسفك الدماء ، وأن بني أمية كانوا يُغضبون الله بأعمالهم . ومع أن الحسن البصري لم يقصِدَ في هذا الجواب أن يقول بالقَدَر ، فان الجواب نفسه يحتمل أن يكون قولاً بالقدر .

واذا نحن رَجَعْنا الى أول أمر الحسن البصري وجدناه قد تكلّم فعلاً في شيء من القدر ثم رجع عنه (المعارف ٢٢٥) .

جهم بن صفوان

هو أبو مُحرز جَهم بن صَفْوان الراسبي ، أخذ علم الكلام ومعظم آرائه عن الجعد بن درهم ثم أظهر مذهبه في تِرمِذ ، نحو سنة ١٠٠ هـ (٧١٩ م) .

كان جهمٌ من الذين يدعون الى الاصلاح بالقوة، وبالتالي من الذين يحملون السلاح ويقاتلون السلطان، وقد انضم الى الحارث بن سُريج في قتال نصر ابن سيّار وَالي الامويين على خُراسان. فأرسل نصر بن سيّار اليهما سَلْم ابن احوز فانهزم الحارث، ووقع جهم في الاسر فقتله سلم سنة ١٢٨ هـ (٧٤٥ – ٧٤٦ م). ويبدو أن قَتْلَه كان بدافع من السياسة لخروجه على بني امية ولا صلة له بأقواله، لأنه قتل في أيام مروان بن محمد، وكان مروان تلميذاً للجعد بن درهم كجهم بن صفوان ومشاركاً لجهم في عدد من أقواله.

آراؤه (راجع البغدادي ١٢٨؛ الشهرستاني ١ : ١٠٩ – ١١٢) :

جهم بن صفوان في الاصل من القائلين بالجبرية الخالصة، وهم الذين لا يُثبتون للمخلوقين فعلاً ولا قدرة على الفعل أبداً. ومن آرائه :

أ – ان الايمان هو المعرفة بالله فقط، وان الكفر هو الجهل بالله فقط. ومن أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكْفُرْ بجحده، لأن المعرفة لا تزول بالجحد، فهو مؤمن. ثم ان الايمان لا يتبعّض : لا ينقسم الى عَقْد (اعتقاد بالقلب) وقول (إعلان باللسان) وعمل، ولا يتفاضل أهلُه فيه : إن إيمان لانبياء كايمان العامة.

ب – نفي الصفات الازلية عن الله.

قال جهم بن صفوان بالتنزيه المَحْض وامتنع عن أن يصف الله بأنه شيء. ثم انه جعل الصفات نوعين : صفات يتصف العباد بمثلها وصفات مختصّة بالله وحدَه. وقد نفى جهمٌ أن يكونَ الله متّصفاً منذ الازل بصفات يتصف عباده بمثلها، نحو حيّ وعالم ومريد؛ ولكنّه وصف الله بالصفات الّتي هي له وحدَه دون المخلوقين، نحو قادر، خالق، فاعل، محيي، مميت.

من هذا الاصل فرّع جهمُ بن صفوان القولَ بالجبر :

بما ان الله وحدَه هو القادر والفاعل، فان المخلوقين لا يقدرون على فعل شيء. فالافعال الّتي تظهر من المخلوقين، اذن، مثلُ قولنا : طلعت الشمس، جرى النهر، تفتّح الزهر، انكسر الابريق، مَرِض الرجل، فاز المجتهد، يجب أن تنسب الى المخلوقين على المجاز لأنها ليست من فعلهم بل من فعل الله، فالمخلوقون اذن مُجبَرون على جميع الاعمال الّتي تظهر منهم.

ج – أن لله علماً حادثاً (علماً بالجزئيات).

يرى جهم أن الله لا يجوز أن يعرف الشيء قبل أن يخلقه. لأن الله إذا علم بالشيء قبل أن يخلقه ثم خلقه فلا يجوز أن يظل علمه بالشيء بعد خلقه كما كان قبل خلقه، اذ معنى هذا أن الله كان يجهل حال الشيء بعد خلقه (لأن العلم بأي شيء سيوجد، كما يقول جهم، هو غير العلم بأنه وجد). واذا فرضنا علم الله بالشيء بعد أن خلقه هو غير علمه به قبل أن يخلقه، فان معنى ذلك كما يقول جهم أن علم الله قد تغيّر. وكلّ متغيّر مخلوق وحادث فليس بقديم. فعلم الله بالاشياء الحادثة اذن، كما يقول جهم، حادث.

د – أن الله لا يُرى (لا في الدنيا ولا) يوم القيامة.

هـ – ان كلام الله تعالى في القرآن عند جهم (قياساً على رأيه في العلم) حادث (لأنه متعلّق في الدرجة الاولى بالقرآن الذي نزل على محمد رسول الله (ولم يكن موجوداً قبله). ولذلك كان القرآن عنده محدَثاً مخلوقاً.

و – أن حركات أهل الخُلْدين (الجنة والنار) تنقطع. والجنة والنار نفسهما تَفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها وتألّم أهل النار بجحيمها، ولا يُتَصوّر حركاتٌ لاتتناهى في الماضي وفي المستقبل. أما كلمة «خالدين» الّتي تستعمل في القرآن الكريم نعتاً لأهل الجنة ولأهل النار، فيجب أن نتأوّلها، في رأي جهم، ونفهم منها المبالغة والتحقيق لا الدوام الأبدي. غير أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما مرات كثيرة.

ز – ان المعارف واجبة بالعقل قبل وُرودِ الشرع (أي ولولم يأت بها خبر في الدين على لسان نبيّ).

واصل بن عطاء وفرقة المعتزلة

ولد أبو حُذيفة واصل بن عَطاء في المدينة سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م)

أنه انتقل الى البصرة ، وهو في نحو العشرين من عمره ، ولازم حلقة البصري

ان واصل ، مع هدوئه ، وطول صمته ، غزيرَ العلم حاضر البديهة مقتدراً في الجدل ، وكان عظيم الاحاطة بمقالات أصحاب الديانات ب .

عُرف واصل بلقب الغزّال لا لأنه كان يعمل في الغَزْل ، بل لأنه كان في سوق الغزل عند صديق له حتى يتعرّفَ المحتاجات المتعفّفات لواتي يتكسّبن بغزل الصوف وبيعه فيتصدّقَ عليهنّ .

واصل بن عطاء رأس المعتزلة ؛ لم يُعرف اسم « المعتزلة » بهذا المعنى ي قبل اعتزاله هو حلقةَ الحسن البصري نحو سنة ١٠٠ هـ راجع ص) ، ولم تعرف آراء المعتزلة في نسق من الجدل الكلامي قبل ذلك الحين . هكذا نبع في العصر الاموي فرقة جديدة اشتهرت باسم المعتزلة .

كان واصل بن عطاء شديد الدفاع عن آرائه نشيطاً في نشرها حتى أنه يبعث الرسل بها الى الاقطار .

كانت وفاة واصل ، في البصرة ، سنة ١٣١ هـ (٧٤٩ م) .

كتبه

ذكر ابن النديم (الفهرست ، القاهرة ، ملحق ١) لواصل بن عطاء أ من الكتب منها :

كتاب أصناف المرجئة ــ كالتوبة ــ كالمنزلة بين المنزلتين ــ كمعاني ن ــ كالخطب في التوحيد والعدل ــ كما جرى بينه وبين عمرو بن . ــ كالسبيل الى معرفة الحق .

غير أننا لا نعرف اليوم لواصل بن عطاء كتاباً باقياً .

آراؤه ومذهبه

ان نفراً من المتكلمين الاولين ، من الخوارج والمرجئة والشيعة ومن المفكّرين الآخرين أمثال جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي قد سبقوا واصلاً الى عدد من آرائه ، ولكنّ واصلاً هو الذي جعل من هذه الآراء مذهباً قائماً الى جانب المذاهب التي تبلورت في مطلع العصر الاموي كمذهب الخوارج والمرجئة والشيعة .

فمن آراء واصل :

ــ نفي الصفات : لم يُجز واصلٌ أن نصف الله بصفات فنقولَ هو عالم أو حي أو قدير أو مريد ، لأننا لو نسبنا احدى هذه الصفات اليه لوجب أن تكون فيه قديمة (منذ الازل ، منذ وجوده هو) فيكون عندنا حينئذ قديمان (الله وصفته) ، ولا قديمَ إلاّ اللهُ . فاذا نحن أجزنا نسبةَ الصفات الى الله فكأننا أجزنا قديمين أو ثلاثة قدماء أو أربعة الخ ، فكأنّنا قد عدّدنا الآلهة .

ــ القول بالقدر ، وقد أخذ ذلك عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي واهتم به أكثر من اهتمامه بنفي الصفات .

قال واصل : ان العبد هو الفاعلُ الخيرَ والشرَّ والايمانَ والكفرَ والطاعة والمعصية (أي ان الانسان حرّ مخيّر) ، وهو المُجازى على فعله (أي المحاسَب عليها يوم القيامة : يُثاب على ما أحسن ويُعاقب على ما أساء) . وإن الله قد جعل الانسان قادراً على جميع الاعمال ، والانسان هو الذي يختار ما يفعله خيراً أو شرّاً بارادته وقدرته .

ــ القول بالمنزلة بين المنزلتين :

كان الخوارج يقولون إن مرتكب الكبيرة كافر يعاقَب يوم القيامة بالدخول الى النار . وقال المرجئة ان المؤمن يَظَلّ عندهم مؤمناً مهما ارتكب من الذنوب ، وإن الله تعالى هو الذي سيحكم في أعمال العباد يوم القيامة .

فوقف واصل بين الفريقين ، بين الخوارج والمرجئة ، وقال ان مرتكب الذنب الكبير ليس كافراً (كما يقول الخوارج) ولا هو مؤمن (كما يقول المرجئة) ولكنّه في منزلة بين المنزلتين (بين الايمان والكفر) . وتعليل ذلك عند واصل أن الايمان مجموع من صفات الخير ، فاذا ارتكب المؤمن ذنباً

أحمد بن حنبل

عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي البغدادي ، وشيبان حي من بكر القبيلة المشهورة من قبائل العرب . ولد في ربيع الأول على المشهور سنة 164 هجرية في بغداد ، وكانت أمه قد حملت به في مرو التي كان يقيم فيها أبوه ، والمعروف أن أباه مات بعد ولادته عن ثلاثين سنة تقريبًا ، وأحمد إذ ذاك صغير لا يدرك شيئًا بدليل أنه نفى رؤيته لأبيه وجده .

وكان جده قد انتقل إلى خراسان ، وكان واليًا على سرخس في العهد الأموي ، ثم انضم إلى صفوف الدعوة العباسية حتى أوذي في هذا السبيل ، ويقال : إنه كان قائدًا .

نشأ أحمد – رضي الله عنه – يتيمًا ، وقامت على تربيته أمه – صفية بنت ميمونة بنت عبد الملك الشيباني – وترك له أبوه بيتًا في بغداد يسكنه وبيتًا آخر يغل غلة ضئيلة . وكان في هذا كشيخه الإمام الشافعي في اليتم والفقر والحاجة وعلو الهمة . تشابهت نشأة التلميذ والأستاذ ولكل منهما أم تدفعه إلى التقدم والعلو والزيادة من الخير . نشأ الإمام أحمد – رضي الله عنه – ببغداد ، وتربى فيها تربيته الأولى ، وقد كانت بغداد إذ ذاك تموج بالناس الذين اختلفت مشاربهم ، وتخالفت مآربهم ، وزخرت بأنواع العلوم والمعارف ، ففيها القراء والمحدثون والمتصوفة وعلماء اللغة والفلاسفة وغيرهم ، فقد كانت حاضرة العالم الإسلامي ، وقد توافر فيها ما توافر في حواضر العالم من تنوع المسالك وتعدد السبل وتنازع المشارب ومختلف العلوم حتى إذا أتم حفظ القرآن وعلم اللغة اتجه إلى الديوان ليتمرن على التحرير والكتابة ، ولقد قال في ذلك : كنت وأنا غليم أختلف إلى الكتاب ، ثم أختلف إلى الديوان وأنا ابن أربع عشرة سنة . وكان وهو صبي محل ثقة الذين يعرفونه من الرجال والنساء حتى إنه ليروى أن الرشيد وهو بالرقة مع جنده وكان أولئك الجند يكتبون إلى نسائهم بأحوالهم فلا يجد النساء غير أحمد يقرأ لهن ما كتب به إليهن ، ويكتب لهن الردود ولا يكتب ما يراه منكرًا من القول . .

شب أحمد على هذا ، واستمر في طلب العلم بعزم صادق وجد ، وأمه تشجعه على ذلك ، وترشده وتدعوه إلى الرفق بنفسه إذا خشيت عليه الإرهاق ، وحكى ذلك أحمد عنها فقال : كنت ربما أردت البكور في الحديث فتأخذ أمي بثيابي وتقول : اصبر حتى يؤذن الناس أو حتى يصبحوا ، وكان اتجاهه إلى الأخذ عن رجال

الحديث . ويروى أن أول تلقيه كان على القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة فقد قال : أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف ، وفي تاريخ الحافظ الذهبي قال الخلال : كان أحمد قد كتب كتُب الرأي ، وحفظها ثم لم يلتفت إليها .

اتجه أحمد إلى كتابة الحديث من سنة 179 حينما كان عمره ست عشرة سنة ، واستمر مقيمًا في بغداد يأخذ عن شيوخ الحديث فيها حتى سنة مائة وست وثمانين ، وابتدأ في هذه السنة رحلته إلى البصرة ، ثم إلى الحجاز واليمن وغيرها ، واستمر ملازمًا لشيخه هشيم بن بشير بن أبي خازم الواسطي حتى سنة وفاته 183 قال صالح بن أحمد قال أبي : كتبت عن هشيم سنة 179 ، ولزمناه إلى سنة ثمانين وإحدى وثمانين واثنين وثمانين وثلاث . ومات في سنة ثلاث وثمانين . كتبنا عنه كتاب الحج نحوًا من ألف حديث وبعض التفسير وكتاب القضاء وكتبًا صغارًا ، فقال صالح : يكون ثلاثة آلاف ، قال : أكثر ، ثم ارتحل في طلب العلم إلى الحجاز وغيره وقد ذكر ابن كثير تفصيل رحلاته الحجازية في تاريخه البداية والنهاية جزء 10 ص 326 وكان من أبرز الشخصيات التي التقى بها الإمام أحمد أثناء رحلاته وفي إقامته ، الإمام الشافعي – رضي الله عنه – فقد أخذ عنه ، واستفاد منه كثيرًا ، وكان الشافعي يجله ويقدره ويعول عليه في معرفة صحة الحديث أحيانًا ، ورشحه الإمام الشافعي عند الرشيد لقضاء اليمن فأبى أحمد ، وقال له : جئت إليك لأقتبس منك العلم تأمرني أن أدخل لهم في القضاء ، وكان ذلك في آخر حياة الرشيد ، ثم رشحه الشافعي مرة ثانية لقضاء اليمن عند الأمين فأبى أحمد وكان ذلك 195 هـ . **ودخل** الشافعي يومًا على أحمد بن حنبل فقال : يا أبا عبد الله كنت اليوم مع أهل العراق في مسألة كذا فلو كان معي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فدفع أحمد إليه ثلاثة أحاديث فقال له : جزاك الله خيرًا . وقال الشافعي لأحمد يومًا : أنتم أعلم بالحديث ، والرجال ، فإذا كان الحديث الصحيح فعلموني إن شاء يكون كوفيا أو شاميا حتى أذهب إليه إذا كان صحيحًا ، وهذا من كمال دين الشافعي وعقله حيث سلم هذا العلم لأهله. وقال الشافعي : – خرجت من بغداد ما خلفت بها أحدًا أورع ولا أفقه ولا أتقى من أحمد بن حنبل ، ولم يزل على ذلك مكبًا على الحديث والإفتاء وما فيه نفع المسلمين ، والتف حوله أصحابه يأخذون عنه الحديث والفقه وغيرهما ، وألف المسند في مدة ستين سنة تقريبًا ، وكان قد ابتدأ بجمعه في سنة 180 هـ أول ما بدأ بطلب الحديث ، وسيأتي الكلام على المسند إن شاء الله تعالى ، وألف في التفسير ، وفي الناسخ والمنسوخ ، وفي التاريخ ، وفي المقدم والمؤخر في القرآن ، وفي جوابات القرآن ، وألف المناسك الصغير والكبير ، وفي حديث شعبة ، وألف كتاب الزهد ، وكتاب الرد على الجهمية والزنادقة ، وكتاب الصلاة ، وكتاب السنة وكتاب الورع والإيمان.

كان في بغداد أيام المأمون تيارات ثقافية متضادة : منها ما كان عليه السلف الصالح من أهل السنة والجماعة الممثل في حلقات أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ممن يرجعون إلى النصوص الشرعية . ويثبتون لله ما أثبته لنفسه وما صح عن رسوله صلى الله عليه وسلم إثباتًا بلا تمثيل وتنزيهًا بلا تأويل ولا تعطيل ومن أبرز هؤلاء : الإمام أحمد ومحمد بن نوح وأحمد بن نصر الخزاعي وغيرهم . ومنها تيار المعتزلة القائلين بخلق القرآن وتأويل آيات الصفات وغير ذلك مما هو معروف من مذهبهم : كالقول بالعدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وكان الرشيد يقاوم القول بخلق القرآن فلم يجرؤ أحد عليه مدة حياته كما روي عن محمد بن نوح قال : سمعت هارون الرشيد يقول : بلغني أن بشرا المريسي زعم أن القرآن مخلوق ، علي إن أظفرني الله به لأقتلنه قتلة ما قتلها أحد قط ، فلما مات الرشيد وتولى الأمين أراد المعتزلة حمله على ذلك فأبى .

فلما تولى المأمون الخلافة ، وكان يميل إلى المعتزلة ويقربهم وكان أستاذه أبو الهذيل العلاف من زعماء المعتزلة وكذلك قاضيه أحمد بن أبي دؤاد فأشار عليه ابن أبي دؤاد بإظهار القول بخلق القرآن ، فأظهر القول بذلك عام 212 هـ . فكان المأمون يناظر من يغشى مجلسه في ذلك ولكنه لم يلزم بذلك أحدًا بل ترك الناس أحرارًا فيما يذهبون إليه ، فلما كان 218 هـ رأى المأمون حمل الناس وخصوصًا العلماء والقضاة والمفتين على القول بخلق القرآن الكريم ؛ وكان المأمون آنذاك في الرقة فأرسل إلى واليه على بغداد إسحاق بن إبراهيم وهو صاحب الشرطة ببغداد أن يجمع من بحضرته من القضاة ويمتحنهم فيما يقولون ويعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه ، ويعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله بمن لا يقول بهذا القول وكان ذلك في ربيع الأول من عام 218 هـ .

فثار العلماء حين سمعوا كتاب المأمون إلى نائبه في بغداد وقال واحد منهم : لقيت ثمانمائة شيخ ونيفًا وسبعين فما رأيت أحدًا يقول بهذه المقالة – يعني خلق القرآن – وقد حبس وعذب وقتل في هذه المحنة خلائق لا يحصون كثرة كما يراه القارئ المتتبع لتلك الحقبة من التاريخ ، وصارت هذه المحنة هي الشغل الشاغل للدولة والناس خاصتهم وعامتهم وأصبحت حديث مجالسهم وأنديتهم وحاضرتهم وباديتهم في العراق وغيره وقام الجدل فيها بين العلماء ، ووقع امتحان الأمراء للعلماء والقضاة والفقهاء والمحدثين في مصر والشام وفارس وغيرها حتى تناول الإمام البخاري وشيوخه الأجلة الأفذاذ : يحيى بن معين وعلي بن المديني ويزيد بن هارون وزهير بن حرب وغيرهم من الأئمة المجمع على جلالتهم وإمامتهم في حفظ السنة المطهرة وعلومها .

وأرسل المأمون لصاحب الشرطة في بغداد بأن يوافيه بجواب من امتحن منهم فوافاه بجوابهم وإذا هو يتضمن إنكار هذه المقالة والتشنيع على من قال بها فلم يقتنع المأمون بذلك ، فبعث إليه بكتاب ثان يأمره فيه بإشخاص سبعة من المحدثين المشهورين في بغداد أو ثمانية وهم – : محمد بن سعد كاتب الواقدي وأبو مسلم ويحيى بن معين وزهير بن حرب وإسماعيل بن داود وإسماعيل بن أبي مسعود وأحمد بن إبراهيم الدورقي . لكي يمتحنهم وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل . إلا أن ابن أبي دؤاد حذف اسم الإمام أحمد من القائمة لمعرفته بصلابته وشدته في هذا الأمر .

ثم أمر المأمون بعد ذلك بحمل الإمام أحمد ومحمد بن نوح إليه في طرسوس فحملا إليه بأغلالهما فأما محمد بن نوح فمات في أثناء الطريق قبل أن يصل . وأما الإمام أحمد ومرافقوه فبلغهم وفاة المأمون قبل وصولهم فعادوا إلى بغداد ، وألقي الإمام أحمد في الحبس . ويقال : إن أحمد دعا على المأمون وكانت وفاة المأمون في عام 218 .

ثم تولى الخلافة المعتصم ، وكان المأمون قد أوصاه بتقريب ابن أبي دؤاد والاستمرار بالقول بخلق القرآن وأخذ الناس بذلك . وكان أحمد في السجن فاستحضره من السجن ، وعقد له مجلسًا مع ابن أبي دؤاد وغيره ؛ وجعلوا يناقشونه في خلق القرآن ، وأحمد يستدل عليه بالنصوص الواردة . ويقول لهم : أعطوني دليلاً من كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانفض المجلس ذلك اليوم دون شيء ، وأمر المعتصم برده إلى السجن . وفي اليوم التالي أحضر من السجن ، وعقد المجلس وكان موقفه رائعًا جليلاً كموقفه في الأمس ورغم المحاولات والمناقشات صمم الإمام أحمد على كلامه ، وفشل القوم كفشلهم بالأمس . وانفض الاجتماع ، ورد الإمام أحمد إلى السجن ، وفي اليوم الثالث أعيد انعقاد المجلس ، وأحضر الإمام أحمد من السجن وأعيدت المناقشة . وكان المعتصم عند عقد مجلس المناظرة قد بسط بمجلسه بساطًا ، ونصب كرسيًا جلس عليه وازدحم الناس إذ ذاك كازدحامهم أيام الأعياد ، وكان مما دار بينهم أن قال للإمام أحمد : ما تقول في القرآن ؟ فقال : كلام الله غير مخلوق قال الله تعالى : وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ . قال : هل عندك حجة غير هذا ؟ قال : نعم قول الله تعالى : الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ ولم يقل خلق القرآن ، وقال تعالى : يس (1) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ولم يقل المخلوق ، فقال المعتصم : أعيدوه للحبس وتفرقوا ، فلما كان من الغد جلس المعتصم مجلسه ذلك .

وقال : هاتوا أحمد بن حنبل فاجتمع الناس ، وسمعت لهم ضجة ببغداد فلما جيء به ، وقف بين يديه والسيوف قد جردت والرماح قد ركزت والأتراس قد نصبت والسياط قد طرحت .

فسأله المعتصم عما يقول بالقرآن . قال : أقول غير مخلوق ، وأستدل بقوله تعالى : وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي الآية ، قال : فإن يكن القول من الله تعالى فإن القرآن كلام الله ، وأحضر المعتصم له الفقهاء والقضاة فناظروه بحضرته ثلاثة أيام وهو يناظرهم ، ويظهر عليهم بالحجج القاطعة ويقول : أعطوني دليلاً من كتاب الله أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، فقال المعتصم قهرنا أحمد وحلف ليضربنه بالسياط ، وأمر الجلادين فأحضروا ولما جيء بالسياط نظر إليها المعتصم فقال : ائتوني بغيرها .

قال أبو عبد الله : ثم صيرت بين العقابين ، والعقابان بضم العين خشبتان يوضع بينهما الرجل ليجلد قاله في تاج العروس ، فعلق الإمام أحمد بالعقابين ، ورفع حتى صار بينه وبين الأرض مقدار قبضة ، قال أحمد : وشدت يداي وجيء بكرسي فوضع له – يعني للمعتصم – وابن أبي دؤاد قائم على رأسه والناس أجمعون قيام ممن حضر ، فقال لي إنسان ممن شهدني : خذ بنابي الخشبتين بيدك ، وشد عليهما فلم أفهم ما قال . قال : فتخلعت يداي لما شددت ، ولم أمسك الخشبتين ، قال أبو الفضل – يعني ابنه صالحًا – ولم يزل أبي – رحمه الله – يتوجع منهما من الرسغ إلى أن توفي ، قال أبو عبد الله فقلت : يا أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث . الحديث . فبم تستحل دمي وأنا لم آت شيئًا من هذا . يا أمير المؤمنين اذكر وقوفك بين يدي الله عز وجل كوقوفي بين يديك ، يا أمير المؤمنين راقب الله ، فلما رأى المعتصم ثبوت أبي عبد الله وتصميمه لان فخشي ابن أبي دؤاد من رأفته عليه فقال : يا أمير المؤمنين إن تركته قيل : إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله ، أو أن يقال : غلب خليفتين فهاجه ذلك ، وطلب كرسيًا جلس عليه ، وقام ابن أبي دؤاد وأصحابه على رأسه ثم قال للجلادين : تقدموا وجعل أحدهم يتقدم إلى الإمام أحمد فيضربه سوطين ثم يتنحى ثم يتقدم الآخر فيضربه سوطين ، والمعتصم يحرضهم على التشديد في الضرب ، ثم قام إليه المعتصم وقال له يا أحمد : علام تقتل نفسك إني والله عليك لشفيق فما تقول ؟ فيقول أحمد : أعطوني دليلاً من كتاب الله وسنة رسوله حتى أقول به ، ثم رجع المعتصم ، فجلس فقال للجلاد : تقدم وحرضه على إيجاعه بالضرب ويقول : شدوا قطع الله أيديكم ، قال أحمد : فذهب

عقلي عند ذلك فلم أفق إلا وقد أفرج عني ثم جيء بي إلى دار إسحاق ابن إبراهيم فحضرت صلاة الظهر فصليت فقالوا صليت والدم يسيل منك فقلت : قد صلى عمر – رضي الله عنه – وجرحه يثعب دمًا وكان ذلك في رمضان سنة 218 . ثم نقل أحمد إلى بيته واستقر فيه حيث لم يقو على السير فلما برئت جراحه ، وقوي جسمه خرج إلى المسجد ، وصار يدرس في المسجد ويملي الحديث حتى مات المعتصم . فلما تولى الواثق منع الإمام أحمد من الاجتماع بالناس وقال : لا تساكني في بلد أنا فيه فأقام الإمام ببغداد مختفيًا لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها حتى مات الواثق ، وذلك مدة خمس سنوات تقريبًا .

فلما تولى المتوكل الخلافة سنة 232 بقيت المحنة قائمة خلال عامين من حكمه ثم رفعت سنة 234 وكانت قد بدأت من السنة الأخيرة من خلافة المأمون وهي سنة 218 وانتهت في السنة الثانية أو الثالثة من خلافة المتوكل سنة 234 حيث أوقف المتوكل أخذ الناس بالمحنة . وأصدر إعلانًا عامًا في كافة أنحاء الدولة نهى فيه عن القول بخلق القرآن ، وتهدد من يخوض في ذلك بالقتل فعم الناس الفرح في كل مكان ، وأثنوا على سجايا الخليفة ومآثره ونسوا شروره ورذائله ، وسمع الدعاء له من كل جانب ، وذكر اسمه مع اسمي الخليفتين أبي بكر وعمر وعمر بن عبد العزيز .

وكان المتوكل يكره العلويين ، ويسرف في مطاردتهم فجعل المعتزلة يحيكون دسائسهم لدى الخليفة ضد الإمام أحمد ، ويتهمونه بالجنوح إلى العلويين ، وتتطور المحنة لتأخذ لونًا آخر ، وتشتد الرقابة على الإمام أحمد وامتدت أعناق أهل الفتنة فاتهموا الإمام أحمد لدى الخليفة أنه يؤوي في بيته أحد العلويين ذوي القدر الخطير ويثور الخليفة فيرسل من فوره إلى بغداد لمفاجأة بيت الإمام أحمد والقبض على العلوي المزعوم ، وفي ليلة من الليالي بعد أن نام الناس ، وهدأت الحركة وأرخى الليل سدوله على بغداد الهادئة الساكنة سمع أحمد دقًا عنيفًا على باب داره فقام إلى الباب ففتحه فإذا به أمام رجلين وامرأتين أما الرجلان فهما مظفر حاجب عبد الله بن إسحاق نائب بغداد والآخر ابن الكلبي صاحب البريد . وأما المرأتان فمهمتهما هي مهمة البوليس النسوي في أيامنا هذه . قال مظفر : يقول لك الأمير : إن أمير المؤمنين كتب إليه أن عندك طلبته العلوي ، وقال ابن الكلبي : نعم إنك تؤوي في بيتك علويًا من أعداء أمير المؤمنين وقد جئنا لأخذه ، فقال الإمام أحمد : إني لا أعرف هذا ولا أرى سوى طاعة أمير المؤمنين في

العسر واليسر والمنشط والمكره والأثرة . وسكت الإمام قليلاً سكتة ذكر فيها حرمانه من المسجد بدون مسوغ ، واستأنف يقول : إني أتأسف عن تأخري عن الصلاة وعن حضور الجمعة ودعوة المسلمين ، قال ابن الكلبي : قد أمرني أمير المؤمنين أن أحلفك ما عندك طلبته أفتحلف ؟ قال أحمد : إن استحلفتني حلفت فأحلفه ابن الكلبي بالله ، فحلف وبالطلاق فحلف . وكان نساء الدار والصبيان قد حضروا ، وحضر ابنه صالح فقال ابن الكلبي : أريد أن أفتش منزلك ومنزل ابنك صالح ، وقام مظفر وابن الكلبي ففتشا البيت وفتشت المرأتان النساء فلم يعثروا على شيء وفتشا بيت صالح ، فلم يجدا شيئًا وفتشت المرأتان أماكن الحريم وجاءوا بشمعة فأدلوها في البئر ، وانصرفوا بعد أن لم يجدوا شيئًا .

وتولى ابن الكلبي وصف حال الإمام أحمد للمتوكل من احتباسه عن الجمعة والجماعة بدون مسوغ ومن صدق لهجته فيما يكن لأمير المؤمنين من السمع والطاعة في المنشط والمكره ومن براءته مما عزاه إليه خصومه ، وأذن الله بانكشاف الغمة فجاءه بعد يومين كتاب من علي بن الجهم أن أمير المؤمنين قد صح عنده براءتك مما قذفت به وكان أهل البدع قد مدوا أعناقهم فالحمد لله الذي لم يشمتهم بك. وأقبلت الخلافة على الإمام تخطب وده وتطلب المؤانسة بقربه والتبرك بدعائه وأخذت الأيام تدبر مولية عن المعتزلة . فمرض ابن أبي دؤاد بالفالج ، وجاء بعض أعيان الدولة يتقربون إلى الإمام أحمد بذكر ما نزل بابن أبي دؤاد ويومئون إلى أن كرامة الإمام على الله أوجبت ذلك القصاص فلم يلتفت إليهم الإمام أحمد وصمت ولم يرد ، وظهر عليه التبرم بما قالوا . ومضت الأيام في إدبارها على المعتزلة فغضب الخليفة على ابن أبي دؤاد وقبض على أبنائه وصادر أملاكه وأمواله وجواهره ، وأخذ ابن أبي دؤاد إلى بغداد بعد أن أشهد عليه ببيع ضياعه فكان يأتي إلى الإمام أحمد من يحمل إليه تلك الأنباء فيكرم نفسه أن تنزل إلى مستوى الشماتة الرخيص بل كان الخليفة نفسه يرسل إليه كأنه يستفتيه فيما يرى من مصير أموال ابن أبي دؤاود فكان يسكت ولا يجيب بشيء وهو موقف جدير أن يلقي على الناس دروسًا في عظمة النفس وشدة الإقبال على جلائل الأمور والانصراف عن سفاسفها وتوافهها رحم الله الإمام أحمد لقد كان إمامًا في كل مكرمة .

ثم أرسل إليه الخليفة المتوكل كتابًا يقول فيه : قد صح نقاء ساحتك ، وقد أحببت أن آنس بقربك وأتبرك بدعائك وقد وجهت إليك بعشرة آلاف درهم معونة على سفرك وفرح آل أحمد بالعافية تقبل مع السعة والجاه ، وحل بالدار نشاط وأنس ، ودب فيها بعد الوحشة دبيب الحركة بمن صار يغشاها من رسل

الخليفة وكبار رجال الدولة . قال ابنه صالح : لما جاء كتاب المتوكل بالمال ناداني أبي في جوف الليل فقمت إليه فإذا به يبكي فلما رآني قال : ما نمت ليلتي هذه سلمت من هؤلاء حتى إذا كان في آخر عمري بليت بهم . **فلما** كان الصباح جاء الحسين البزاز والمشايخ فقال : يا صالح جئني بالميزان وبالدراهم ثم أخذ يزن المال ويقول : وجهوا هذا إلى أبناء المهاجرين وهذا إلى أبناء الأنصار وهذا لفلان ليفرق في ناحيته وهذا لفلان وهكذا حتى فرقها كلها فلما فرقها أحس أنه فرق معها كربته وتنفس الصعداء ونفض الكيس ثم تصدق به .

وكان لا بد لأحمد من تلبية أمر الخليفة لا خضوعًا لقوة السلطان بل وفاء لحق السمع والطاعة الذي فرضه الإسلام لأولي الأمر في غير معصية ، فخرج من بغداد إلى سامراء ومعه يعقوب المعروف بقوصرة وهو الرسول الذي حضر إليه من لدن الخليفة بالمال والخطاب وخرج معه بعض بنيه وكان يعقوب شديد السرور بنجاح مهمته فقد قبل أحمد بن حنبل أن يخرج معه ، وكان يدرك مبلغ السرور الذي سيدخل قلب أمير المؤمنين بذلك .

نزل الإمام بسر من رأى ضيفًا على أمير المؤمنين ولم يكن للخليفة من هم بعد أن عرف كل شيء عن أحمد إلا أن يرضيه ، وأن لا يحمله علي شيء يكرهه . عرف الخليفة أن أحمد لا يقبل ماله فلم يكن له بد من النزول على رغبته واحترام إرادته ولكن لا بد من أن يصله في قرابته فليكن المال لأهله وبنيه دون أن يعلم وتسلم صالح ابنه بأمر الخليفة عشرة آلاف على الفور مكان التي فرقها أبوه ببغداد على أبناء المهاجرين والأنصار وسواهم . وعرف رجال القصر لهفة الخليفة وشدة إقباله على أحمد وإكباره له فأقبلوا عليه بمثل ما أقبل سيدهم كل يخطب وده ويبتغي إليه المنزلة ويحاول أن يسره بما يستطيع . أمر الخليفة أن تفرش الدار التي هيئت له بالفرش الوثيرة وأن ترتب له ومن معه من بنيه مائدة شهية واسعة وأمر أن يقطع له ملابس فاخرة : طيلسان وقلنسوة وشارات رسمية من السواد الذي اختارته الدولة العباسية شعارًا لها .

ويحضر يحيى بن خالد فيقول : إن الخليفة أمرني أن أصير لك مرتبة في أعلى ويصير ولده المعتز في حجرك تؤدبه بما شئت من أدب القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وجاء يحيى في اليوم التالي يدعوه أن يركب إلى دار المعتز ويقول في لهجة مهذبة : تركب يا أبا عبد الله فيقول الإمام أحمد :

ذاك إليكم وكان يومًا مشهودًا في القصر ألبسوه هناك الطيلسان وما أمر له به الخليفة من ألوان الثياب والشارات ويقول بعض الخدم : إن الخليفة كان مع أمه مستترين خلف ستار من ستور القصر يرقب في خفاء ما يكون من أحمد ، فلما رآه يدخل أخذته خفة وغشيته هزة من الفرح ولمع السرور في عينيه وقال . يا أمه قد أنارت الدار بدخول أحمد . يقول ابنه صالح : لما عاد أبي من القصر إلى الدار التي أعدت له نزع عنه الثياب التي أنعم بها عليه . وجعل يبكي ويقول : سلمت من هؤلاء منذ ستين سنة حتى إذا كان في آخر عمري بليت بهم ، ما أحسبني سلمت من دخولي على هذا الغلام فكيف بالخليفة الذي يجب نصحه من وقت أن تقع عيني عليه إلى أن أخرج من عنده ؟ ! ثم التفت إلى الملابس وقال لابنه : وجه بهذه الثياب إلى بغداد لتباع وحذار أن يشتري أحد منكم شيئًا منها . أما الفرش الوثيرة الطرية فقد نحى نفسه عنها ، وألقى بنفسه على مضربة خشنة له ، ونظر إلى حجرة في جانب الدار فأمر أن يحول إلى ركن منها وأن لا يسرج فيها سراج قط ، وأما المائدة فقد عافها فلم يدخل بطنه شيء منها وكانت شهية حافلة . وأخيرًا بلغ الضجر بالإمام أحمد كل مبلغ وبرم بكل شيء وزهد في كل شيء ولم يعد أبغض إليه من أن يلقى رجال الخليفة حتى كان يدعهم مع بنيه في الدهليز ، ويقبل على صلاته ما شاء الله ، وكان المرض ينزل به فيراه عافية سابغة لما فيه من عافية احتجابه عنهم . اشتكت عينه مرة فلما برئت ضاق ببرئها وقال لولده صالح : ألا تعجب كانت عيني تشتكي فتمكث حينًا حتى تبرأ ثم هي في هذه المرة تبرأ في سرعة . والله لقد تمنيت الموت في الأمر الذي كان أيام المعتصم وإني لأتمنى الموت في هذا ، إن هذا فتنة الدنيا وكان ذاك فتنة الدين نعوذ بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن .

الأشاعرة

إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي

التعريف:

الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية، تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين (*) والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كلاب.

التأسيس وأبرز الشخصيات:

• أبو الحسن الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ولد بالبصرة سنة 270هـ ومرت حياته الفكرية بثلاث مراحل:

. المرحلة الأولى: عاش فيها في كنف أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره وتلقى علومه حتى صار نائبه وموضع ثقته . ولم يزل أبو الحسن يتزعم المعتزلة أربعين سنة .

. المرحلة الثانية: ثار فيه على مذهب الاعتزال الذي كان ينافح عنه، بعد أن اعتكف في بيته خمسة عشر يوماً، يفكر ويدرس ويستخير الله تعالى حتى اطمأنت نفسه، وأعلن البراءة من الاعتزال وخط لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص بما ظن أنه يتفق مع أحكام العقل (*) وفيها اتبع طريقة عبد الله بن سعيد بن كلاب في إثبات الصفات السبع عن طريق العقل: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، أما الصفات الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق فتأولها على ما ظن أنها تتفق مع أحكام العقل وهذه هي المرحلة التي ما زال الأشاعرة عليها .

. المرحلة الثالثة: إثبات الصفات جميعها لله تعالى من غير تكييف(*) ولا تشبيه(*) ولا تعطيل(*) ولا تحريف(*) ولا تبديل ولا تمثيل، وفي هذه المرحلة كتب كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي عبّر فيه عن تفضيله لعقيدة السلف ومنهجهم ، الذي كان حامل لوائه الإمام أحمد بن حنبل. ولم يقتصر على ذلك بل خلّف مكتبة كبيرة في الدفاع عن السنة وشرح العقيدة تقدّر بثمانية وستين مؤلفاً، توفي سنة 324هـ ودفن ببغداد ونودي على جنازته: "اليوم مات ناصر السنة".

• بعد وفاة أبو الحسن الأشعري، وعلى يد أئمة المذهب(*) وواضعي أصوله وأركانه، أخذ المذهب الأشعري أكثر من طور، تعددت فيها اجتهاداتهم ومناهجهم في أصول المذهب وعقائده، و ما ذلك إلا لأن المذهب لم يبن في البداية على منهج مؤصل، واضحة أصوله الاعتقادية، ولا كيفية التعامل مع النصوص الشرعية، بل تنبذبت مواقفهم واجتهاداتهم بين موافقة مذهب السلف واستخدام علم الكلام لتأييد العقيدة والرد على المعتزلة . من أبرز مظاهر ذلك التطور:

. القرب من أهل الكلام والاعتزال .

. الدخول في التصوف، والتصاق المذهب الأشعري به .

. الدخول في الفلسفة (*) وجعلها جزء من المذهب .

• من أبرز أئمة المذهب:

. القاضي أبو بكر الباقلاني: (402328هـ) (1013950م) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، هذَّب بحوث الأشعري، وتكلَّم في مقدمات البراهين العقلية للتوحيد وغالى فيها كثيراً إذ لم ترد هذه المقدمات في كتاب ولا سنة، ثم انتهى إلى مذهب السلف وأثبت جميع الصفات كالوجه واليدين على الحقيقة وأبطل أصناف التأويلات التي يستعملها المؤولة وذلك في كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل . ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها . وجهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها . من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، مناقب الأئمة، دقائق الكلام، الملل والنحل، الاستبصار، تمهيد الأوائل ، كشف أسرار الباطنية .

. أبو إسحاق الشيرازي: (476293هـ) (10831003م) . وهو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، العلامة المناظر، ولد في فيروز أباد بفارس وانتقل إلى شيراز، ثم البصرة ومنها إلى بغداد سنة (415هـ) . وظهر نبوغه في الفقه الشافعي وعلم الكلام(*)، فكان مرجعاً للطلاب ومفتياً للأمة في عصره، وقد اشتهر بقوة الحجة في الجدل(*) والمناظرة . بنى له الوزير نظام الملك: المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرس فيها ويديرها .

من مصنفاته: التنبيه والمهذَّب في الفقه، والتبصرة في أصول الشافعية، وطبقات الفقهاء، واللمع في أصول

الفقه وشرحه، والملخص، والمعونة في الجدل .

• أبو إسحاق الإسفراييني: (ت418هـ) (1027م) وهو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق عالم بالفقه والأصول وكان يلقب بركن الدين وهو أول من لقب به من الفقهاء . نشأ في إسفراييين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر في العالم الإسلامي . ألّف في علم الكلام (*) كتابه الكبير، الذي سماه الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين . قال ابن خلكان: رأيته في خمسة مجلدات . توفي أبو إسحاق الإسفراييني في يوم عاشوراء سنة عشرة وأربعمائة بنيسابور ثم نقل إلى إسفراييين ودفن بها وكان قد نيف على الثمانين .

• إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: (419.478هـ) (1028.1085م) . وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الفقيه الشافعي ولد في بلد جوين (من نواحي نيسابور) ثم رحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور فيها أربع سنين، وذهب إلى المدينة المنورة فأفتى ودرّس . ثم عاد إلى نيسابور فبنى له فيها الوزير نظام الملك المدرسة النظامية، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء . وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، ودافع فيها عن الأشعرية فشاع ذكره في الآفاق، إلا أنه في نهاية حياته رجع إلى مذهب السلف . وقد قال في رسالته: النظامية والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة إتباع سلف الأمة للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة ... ويعضد ذلك ما ذهب إليه في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم، فبالرغم من أن الكتاب مخصص لعرض الفقه السياسي الإسلامي فقد قال فيه:" والذي أذكره الآن لائقاً بمقصود هذا الكتاب، أن الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء وزاغت الآراء وكانوا رضي الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض والتعمق في المشكلات ... " .

. نقل القرطبي في شرح مسلم أن الجويني كان يقول لأصحابه: "يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به" . توفي رحمه الله بنيسابور وكان تلامذته يومئذ أربعمائة . ومن مصنفاته : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، البرهان في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية، والشامل في أصول الدين .

• الفخر الرازي (544هـ . 1150م) (606هـ . 1210م): هو أبو عبد الله محمد بن عمر الحسن بن

الحسين التيمي الطبرستاني الرازي المولد، الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي قال عنه صاحب وفيات الأعيان " إنه فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام (*)، والمعقولات " أهـ، وهو المعبر عن المذهب (*) الأشعري في مرحلته الأخيرة حيث خلط الكلام بالفلسفة (*)، بالإضافة إلى أنه صاحب القاعدة الكلية التي انتصر فيها للعقل وقدمه على الأدلة الشرعية . قال فيه الحافظ ابن حجر في لسان الميزان: (426/4 . 429): " كان له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة، وكان يورد شبه الخصوم بدقة ثم يورد مذهب أهل السنة على غاية من الوهن " إلا أنه أدرك عجز العقل (*) فأوصى وصية تدل على حسن اعتقاده . فقد نبه في أواخر عمره إلى ضرورة إتباع منهج (*) السلف، وأعلن أنه أسلم المناهج بعد أن دار دورته في طريق علم الكلام (*) فقال: " لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية رأيتها لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق، طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات (الرحمن على العرش استوى) و (إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه)، و أقرأ في النفي (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) و (ولا يحيطون به علماً)، ثم قال في حسرة وندامة: "ومن جرب تجربتي عرف معرفتي " أهـ . (الحموية الكبرى لابن تيمية) .

من أشهر كتبه في علم الكلام: أساس التقديس في علم الكلام، شرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا، واللوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والضلال، كافية العقول.

الأفكار والمعتقدات:

• مصدر التلقي عند الأشاعرة: الكتاب والسنة على مقتضى قواعد علم الكلام ؛ ولذلك فإنهم يقدمون العقل على النقل عند التعارض، صرح بذلك الرازي في القانون الكلي للمذهب في أساس التقديس والآمدي وابن فورك وغيرهم .

. عدم الأخذ بأحاديث الآحاد(*) في العقيدة لأنها لا تفيد العلم اليقيني ولا مانع من الاحتجاج بها في مسائل السمعيات أو فيما لا يعارض القانون العقلي. والمتواتر(*) منها يجب تأويله، ولا يخفى مخالفة هذا لما كان عليه السلف الصالح من أصحاب القرون المفضلة ومن سار على نهجهم حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الرسل فرادى لتبليغ الإسلام كما أرسل معاذاً إلى أهل اليمن، ولقوله صلى الله عليه

وسلم : "نضر الله امرءاً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها كما سمعها ... " الحديث، وحديث تحويل القبلة وغير ذلك من الأدلة .

• يقسم الأشاعرة أصول العقيدة بحسب مصدر التلقي إلى ثلاثة أقسام:

قسم مصدره العقل(*) وحده وهو معظم الأبواب ومنه باب الصفات ولهذا يسمون الصفات التي تثبت بالعقل " عقلية " وهذا القسم يحكم العقل بوجوبه دون توقف على الوحي (*) عندهم . أما ما عدا ذلك من صفات خبرية دل الكتاب والسنة عليها فإنهم يؤولونها .

. قسم مصدره العقل والنقل معاً كالرؤية . على خلاف بينهم فيها .

. قسم مصدره النقل وحده وهو السمعيات ذات المغيبات من أمور الآخرة كعذاب القبر والصراط والميزان وهو مما لا يحكم العقل باستحالته، فالحاصل أنهم في صفات الله جعلوا العقل حاكماً، وفي إثبات الآخرة جعلوا العقل عاطلاً، وفي الرؤية جعلوه مساوياً. أما في مذهب أهل السنة والجماعة فلا منافاة بين العقل والنقل أصلاً ولا تقديم للعقل في جانب وإهماله في جانب آخر وإنما يُبدأ بتقديم النقل على العقل .

• خالف الأشاعرة مذهب السلف في إثبات وجود الله تعالى، ووافقوا الفلاسفة والمتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى بقولهم: إن الكون حادث ولا بد له من محدث قديم وأخص صفات القديم مخالفته للحوادث وعدم حلوله فيها . ومن مخالفته للحوادث إثبات أنه ليس بجوهر ولا جسمٍ ولا في جهة ولا في مكان . وقد رتبوا على ذلك من الأصول الفاسدة ما لا يدخل تحت حصر مثل: إنكارهم صفات الرضا والغضب والاستواء بشبهة نفي حلول الحوادث في القديم من أجل الرد على القائلين بقدم العالم، بينما طريقة السلف هي طريقة القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه وتعالى .

• التوحيد عند الأشاعرة هو نفي التثنية والتعدد بالذات ونفي التبعيض والتركيب والتجزئة أي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة . وفي ذلك يقولون: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته لا شبيه له، واحد في أفعاله لا شريك له . ولذلك فسروا الإله (*) بأنه الخالق أو القادر على الاختراع، و أنكروا صفات الوجه واليدين والعين لأنها تدل على التركيب والأجزاء عندهم.

• والأشعري في كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي هو آخر ما ألّف من الكتب على أصح الأقوال (1)، رجع عن كثير من آرائه الكلامية إلى طريق السلف في الإثبات وعدم التأويل .. يقول رحمه الله:" وقولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه السلام، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل . نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته . قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به ضلال الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم وجليل معظَّم وكبير مفخَّم ".

. تصدي شيخ الإسلام ابن تيمية لجميع المذاهب الإسلامية التي انحرفت عن الكتاب والسنة . ومنهم الأشاعرة وبخاصة المتأخرة منهم . في كتابه القيم: درء تعارض العقل والنقل وفنَّد آراءهم الكلامية، وبيَّن أخطاءهم وأكَّد أن أسلوب القرآن والسنة هو الأسلوب اليقيني للوصول إلى حقيقة التوحيد والصفات وغير ذلك من أمور العقيدة .

الجذور الفكرية والعقائدية:

• تأثر أئمة المذهب بعد أبي الحسن الأشعري ببعض أفكار ومعتقدات: الجهمية(*) من الإرجاء(*) والتعطيل(*)، وكذلك بالمعتزلة والفلاسفة في نفي بعض الصفات وتحريف(*) نصوصها، ونفي العلو والصفات الخبرية كما تأثرو بالجبرية في مسألة القدر(*).
• لا ينفي ذلك تأثرهم بعقيدة أهل السنة والجماعة (*) فيما وافقوهم فيها .

الانتشار ومواقع النفوذ:

انتشر المذهب (*) الأشعري في عهد وزارة نظام الملك الذي كان أشعريّ العقيدة، وصاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية، ولذلك أصبحت العقيدة الأشعرية عقيدة شبه رسمية تتمتع بحماية الدولة .

وزاد في انتشارها وقوتها مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية، وكان يقوم عليهما رواد المذهب الأشعري، وكانت المدرسة النظامية في بغداد أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي وقتها، كما تبنى المذهب وعمل على نشره المهدي بن تومرت مهدي الموحدين، ونور الدين محمود زنكي، والسلطان صلاح

الدين الأيوبي، بالإضافة إلى اعتماد جمهرة من العلماء عليه، وبخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين .

يتضح مما سبق:

أن الأشاعرة فرقة كلامية إسلامية تنسب إلى أبي الحسن الأشعري في مرحلته الثانية التي خرج فيها على المعتزلة ودعا فيها إلى التمسك بالكتاب والسنة، على طريقة ابن كلاب، وهي تثبت بالعقل (*) الصفات العقلية السبع فقط لله تعالى، (الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام) واختلفوا في صفة البقاء، أما الصفات الاختيارية والمتعلقة بالمشيئة من الرضا والغضب والفرح والمجيء والنزول فقد نفوها، بينما يؤلون الصفات الخبرية لله تعالى أو يفوضون معناها . ويؤمن متأخرو الأشاعرة ببعض الأفكار المنحرفة عن عقيدة أهل السنة والجماعة (*) التي تصدى لها ولغيرها شيخ الإسلام ابن تيمية، لا سيما في مجال العقيدة، حيث أكد أن أسلوب القرآن والسنة بفهم السلف الصالح هو الأسلوب اليقيني للوصول إلى حقيقة التوحيد والصفات وغير ذلك من أمور العقيدة والدين . وعموماً فإن عقيدة الأشاعرة تنسب إلى عقيدة أهل السنة والجماعة بالمعنى العام في مقابل الشيعة (*) ، وأن الأشاعرة وبخاصة أشاعرة العراق الأوائل أمثال أبو الحسن الأشعري، والباهلي، وابن مجاهد، والباقلاني وغيرهم، أقرب إلى السنة والحق من الفلاسفة والمعتزلة بل ومن أشاعرة خراسان كأبي بكر بن فورك وغيره، وإنهم ليحمدوا على مواقفهم في الدفاع عن السنة والحق في وجه الباطنية (*) والرافضة (*) والفلاسفة، فكان لهم جهدهم المحمود في هتك أستار الباطنية وكشف أسرارهم، بل وكان لهم جهادهم المشكور في كسر سورة المعتزلة والجهمية (*).

من أعلام الأشاعرة

يزخر المذهب الأشعري بأئمة أعلام، هم الذي رسخوا المذهب وقووا دعائمه، وقعّدوا له القواعد، ووضعوا له المقدمات، ونشروا آراءه، ودافعوا عنه ضد خصومه، إلا أن كثيرا منهم – لسعة علمه – تبين له ضعف مسلك أهل الكلام، فرجع في آخر عمره إلى مذهب السلف، وعلم أن مذهبهم هو الأسلم والأعلم والأحكم، ونحن نذكر بحول الله وقوته بعض أشهر علماء الأشاعرة، ونبين رجوع من رجع منهم إلى مذهب السلف، فمن علمائهم:

1. أبو الحسن الطبري، توفي بحدود سنة 380هـ وكان من تلامذة أبي الحسن الأشعري رحمه الله – ذكر الأسنوي عن أبي عبدالله الأسدي أنه قال في كتاب مناقب الشافعي : " كان شيخنا وأستاذنا أبو الحسن بن مهدي – الطبري – حافظا للفقه والكلام والتفاسير والمعاني وأيام العرب، فصيحا مبارزا في النظر ما شوهد في أيامه مثله، مصنفا للكتب في أنواع العلم، صحب أبا الحسن الأشعري في البصرة

مدة " (طبقات الشافعية للأسنوي 398/2) .

2. أبو بكر الباقلاني ت 403هـ ، قال الإمام الذهبي في السير في ترجمته : " وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه " ويعده الباحثون المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، فهو الذي قعد له القواعد ، ووضع له المقدمات الكلامية، وقد تتلمذ على تلامذة الأشعري، وفاقهم علما ومعرفة .

3. محمد بن الحسن بن فورك : ت 406هـ، درس المذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري ، وكان من كبار أئمة الأشعرية .

4. أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني ولد سنة 419هـ وتتلمذ على يدي والده، وكان أحد أعلام الشافعية والأشاعرة، ويعد من المجددين داخل المذهب، وقد انتقد على الأشاعرة مسائل وردها عليهم، وتبحر في علم الكلام حتى بلغ الغاية فيه، إلا أنه رجع عنه أخيرا ، كما حكاه عنه غير واحد منهم أبو الفتح الطبري الفقيه، قال : دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال : اشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور " (سير أعلام النبلاء 474/18) وقد أوصى في كتاب الغياثي – وهو من آخر كتبه – بالتزام مذهب السلف فهو المذهب الحق قبل نبوغ الأهواء وزيغان الآراء ، وذكر من حال السلف في الحرص على الطاعة والاجتهاد في أعمال البر، والابتعاد عن التعرض للغوامض والتعمق في المشكلات، ما يُلزم المرء باتباع منهجهم، والسير على طريقتهم.

ـ مع أبي العلاء في سجنه ، تأليف طه حسين ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
ـ أبو العلاء : آراؤه في لزومياته ، تأليف كمال يازجي ، بيروت (لجنة التأليف المدرسي) ١٩٦٤ م .
ـ آراء أبي العلاء المعرّي ، عني بجمعها معروف الرصافي (تحرير عبد الحميد الرشودي) ، بغداد ١٩٥٥ م .
ـ على باب سجن أبي العلاء المعري ، تأليف معروف عبد الغني الرصافي بغداد (مطبعة الرشيد) ١٩٤٦ م .
ـ أبو العلاء في بغداد ، تأليف طه الراوي ، بغداد (مطبعة التفيض) ١٩٤٤ م .
ـ الحياة الانسانية عند أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
ـ أبو العلاء ناقد المجتمع ، تأليف زكي المحاسني ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٧ م .
ـ دار السلام [1] في حياة أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، بغداد (وزارة الارشاد) ١٩٦٤ م .
ـ أبو العلاء المعرّي لزومياته ، تأليف الاب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .
ـ عبقرية الخيال في رسالة الغفران ، تأليف عمر أنيس الطبّاع ، بيروت (دار النشر للجامعيّين) ١٩٥٣ م .

(١) المقصود : مدينة السلام (بغداد) . أما دار السلام فهي عاصمة زنجبار في افريقية .

عَصْرُ الغَزّاليّ

في القرن الخامس للهجرة (والحادي عشر للميلاد) كان الخلفاء العبّاسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في الدولة ، ولكن أحوالهم الشخصية كانت مستقرة : كان الخليفة القادر قد جاء الى الخلافة سنة ٣٨١ هـ (٩٩١ م) ومكث فيها واحدةً وأربعين سنة ؛ ثم خلَفه ابنُه القائم سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣٠ م) وحكم خمساً واربعين سنة ؛ ثم جاء المقتدي بن القائم وعاش في الخلافة عشرين سنة ؛ ثم جاء المستظهر بن المقتدي سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) وبقي في منصبه خمساً وعشرين سنة .

أما فيما عدا ذلك فالاضطراب كان مستطيلاً : كان الامراء أصحابُ الدويلات ، من العرب ومن غير العرب ، المسالمين للخلافة أو المعادين لها ، يتصرّفون وكأنهم هم أصحاب الرأي غيرَ مُلقين الى الخلافة بالاً إلاّ في الاحترام الظاهر . ثم انهم كانوا يتنازعون في أثناء ذلك فيستولي بعضهم على بلدان بعض أو يقتل بعضهم بعضاً .

وكذلك كانت أعمال الشَغَب والنهب منتشرةً يقوم بها الجنود الاتراك والعيّارون .

والعيّار في القاموس (٢ : ٩٨) هو الكثير المجيء والذهاب والذكيُّ الكثير التَطواف . أما في العصر الذي نُثبتُ خصائصَه فإنّ العيّارين كانوا جماعاتٍ من الناس الذين لا يَملِكون شيئاً ولا يعملون عملاً ، وكانوا يَكسِبون رزقَهم بالحيلة وانتهاز الفرص في الفتن والكوارث للنهب . وقد بلغت الجرأة بالعيّارين الى أنهم كانوا يَفرِضون الأتاوات على التجّار وسكّان الاحياء ، وقد تعلّموا

ذلك من الجنود الاتراك . وكذلك كثرت الفتن المذهبية بين السنّة والشيعة في الأكثر ، وبين اتباع المذاهب السنية أنفسهم مرة بعد مرة .

ولما دخل السلاجقة الى بغداد (٤٤٧ هـ = ١٠٨٥ م) هدأت الاحوال قليلاً وزادت هيبة الخلافة . ولكنّ تنازُعَ السلاجقة أحياناً كان يشجّع الجماعاتِ المتعاديةَ على استئناف نشاطها حيناً بعد حين .

أما أعظم ما اضطربت به البيئة العباسية في القرن الخامس للهجرة فكان **الحركة الباطنية** : في النصف الأول من هذا القرن كان الفاطميون في مصر ينازعون العبّاسيين في العراق جهاراً ، وكان البويهيون يمالئون الفاطميين . وكان الفاطميون يعملون على اثارة الفتن بين السنة والشيعة في العراق . ولما اشتغل طُغْرُلُ بك السلجوقيّ بالفتن في المَوْصِل وفي المشرق انتهز الفاطميون الفرصة ودفعوا أبا الحارث آرسلان بنَ عبد الله البساسيري ، وهو فارسي الاصل من مدينة فسا[1] وكان رئيساً للجند الاتراك ، الى الثورة : وتمكّن البساسيري في ذي القَعدة من سنة ٤٥٠ (مطلع ١٠٥٩ م) من الاستيلاء على بغداد واعتقال الخليفة القائم بأمر الله في قلعة الحُديثة في عانةَ على الفرات ، وخطب للمستنصر الفاطمي[2] . ثم فَرِغت يدا طغرل فزحف على بغداد وقاتل البساسيري وقتله (في ذي القعدة ٤٥١) وردّ الخليفة القائم الى بغداد مُكرّماً .

في ذلك الحين كان للغزّالي سنة من العمر أو تزيد قليلاً .

وهدأت الأحوال حيناً ، ثم توفي طغرل بك (٤٥٥ هـ = ١٠٦٣ م) فخلفه أَلْبُ آرسلانَ ابنُ أخيه . في هذه الأثناء أتمّ الوزير نِظام المُلك بناء المدرسة النظامية في بغداد (٤٥٨ هـ) ثم توفي ألب آرسلان (٤٦٥ هـ) فخلفه ابنه مَلِكشاه .

واستأنف الباطنيّة نشاطَهم فجأةً وبعُنف جديد نهباً واغتيالاً وتدميراً :

(١) فسا هي في الفارسية بسا ، وأهل فارس يقولون في النسبة اليها بساسيري ، شذوذاً (ابن خلكان ١ : ١٠٨) .

(٢) جعل اسمه في الدعاء في خطبة الجمعة مكان اسم الخليفة العباسي .

بدأوا بأغتيال الوزير نظام الملك في العاشر من رَمَضانَ ٤٨٥ (١٦ — ١٠ — ١٠٩٢) قتله صبي دَيْلَميّ منهم دنا منه مُستميحاً (شيئاً) أو مستغيثاً ثم طعنه . وبعد ستةٍ وثلاثين يوماً توفي ملكشاه فخلفه ابنه بركيارُق ، وقد ظهر أمر الباطنية وهم يَملِكون القِلاعَ والحصون مثل قلعة أصفهان وقلعة أَلَموت[1] وسواهما . ثم جعلوا يقطعون الطرق ويقتلون ويدمّرون . وفي نحو سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) نصبوا أحمد بن عبد الملك مَلِكاً ونشروا الهول في كلّ مكان . ثم زحفت جحافل الإفرنج الصليبيين على الشام (٤٩١ هـ = ١٠٩٨ م) فاشتد بذلك ساعد الباطنية وكثر عَيْثهم ، في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس ، مع اتّساع الاجتياح الصليبي في الشام .

غير أن كثيرين من الامراء والحكّام كانوا — برُغْم هذا كلّه — لا يزالون يتنازعون ، ثم ظهر شيء من اللهو والفِسق على الطبقات الحاكمة .

ومرّ الشعور الاسلاميّ في أحلك أيامه وأشدّ أزماته ، وخصوصاً بعد الاجتياح السريع الذي قام به **الإفرنج الصليبيون** في الشام وبعد اقتحام القدس والمقتلة العظيمة الذي قاموا بها . ذكر ابن الاثير (١٠ : ١٠٥) أن الخبر بسقوط القدس وصل الى بغداد في رمضان ، فذكر الواردون بالخبر « كلاماً أبكى العيون وأدمى القلوب . وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستغاثوا وبكَوْا وأبكَوْا وذكروا ما دَهَمَ المسلمين بذلك (البلد) الشريف المعظّم من قتل الرجال وسبي الحريم والأولاد ونهب الاموال . فلشدّة ما أصابهم أفطروا » .

ورأى السلطان بركيارُق أن يأمر بقتل الباطنية (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م) فقُتل منهم خلقٌ كثير في أصفهان والريّ وفي غيرهما .

ويحسن أن نلاحظ أن الازمة النفسية التي تعرّض لها الغزّاليّ كانت في هذه الفترة .

وكذلك اتّسعَ في هذه الحقبة حركتان : الصوفية وعلم الكلام .

(١) أله موت (بلسان الديلم) : تعليم العقاب (ابن الاثير ١٠ : ١١٨) ، وهي ترسم في العربية : ألموت (بهمزة مفتوحة) .

أما **علم الكلام** فتحوّل الى معركة فكرية سياسية بين الاشعرية وبين المعتزلة.

انقسم علماء الكلام سياسياً جَبْهتين : وقف المعتزلة معَ الشيعة الى جانب الدولة البويهية ؛ ووقف الاشاعرة مع المعتدلين من المتصوّفة الى جانب الدولة السلجوقية في وجه الباطنية كلّهم . ثم اتسعت الحركة الاشعرية حتى اصبحت تضم جميع أهل السنة والجماعة .

بدأ هذا التاريخ المرير سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) حينما استعان المعتزلة ببني بويه فأعانهم بنو بويه ليَقْوَوْا بهم على أهل السنة فملأوا بهم المناصب . ولقد ساعد على استفحال أمر المعتزلة أن الصاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م)، الاديبَ المشهور ووزير البويهيين كان معتزلياً شديد الحميّة ، وَزَرَ ثماني عشْرةَ سنة استغلّها كلَّها في نشر الاعتزال بالترغيب بالمال والمناصب وبالتهديد . وعاشت دولة بني بُوَيْهِ الى منتصف القرن الخامس وعاشت معها فورة المعتزلة على الاشعرية . ولكن تخلّل ذلك نصرة السلطان محمودٍ الغزنوي (ت ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م) للأشعرية فنفى المعتزلة عن الريّ وأحرق كتبهم . ولكنّ الاشعرية أصيبوا بمحنة شديدة سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ م) في خراسان ، ولُعن أبو الحسن الاشعري على المنابر ؛ وكان السلاجقة لا يزالون في أول أمرهم .

ويبدو أن اضطراب الاحوال في القرن الخامس الهجري قد ساعد على اتّساع الحركة **الصوفية** ، ثم أصبح للصوفية جاه ومكانة . ويخبرنا الغزّالي عن تأثره بكتب الصوفية ، وخصوصاً بكتاب قوت القلوب لأبي طالبٍ علي بن محمدٍ المكّيّ (ت ٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) الذي لا يزال مشهوراً متداوَلاً الى اليوم .

وكان الشافعية و**الأشاعرة** مُغالينَ في نُصرة مذهبهم وفي الحملة على خصومهم (راجع ابن الاثير ١٠ : ٨٥) .

ومن الاشاعرة في هذه الحقبة القاضي أبو بكرٍ محمدُ بن الطيّب البصريّ الباقِلاّنيّ (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) شيخ النظّار من المتكلّمين الذي انتهت اليه رئاسة المذهب . وقد كان كثير التحدّي لخصومه ومناظريه (راجع ابن خلكان ٢ : ٢٧٨) . هذّب الباقلاني المذهب الاشعري ووضع له المقدّماتِ

العقلية مما تتوقّف عليه الأدلّة مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرَض لا يقوم بالعرض (بل بالجوهر) . ثم جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها (مقدمة ابن خلدون ٣٥ ، ٨٣٤ – ٨٣٥) . و للباقلاّنيّ كتاب إعجاز القرآن الذي أثبت فيه الإعجـــاز للقرآن ، وأن القرآن هو معجزة الرسول .

ومنهم ابو بكرٍ محمد بن الحسن بن فَوْرك الاصبهاني ، وكان متكلّمـــاً أصولياً واعظاً أقام في العراق مدّة ثم توجّه الى الريّ وزار غزنة ونيسابور ، وكان شديد الردّ على عبد الله بن كرّامٍ كثيرَ الحملـــة على المبتدعة بالقول والعمل . وقد سمّه خصومه في أثناء رجوعه الى نيسابور (٤٠٦ هـ = ١٠١٥ – ١٠١٦) .

ومنهم أبو اسحقَ ابراهيمُ بن محمدٍ الإسفرايِني (ت ٤١٨ هـ = ١٠٢٧ م) ، وكان له كتاب « جامع الحلى » في أصول الدين والرد على الملحدة (ابن خلكان ١ : ٦) . وأنكر الاسفرايني الكراماتِ (للأولياء) لالتباسها بالمعجزات .

ولما ثارت **الفتنة بين الأشعرية والمعتزلة** في خُراسانَ ، سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣) واشتدّت المِحنة على الاشعرية كتب أبو القاسم عبدُ الكريم بن هَوَازِنَ القُشيري النيسابوري (٤٦٥ هـ = ١٠٧٣ م) رسالة في المصيبة التي حلّت بأهل السنة عامة وبالاشعرية خاصة ، ثم أرسلها الى العراق . وكان القشيري أديباً شاعراً وفقيها صوفياً وصاحب حديث وتفسير ، قد جمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة (بين الفقه والتصوّف) ، وهو صاحب الرسالة المشهورة « الرسالة القشيرية » . ولقد كان لرسالة القشيري في حال الاشعرية في خراسان دويّ في العالم الاسلامي كلّه .

واتفق أن وزر أبو نصر محمد بن منصور الكُندري الطوسيّ لطغرل بك السلجوقي ، وكان الكندري معتزلياً فاستمرت محنة الاشاعرة اثنتي عشْرةَ سنة أخرى . ولكن لما قتل الكندري (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) زال بمقتله نفوذ المعتزلة ، وجمع السلاجقة جهودهم على نصرة الاشعرية ، مذهب أهـــل

السنّة والجماعة ، وبنى الوزير نظام الدولة المدارس في قواعد البلاد للتدريس ولتقرير المذهب الاشعري .

ومن مشاهير الاشاعرة الحافظ البَيهقي أبو بكرٍ أحمدُ بن الحسين (٣٨٤ – ٤٥٨ هـ) أولُ من جمع نصوص الامام الشافعي (عشر مجلّدات) . وله أيضاً كشُعَب الايمان ، كمناقب الشافعي المُطّلبي ، كمناقب أحمد بن حنبل .

ومنهم أيضاً أبو يَعلى محمد بن الحسين بن الفرّاء الحنبلي (٣٨٠ – ٤٥٨ هـ) وعنه انتشر المذهب الحنبلي . وله كالصفات ، وكان يقول بالتجسيم المحض ، حتى ظن الناس ذلك قولاً للحنابلة . ولما احترقت تُربة الشيخ معروفٍ الكرخي (٤٥٩ هـ = ١٠٦٧ م) أمر الخليفة القائمُ بالله أبا سعدٍ الصوفيّ شيخَ الشيوخ بعمارتها . وكان حسان بن سعيدٍ المَنيعي المرْوزي (ت ٤٦٣ هـ = ١٠٧١ م) كثير الصدقة والعبادة والإعراض عن زينة الدنيا وبهجتها ، وكان السلاطين يزورونه ويتبرّكون به (ابن الاثير ١٠ : ٢١ ، ٢٦) .

ومن الاشاعرة القاضي أبو الحسن بن جعفرٍ السَمناني (٣٨٤ – ٤٦٦ هـ) ، وهو من المغالين في المذهب الاشعريّ . وكان حنفيّ المذهب ، وهذا مما يُستطرَف أن يكون حنَفيٌّ أشعرياً (ابن الاثير ١٠ : ٣٥) .

وفي سنة ٤٦٩ هـ (١٠٧٦ – ١٠٧٧ م) ورد أبو نصرٍ القُشيري (ابن القشيري صاحب الرسالة) الى بغداد وجلس يعظ في النظامية وفي رِباط شيخ الشيوخ فكان ينصُر المذهبَ الاشعري ويحمل حملة شديدة على خصومه فوقعت بين الاشاعرة والحنابلة فتن ذهب فيها قتلى كثيرون (ابن الاثير ١٠ : ٣٩) .

ثم كثرت **الفتن المذهبية والطائفية** في العراق وخراسان وملأت ما بقي من سني القرن الخامس .

ومن الاشاعرة المشهورين ذوي الأثر الباقي إمام الحرمين أبو المَعالي عبد الملك بن عبد الله الجُويني . ولد الجويني سنة ٤١٩ هـ (١٠٢٨ م) قرب نيسابور . وفي ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) رَحَل الى الحجاز ودرّس في مكة والمدينة أربع سنوات فكَسَبَ لَقَبَه « امام الحرمين » .

وللجويني كنهاية المَطْلب في دراية المذهب ، كالشامل في (أصول الدين) والبرهان (في أصول الفقه) . وكتبه في المذهب الشافعي ، وهي تشهد باتّساع باعه في العلوم (مقدمه ابن خلدون ٨٣٥ ، ٩٠١) . وكان الجويني مدرّساً في نظامية نيسابور ، وعليه تخرّج الغزّاليّ .

وكانت وفاة الجويني في نيسابور ٢٥ ربيع الثاني ٤٧٨ هـ – ٢٠ – ٨ – ١٠٨٥ م) .

في هذه الحقبة التي اتّسع فيها القول في الفقه والاصول والتصوّف ضاق **الجانب العلمي** من تاريخ الفكر .

فمن أعلام هذه الحقبة أبو الحسن المختار بن الحسن بن بُطلان ، وكان شاعراً وطبيباً ومنطقياً ، أصله من بغداد ولكنّه تقلب في البلاد كثيراً : جاء الى حلب فأنطاكية ، ثم كان في بغداد في رَمَضانَ من سنة ٤٤٠ (١٠٤٩ م) . وفي ٤٤١ هـ (١٠٥٠ م) جاء الى القاهرة ومكث فيها ثلاث سنوات فلم يَحْمَد عيشه فيها لكَثْرة منافسيه ، وخصوصاً عليّ بن رِضوانَ[1] . فانتقل الى القسطنطينية ثم عاد منها الى أنطاكية فلم تهدأ حياته فترهّب ودخل ديراً مات فيه سنة ٤٥٥ هـ (١٠٦٣ م) أو بعدها بقليل .

أما عليّ بن رِضوان (٣٨٨ – ٤٦٠ هـ) فكان من أهل مصر طبيباً ومنجّماً وعالماً بالطبيعيات بارعاً في علم الضوء . وقد ترك ابن رضوان لنا ترجمة بخط يده وأقوالاً في الطب (طبقات الاطبّاء ٢ : ٩٩ – ١٠٤) .

---

(١) راجع خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري ، صححها ونقلها الى الإنكليزية يوسف شاخت وماكس مايرهوف (مطبوعات الجامعة المصرية : كلية الآداب – المؤلف رقم ١٣) ، القاهرة ١٩٣٧ .

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد[1] المعروف بالغزالي، ويكنى أبا حامد، ولد سنة 450هـ – 1058م، في الطابران من قصبة طوس[2]، مع بداية العصر العباسي الثالث، الذي اتسم بتوالي الأحداث الجسام المتسارعة وتعدد الاتجاهات السياسية والفكرية، وتصادم النزعات وتضاربها، واتساع الدولة مع ضعف ارتباطها بالسلطة المركزية في عاصمة الخلافة العباسية (بغداد)، ونشوب الصراع بين الاتجاهات الدينية والدنيوية[3].

نشأ الإمام الغزالي في بيت فقير لأب صوفي لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبةٌ شديدةٌ في تعليم ولديه محمد وأحمد، وحينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوفٍ برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، وأوصاه بتعليمهما وتأديبهما[4]، اجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها[5]، فدرس الغزالي في صباه على عدد من العلماء الأعلام...اتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصرة مع شجاعة الرأي وحضور الذهن، كل ذلك أهله ليكون رائدا في تلك العلوم المختلفة والفنون المتباينة، فكان الغزالي فيلسوفا وفقيها وصوفيا وأصوليا، يحكمه في كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر، والعقل الناضج، والبصيرة الواعية، والفكر الراشد، فصارت له الريادة فيها جميعا، وأصبح واحدا من أعلام العرب الموسوعيين المعدودين[6].

استقر المقام بالغزالي في نيسابور فترة طويلة حيث تزوج وأنجب، وظل بها حتى توفي شيخه الإمام الجويني في عام 478هـ/1085م، فغادرها وهو لم يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره[7]، خرج إلى "المعسكر" فقصد الوزير السلجوقي "نظام الملك" الذي كان معروفا بتقديره العلم ورعايته العلماء[8]، فاستطاع أن يحقق شهرة واسعة بعد أن ناظر عددا من الأئمة والعلماء، وأفحم الخصوم والمنافسين، حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكرُهُ وذاع صيتُه، وطار اسمُه في الآفاق[9]، ثم غادر بغدادَ إلى الشام، حيث أقام بها نحو عامين، فكان يقضي وقته معتكفا في مسجد دمشق، لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة

الروحية ومجاهدة النفس والاشتغال بتزكيتها وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى[10]، ثم انتقل من دمشقَ إلى بيتِ المقدِس، فكان يدخل مسجد الصخرة كل يوم ويغلق الباب على نفسه وينصرف إلى عزلته وخلوته، وهناك بدأ في تصنيف كتابه الشهير "إحياء علوم الدين" ثم ما لبث أن عاد مرة أخرى إلى دمشق ليعتكف في المنارة الغربية من الجامع الأموي[11].

شيوخ الامام الغزالي:

أخذ الغزالي علمَه عن عدد من الأعلام الكبار، فأخذ الفقه عن الإمام أحمد الرزكاني في طوس، وأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وأخذ أصول الفقه عن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وكان الجويني لا يخفي إعجابه به، بل كان دائم الثناء عليه والمفاخرة به حتى إنه وصفه بـ " بحر مغرق"[12]، وأخذ كذلك عن الفضل بن محمد الفارمذي، تلميذ أبي القاسم القشيري، والذي اشتهر في زمانه حتى صار مقصد طالبي التصوف وقد أخذ عنه الغزالي التصوف، كما أخذه عن الشيخ يوسف النساج.

تلاميذه:

للغزالي جم غفير من التلاميذ الكبار، منهم: أبو جلند ابن الرزاز، وأبو غيث الجيلي، والبارباذي، وأبو البايخ الباقرجي، وأبو العباس الأقليشي وأبو بكر بن العربي، وعبد القادر الجيلاني، وغيرهم.

آثاره العلمية:

للإمام الغزالي أكثر من أربعمائة مصنف، بعضها مطبوع، وبعضها مخطوط، وبعضها مفقود، وقد أجملها عبد الرحمن بدوي في كتابه (مؤلفات الغزالي) وكذلك المؤرخون. ومن أبرز كتبه المنسوبة إليه[13].
1. الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة.

. إحياء علوم الدين.. أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار. أربعين الغزالي، وهو قسم من كتابه المسمى: "جواهر القرآن" وقد أجاز أن يكتب مفردا، فكتبوه وجعلوه كتابا مستقلا.. تهافت الفلاسفة، مطبوع. وغيرها من الكتب النافعة.

آراؤه الكلامية:

قال الإمام الغزالي في تعريفه لعلم الكلام: " هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة[14]. "ومن هذا التعريف يمكن أن نستنتج أن الغزالي لم يلغ دور العقل في تحصيل العقائد الإيمانية. كما أنه لم يخرج عن دائرة الفكر الأشعري في أن النقل هو الأساس، وأن العقل خادم للنقل، ووسيلة لإثباته، لذلك رفض المنطلقات الفكرية للحشوية الذين أخذوا بظواهر الشرع، وتركوا العقل جانبا، وفي الوقت نفسه نقد المعتزلة الذين تركوا الشرع واعتمدوا على العقل فقط[15].

ويعتبر الغزالي مؤسسا لمنهج استدلالي معرفي جديد جمع فيه بين علم المنطق وبين الأصول الإسلامية.

- رأيه في حدوث العالم:

يقول الغزالي ردا على حجج الفلاسفة في مسألة حدوث العالم-والتي يمكن تلخيصها كما يلي-:

" إن فاعلية الفاعل للعالم قديمة، ويلزم منه قدم العالم، فلو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، لأن اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها إلى جميع الأوقات تخصيص بلا مخصص. والكلام في ذلك الشرط الحادث، كما في الحادث الأول، فلا بد له أيضا من آخر حادث، ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة، وإذا كانت فاعلية قديمة، كان الأثر قديما أيضا، إذ لا يتصور تحقيق الأثر وإيجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الأثر فيه[17].

قال الإمام الغزالي: "وما الذي يمنعنا أن نعتقد أن الله أراد أزلا أن يستمر العالم معدوما طول مدة عدمه، وأن يوجد بعد هذا الزمن في الوقت الذي وجد فيه، وحينئذ لم يكن وجوده قبل مرادا، فلم يحدث ثم حدث بعده في الوقت الذي عينه الله بإرادته القديمة لوجوده، وظل الله منزها عن كل تغيير[18].

ويقول كذلك في معرض تفنيد حجج القائلين بقدم العالم: "اختلف الفلاسفة في قدم العالم، والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله ومعلولا له ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، ولم يخرج عن هذا القول إلا تصريح لأفلاطون يفيد العكس، أوَّلَهُ بعضُهم وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له. وصرح آخر كجالينوس في آخر عمره مفاده إلى التوقف في هذه المسألة والوقوف عند القول بلا أدري،[19]

- رأيه في إثبات وجود الله تعالى:

قال: "... وجوده تعالى وتقدس، برهانه، أنا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث، فيلزم منه أن له سببا، ونعني بالعالم: كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى: الأجسام كلها

وأعراضها[20].

- نفيه الأعراض عن الله تعالى:

انطلق الغزالي في نفي الأعراض عن الله تعالى من قاعدته الأساسية في الجدل والاستدلال، بتقرير الحقيقة أولا، ثم تفنيد الاعتراضات التي قيلت أو التي يحتمل قولها. يقول الغزالي: " وأنه . أي الله تعالى . ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر وأنه لا يماثل الأجسام، لا في التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر، ولا تحله الجواهر، ولا بعرض، ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودا، ولا يماثله موجود".

ويقول أيضا: "إن العالم منفعل له، وإنه غير مباشر لذلك، إذ ليس بجسم مقدر ولا بعرض ولا جوهر، والعالم منفعل له، وذلك لازم للعالم لزوما ضروريا، وهو تعالى مختار فيه"[21].

- إثباته لكلام الله تعالى: يقول الغزالي: "تدعي أن صانع العلم متكلم كما أجمع عليه المسلمون. واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي، وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند إلى صفة واجبة في الخالق، فهو في شطط، إذ يقال له: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام، فمسلم، وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع، مسلما في نفس الدليل وهو غير مسلم. ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول صلى الله عليه وسام نفسه خطة خسف، لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول عليه السلام، ومن أنكر كون الباري متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول، إذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل، فإن لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول؟ ومن قال: أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض، ولله المثل الأعلى، ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول، إذ المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ، فلعل الأقوم، منهجٌ ثالثٌ وهو الذي سلكناه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحي إما أن يُقال هو كمال، أو يُقال هو نقص، أو يُقال لا هو نقص ولا هو كمال. وباطل أن يُقال هو نقص، أو هو لا نقص ولا كمال، فثبت بالضرورة أنه كمال، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى[22].

إخوان الصفا جناح فكري للباطنية

د. محمد أمحزون

انتماؤهم الفكري:

إخوان الصفا جماعة فكرية ظهرت بالبصرة في القرن الرابع الهجري، وهم في الظاهر جماعة من الأصدقاء العقلاء، والإخوان الألبَّاء، سلموا من الشوائب البشرية، وتحلَّوا بأوصاف الكمالات الروحانية[1].

وهم أيضًا في نظر آخرين: "عصابة قد تآلفت بالعِشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة؛ فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قرَّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله..."[2].

ولكنهم في واقع الأمر جماعة سرية باطنية، مزجت الفلسفة الإغريقية والعقيدة الباطنية ببعض المبادئ الإسلامية. ونتيجة لذلك؛ فهي أُولَى ثمار الحركة الباطنية التي استغلت التشيُّع والتصوف الفلسفي، وجعلت من ذلك ستارًا؛ لنشر رسائلها وأفكارها الهدَّامة بأسلوب متلوِّن غير صريح وغامض؛ حيث جمجموا[3] ولم يفصحوا للتلبيس على الأتباع.

ولذلك خفي أمرهم على كثير من الناس حتى في عصرنا هذا، وأصبحوا لغزًا مبهَمًا في التاريخ الإسلامي، واختلف الباحثون والعلماء في تصنيفهم، إلا القليل من العلماء النقَّاد المحققين الذين كشفوا عن هويتهم وأهدافهم، وعن فحوى رسائلهم[4].

يعرِّفهم ابن تيمية بقوله: "كانوا من الصابئة المتفلسفة المتحنِّفة؛ جمعوا -بزعمهم- بين دين الصابئة المبدَّلين وبين الحنيفية، وأتوا بكلام المتفلسفة وبأشياء من الشريعة، وفيه من الكفر والجهل شيء كثير..."[5].

وقال الذهبي حين ترجم لأبي حامد الغزالي في كتاب السِّيَر: "وحُبِّبَ إليه إدمان النظر في كتاب (رسائل إخوان الصفا) وهو داء عضال، وجَرَبٌ مُرْدٍ، وسُمٌّ قاتل، ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء لتَلَف"[6].

وفعلاً كما يقول ابن تيمية والذهبي -رحمهما الله- لقد ضل إخوان الصفا وزاغوا عن الصراط المستقيم، وشطحوا شطحات كثيرة لا سيما في تأثُّرهم ببعض المِلَل الزائغة والعقائد الوثنية، وإن كانت هذه الوثنية غامضة الملامح؛ ليست بالإغريقية الصرفة، ولا بالبابلية والآشورية الخالصة، وليست مزدكية ولا مانوية، وإنما هي خليط من جميع هذه العناصر المختلفة.

وهكذا نجد أن المبادئ العامة التي بنى عليها إخوان الصفا نظرياتهم مقتبَسة من الديانات المختلفة (موحِّدة ومجوسية)، جاهدين في التوفيق بينها كلها.

وقد انتهت بهم نزعتهم التلفيقية هذه إلى أن يَرَوا في جميع المذاهب الفلسفية والوثنية والموحدية مذهبًا واحدًا يوفِّق بين جوهر الأديان، ولهذا قالوا: "الرجل الكامل يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الأدب، عبراني المخبَر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملَكيَّ الأخلاق"[7].

وقالوا كذلك: "ينبغي لإخواننا ألاَّ يعادوا عِلمًا من العلوم، أو يهجروا كتابًا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها"[8].

إن هذه الرؤية محاولة لوضع نظام ديني جديد يَحُل مَحَل الشريعة الإسلامية التي يزعم إخوان الصفا أنها أصبحت لا تؤدي رسالتها، وهي دعوة إلى دين عالمي جديد وضْعي، على غرار ما يفعل الماديون الغربيون المعاصرون؛ بوضعهم أسس نظام عالمي جديد يقوم على القوانين الوضعية التي تعارف عليها البشر؛ قِوامه الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وبلورتُها العولمة في شتى المجالات (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية)، وتمخَّض عنها الإنسان الكوني الذي تجتمع فيه الصفات التي ينبغي -في زعمهم وحسب أهوائهم- أن تكون قاسمًا مشترَكًا بين بني البشر.

وبالجملة؛ فإننا نجد في توجُّه إخوان الصفا نزعة باطنية ذات مسحة شيعية عامة؛ تتجلى في بعض مقاطع الرسائل، كما سنرى. إلاَّ أن الفكر الذي يحمله هؤلاء يتعدى حدود المذاهب الشيعية المتعددة، كما يخرج على حدود الفِرق الإسلامية المعروفة؛ فهو فكر انتقائي يجمع بين الكثير من المعتقدات الدينية والمذاهب الفكرية، وينفتح أصحابه على أفكار كل نِحلة، ويبتغون جَمْعَ حكمة كل الأمم والأديان والمِلل؛ مذهبهم حسب تعبيرهم: "يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه بالنظر في جميع الموجودات بأسْرِها (الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليِّها وخفيِّها) بعين الحقيقة من حيث هي كلها مبدأ واحد، وعلَّة واحدة، وعالَم واحد"[9].

بعض أمثلة التأويل عند إخوان الصفا

أوَّلَ إخوان الصفا الثواب والعقاب الحسي الموجود في الجنة والنار؛ فزعموا: "أن جهنم هي: عالم الكون والفساد التي هي دون فلك القمر، وأن الجنة هي: عالم الأرواح وسعة السموات، وأن أهل جهنم هم: النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات"[10].

وهم في سبيل البرهان على معتقداتهم؛ يعمدون إلى تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن عذاب جهنم ونعيم الجنة.

فمن الآراء الفاسدة في زعمهم: "من يظنون أن جهنم هي خندق محفور، كبير واسع، مملوء من نيران تشتعل وتلتهب، وأن الله -تعالى- يأمر الملائكة -قصدًا منه وغيظًا على الكفار- أن يأخذوهم ويرموهم في ذلك الخندق، ثم إنه كلما احترقت أجسادهم وصارت فحمًا ورمادًا، أعاد فيها الرطوبة والدم حتى تشتعل من الرأس ثانيًا كما اشتعل أول مرة، وهكذا يكون دأبهم أبدًا"[11].

وهذا الرأي على حد زعمهم يعني الإساءة إلى الله تعالى، والاعتقاد بأن فيه من الحقد وقِلَّة الرحمة لخلقه[12]، تعالى الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا.

ويرون أن من الاعتقادات والآراء المحيِّرة، والتي تبعث على الشك والريبة، أن يعتقد الإنسان أنه يباشر الأبكار في الجنة ويلتذ بها، وأن يرجو الجنة بعد خراب السموات وطيها كطي السجل للكتب، وأن يعتقد أن الأعمال تُجعل في كفتي الميزان، وأن يعتقد سؤال منكر ونكير في القبر من جسد الميت، وأن يعتقد أن في الجحيم تنانين وثعابين وأفاعيَ يأكلن الفساق، وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها[13].

بَيْد أن هذا الكلام ينفي القدرة والحكمة عن الله -تعالى- حين يرى إخوان الصفا أنه لا مجال لرجاء الجنة بعد خراب السموات وطيها كطي السجل للكتب، وفيه إلحاد في أسمائه -تعالى- وتعطيلها عن معانيها وجحد حقائقها؛ فقدرة الله ﷻ طليقة لا يحدها شيء، إذا قضى أمرًا فإنما يقول له: كن فيكون. كما أن أفعاله -تعالى- على مقتضى الحكمة من جميع الوجوه؛ إذ لا بد من مجازاة المسيء بالعقاب والعذاب، ومجازاة المحسن بالفضل والجنة، كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى} [النجم: 31]. ويوم الدين هو ميقات الفصل بين العباد {إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ} [الدخان: 40].

ولأجل ذلك؛ فإن اعتقادهم هذا من أعظم الإلحاد في أسماء الله الحسنى وصفاته العلا؛ عقلاً وشرعًا ولغة وفطرة: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}

[الأعراف: 180]. ومَرَدُّ ذلك أن إخوان الصفا استنبطوا اعتقاد الفلاسفة الماديين الذين سلبوا الله -تعالى- صفات كماله، وجحدوها وعطلوها.

وقد أدى تأويلهم للبعث والقيامة إلى إنكار الحشر والنشور؛ إذ اعتقدوا أن خراب العالم وحشر الأجساد يوم القيامة شيء يأباه العقل، وإنما هي أحوال تطرأ على النفس بعد الموت أو حين تنتبه من غفلتها في الدنيا، في كلام متناقض مضطرب لا يوقن بحقائق الآخرة. يقولون: "إن البعث والقيامة أمور تقال لعامة الناس ولمن لا يعرف من الأمور شيئًا. أما الخاص ومن نظر في العلوم، فإن هذا لا يصلح لهم؛ وذلك لأن كثيرًا من العقلاء والحكماء (الفلاسفة) ينكرون خراب السموات، ويأبون ذلك إباءً شديدًا، والجيد لهم أن يعتقدوا أمر الآخرة، وأن لها عَودًا متأخرًا عن الكون في الدنيا، كما كان في الدنيا موجودًا متأخرًا عن الكون في الرحم، وكما كانت أيام الشيخوخة متأخرة عن أيام الشباب... وهي أحوال تطرأ على النفس بعد مفارقتها الجسد إذا هي انتبهت من نوم غفلتها في الدنيا، واستيقظت من رقدة جهالتها قبل الممات"[14].

وهذه عقيدة مستوحاة من نظرة الفلاسفة الماديين إلى الكون والحياة؛ إذ يؤمنون بقِدَم العالم وخلوده، وأنه لا يلحقه الزوال والخراب، وأنه لا بعث ولا حساب على الإنسان بعد مماته؛ ولهذا ينكر إخوان الصفا اليوم الآخر، كما جاء في الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة ويؤمن به المسلمون.

كما أنكروا في رسائلهم -أيضًا- وجود إبليس والشياطين؛ فالاعتقاد بوجودهم -على حد زعمهم- من الآراء الفاسدة. يقولون: "ومن الآراء الفاسدة من يعتقد أن الله خلق خلقًا وربَّاه وأنماه وأنشأه وسلَّطه وقوَّاه على عباده متمكنًا في بلاده، ثم ناصبه العداوة والبغضاء، وهو إبليس وجنوده من الشياطين"[15].

وبالجملة؛ فإن المتأمل في رسائلهم يرى بجلاء ووضوح أنهم لا يؤمنون بالأمور الغيبية مطلقًا، رغم أنها شرط في صحة الإيمان بالله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ٣]، بل أوَّلُوها إلى أمور حسية، كما رأينا في تأويلاتهم للجنة والنار متأثرين بلوثة وترَّهات الفلاسفة الماديين الذين انسدَّت في قلوبهم مدارك البصيرة، والمعرضين عن آيات الله -تعالى- التي لا تحصى في الآفاق والأنفس.

من خلال ما تقدم نلاحظ بوضوح أن رسائل إخوان الصفا كانت مقدِّمة لتحويل الدعوة الباطنية إلى مؤامرة خطيرة لتدمير العقيدة والشريعة الإسلامية معًا، وتفكيك الدولة الإسلامية.

فإخوان الصفا جماعة سِرِّية من الباطنية المجوس والزنادقة الحاقدين على الإسلام واللغة العربية، كان هدفهم من كتابة هذه الرسائل وضع مخطط لتقويض المجتمع الإسلامي؛ إذ لما تعذَّر عليهم مَطلَبُهم وعزَّ عليهم

مرامهم بالنيل من الإسلام، لجئوا إلى حقن جسد الأمة الإسلامية بأنسجة فاسدة، وما ذلك إلا التلفيق بين دين الأمة وهويتها وخصوصيتها الحضارية، وبين ما يناقض دينها ويصادم هويتها وينتهك خصوصيتها الحضارية، من المناهج الفكرية الدخيلة الضارة.

وقد أسهم في تنفيذ هذا المخطط الذي وضع لبِنَاته، إخوان الصفا، العبيديون في بلاد المغرب ومصر، والحشاشون في بلاد فارس، والدروز والنصيرية في بلاد الشام.

كما حاول إخوان الصفا وضع دين عالمي جديد يحل محل دين الإسلام بعقيدته وشريعته، التي يزعمون أنها أصبحت عتيقة لا تؤدي رسالتها.

وقد أخفقت محاولتهم إخفاقًا تامًّا؛ فلم تنتج نظامًا علميًّا، ولم تنشئ مجتمعًا جديدًا يقوم على أساسها، وأصبحت في مدة قريبة من الآثار التاريخية التي لا تأثير لها في حياة الناس، وإن تلقَّفت الفِرق الباطنية الأخرى أفكارها، واستعانت بها في تقويض دعائم المجتمع الإسلامي في فترات من تاريخه.

وفي العصر الحديث كان من أبرز أعمال الغزو الثقافي والتغريب ممثلاً في الاستشراق والتنصير، هو إعادة طبع وإحياء رسائل إخوان الصفا من جديد؛ بهدف التشويش على خط الإسلام الأصيل الذي يمثله القرآن والسُّنة، فقامت المطبعة الكاثوليكية في بيروت بإعادة طبع هذه الرسائل.

ثم جاء دعاة التغريب وتلاميذ المستشرقين في العالم الإسلامي فأعلَوْا من قيمة هذه الرسائل، وقالوا: هي أعظم ذخيرة أدبية وفلسفية، هكذا علَّمهم المستشرقون. وعلى رأس هؤلاء طه حسين الذي ادعى أن إخوان الصفا قوم مجدِّدون مصلِحون، قدَّموا للمجتمع الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية؛ لإنشاء ثقافة جديدة، هي الثقافة التي يجب على الرجل المستنير أن يظفر بها! وهذا خداع من طه حسين لقومه؛ فإن رسائل إخوان الصفا ما وُضِعَت إلا لهدم الإسلام، وما جُدد طَبْعها ونَشْرها إلا لهذا الغرض.

ومن المشروعات التلفيقية التي ظهرت في عصرنا متأثرة بفكر إخوان الصفا مشروع (اليسار الإسلامي) الذي حاول التوفيق بين الإسلام والماركسية؛ إذ أراد هذا المولود المشوَّه المعاق أن يتبنى قضايا الثورة والاشتراكية والعدل الاجتماعي وغيرها من القضايا.

و(إخوان الصفا الجدد) دعاة هذا المشروع المشبوه لمَّا انفض الناس عن دعوتهم الاشتراكية التي فشلت في عُقْر دارها، ونفر الناس من مبادئهم اليسارية، لجئوا إلى حيلة التوفيق أسوة بأسلافهم الباطنيين والزنادقة.

وهذا أسلوب المنافقين في كل زمان، كما قال الله –تعالى– عنهم في التنزيل: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا * فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا} [النساء: 61، 62].

وقد حمل راية هذا المشروع المشوَّه لفيف من الزنادقة الباطنيين والعلمانيين، أمثال: فتحي عثمان، ومحمود إسماعيل، وسيف الإسلام محمد، ومحمد عابد الجابري... وغيرهم؛ غير أن الذي تولى كِبْرَه في النهوض بهذا هو (حسن حنفي) صاحب مجلة "اليسار الإسلامي".

وخلاصة القول:

على الرغم من طَبْع ونَشْر رسائل إخوان الصفا كجزء من مخطط التغريب والغزو الثقافي الذي دشَّنه المستشرقون وتلامذتهم المنتسبون للإسلام، وعلى الرغم من رفع أهل التخريب العقدي من إخوان الصفا الجدد عقيرتهم للجمع بين التيارات المتناقضة تحت عباءة اليسار الإسلامي؛ لنسف الإسلام وتفكيكه من الداخل، فإنَّ مخططات هؤلاء جميعًا للنيل من الإسلام الدين الحق باءت بالفشل ولله الحمد، كما قال الشاعر العربي:

كناطحٍ صخرةً يومًا ليوهنها *** فلم يُضِرْها وأوهى قرنه الوعِلُ[16]

على أنه قد ظهر قديمًا وحديثًا من علماء المسلمين من تصدَّى لكشف زيف رسائل إخوان الصفا؛ فما هي إلا سموم عرفها أهل الأصالة الإسلامية، وضلال وزيغ أبانوا عن فساده.. {فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ} [الرعد: 17].

وحسبك أن تكون هذه التوفيقية المتلونة في رسائل إخوان الصفا منهج الكافرين حقًّا؛ إذ لم تُنتِج إلا التناقض والارتباك، والحيرة والاضطراب، وهذه –لعمرُ الله– ثمرات النفاق الاعتقادي، والكفر بالله والإشراك به.

لقد فضح الله ﷻ دعاة هذه المناهج التلفيقية المشبوهة، وهتك سترهم بقوله جلَّ ذِكْره: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً * أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا} [النساء: 150، ١٥١].

د. محمد أمحزون

ابن حزم

ولد أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم في قرطبة آخرَ يوم من رمضان سنة ٣٨٤ (٧ – ١١ – ٩٩٤ م)، في بيت جاه وثروة وترف وسلطان. غير أنه لَقِيَ عَنَتاً كبيراً من جرّاء الفتنة في الاندلس، ولأن أباه كان وزيراً للمنصور ابن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي كان قد حجَر على الخليفة هشام المؤيَّد واستبد بالحكم دونه. فلما توفي المنصور (٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثم استطاع هشامٌ المؤيد أن يحكم بنفسه تتبع رجال دولة المنصور فلَحِقَ آلَ حزم من ذلك نصيبٌ وافر تشتّتوا به في البلاد. ثم زال الحكم المرواني عن الاندلس وبويع عليّ بن حمود بالخلافة وتغلب على قرطبة فانتهبَ آل حزم بأنهم من أنصار المروانيين. ولقد أضاع آلُ حزم في أثناء ذلك كثيراً من أموالهم وقصورهم وكتبهم.

وبعد خراب قرطبة في فتنة البربر انتقل ابن حزم الى شاطبة، وفيها ابتدأ تأليفَ كتابه طوق الحمامة. وكان في سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧ م) يعيش فيها. وفي سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) كان موجوداً في جزيرة ميورقة لاجئاً فيها. واتفق أن رَجَع الفقيه أبو الوليد الباجي من المشرق فناظره مناظرة أضرّت به. ولما كَثُرت عليه دسائسُ الفقهاء بسبب مذهبه الظاهريّ اعتكف في تُربة له منْتَ لِيَشْم حيث توفي سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م).

مقامه وتآليفه

كان ابن حزم قديراً في التفسير حافظاً للحديث، وكان فقيهاً متكلماً وعالماً لغوياً ومؤرخاً بارعاً وأديباً بليغاً ومفكراً رصيناً، ولكن الشهرة بالأدب غلبت عليه.

وكتب ابن حزم كثيرة متنوعة، غير أن كثيراً منها قد ضاع في النكبات، في الفتن في قرطبة وفي غضبة العامة عليه، تلك الغضبة التي أدت مراراً الى إتلاف كتبه بالحرق والتمزيق. فمن كتبه:

– التقريب لحدود المنطق.

– طوق الحمامة في الألفة والأُلاّف (يتناول هذا الكتاب أحوال العشاق وما يعتريهم من الحب والإذعان والسلوّ والطاعة والهجر وما تقتضيه حياتهم من السفير والمراسلة، وما ينغّص حياتهم كالواشي والرقيب وما يبهجهم كالوصل).

– رسائل في فضل أهل الاندلس.

– نقط العروس في تواريخ الخلفاء.

– الفِصَل في المِلَل والاهواء والنِحَل، عرض فيه للأديان القديمة ومذاهبِ قدماءِ الفلاسفة وآراء اليهود والنصارى ومذاهبِ أهل الاسلام وهاجم خصومَه. وفلسفة ابن حزم كلها منطوية في هذا الكتاب.

– الإحكام في أصول الأحكام.

– الاتصال الى فهم الخصال.

– المُحَلّى بالآثار في شرح المجلّى بالاختصار (في الفقه الظاهري):

– إبطالُ القياسِ والرأيِ والاستحسان والتقليد والتعليل.

– جمهرة الانساب (أنساب العرب).

– النُبَذ الكافية في أصول أحكام الدين.

– التحقيق في نقض كتاب العلم الالهيّ لمحمد بن زكريا الرازي.

– كتاب الاخلاق والسِيَر في مداواة النفوس.

مذهبه

ابن حزم من أتباع المذهب الظاهري وإمامُ هذا المذهب في أيامه. وهو يقبل كل ما نص عليه القرآن أو ورد في الاحاديث الموثوقة على ظاهر معناه، إلاّ أن يكون هنالك ضرورةٌ من عقلٍ أو حِسّ تدعو الى صرف المعنى عن

ظاهره والى الأخذ بالتأويل . يقول ابن حزم في الملل والنحل : « بل الآيات حق على ظاهرها لا يَحِلُّ صرفُها عنه (٣ : ١٥٢) ؛ وانما نتّبع ما جاءت به النصوص (٣ : ١٦٢) . والنصّ لا يَحِلُّ خِلافُهُ (٤ : ٨٥ س) ، لأن الله تعالى ينصّ أحياناً نصّاً لا يحتمل تأويلاً (٣ : ١٤٤) . وكذلك الاحاديث الموثوقة (٥ : ١١٣) .

وصَرْفُ الآياتِ والأحاديثِ عن ظاهرها لا يجوزُ إلّا ببرهان (٣ : ٢٠٧ ، ٥ : ٧٧) ، أو بنصّ من قرآن أو حديث أو باجماع متيقّن أو بضرورة من حسّ. وعندئذ تجب مخالفة الظاهر والعمل بالتأويل على مقتضى البلاغة العربية . وهو يقول بالاستدلال من القرآن والحديث ويرفض القياسَ والتقليد .

فلسفته

يبدو أن ابن حزم لم يتأ ان ينشيء فلسفةً عقلية (لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري) ، فلما عرّف الفلسفة عرّف الجانب العملي منها ، أو السياسة المدنية على الاصحّ ، فقد قال (الملل والنحل ١ : ٩٤) : « الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرضُ المقصودُ نحوه بتعلّمها ليس هو شيئاً غيرَ إصلاح النفس بأن تَستعملَ في دنياها الفضائل وحسنَ السيرة المؤدّية الى سلامتها في المَعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية . وهذا نفسُه لا غيره هو الغَرَضُ في الشريعة » .

غير أن ابن حزم قد جاء من غيرِ أن يشعر بآراءٍ فلسفيةٍ صحيحة ، وأوجد نِظاماً فلسفياً في نظريةِ المعرفة على الأخصّ ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفةُ العصور الحديثة .

نظرية المعرفة :

العلم والمعرفة ، عند ابن حزم ، اسمان واقعانِ على معنىً واحدٍ ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقّنه به وارتفاعُ الشكوك عنه . وسُبُل المعرفة عند ابن حزم أربعة :

أ — النصوص من القرآن والأحاديث الموثوقة .

ب — ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتّفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات .

جـ — الاكتساب (بالاختبار) ونقل التواتر .

د — **الحس وبديهة العقل** .

جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم (بالحواسّ السليمة) وبالبديهة شيئاً واحداً ، ذلك أن المعرفة بالبديهة (أو بأول العقل) تقوم في حقيقتها على الحسّ السليم . وهكذا تكون المعرفة عند ابن حزم إما بشهادة الحواسّ (بالحس الصحيح مباشرة) ، واما ببرهان راجع **من قرب أو بُعْد** الى شهادة الحواس :

ان النفس تدرك المحسوساتِ (المادية) بالحواسِّ الخمس ، كعلمها (أي : كعلم النفس) أن الرائحة الطيّبة مقبولة من طبعها ، وأن الرائحة الرديئة مُنافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمرَ مخالفٌ للأخضر والأصفر والابيض والاسود ، وكعلمها الفرق بين الخشِن والأملس والحارّ والبارد والحلوّ والحامِض والصوت الحادّ والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع (الملل والنحل ١ : ٥ ، راجع ٣ : ١٠٧ — ١٠٨) .

والحواسّ الخمس تدرك المحسوساتِ بالمقابلة والتفاضل ، أو أن يعظُمَ الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواسّ . فالانسان لا يدرك تبدّل الظِل على الأرض الا بعد أن ينتقل ذلك الظِلُّ مسافةً يستطيع العقل أن يقدّرها . وكذلك الشِبع والرِيّ وكثير من أغراض العالم (الملل والنحل ٥ : ١٠٨) .

ثم هنالك الحاسة السادسة وبها يكون علم النفس بالبديهيّات ، أي الأمور التي يدركها الانسان من غير أن يعرف دليلاً عليها ، من ذلك مثلاً — كما يقول ابن حزم (الملل والنحل ١ : ٥ — ٧) — علم النفس بأن الجزء أقلّ من الكلّ ، فإنّ الصبي في أول تمييزه اذا أعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثة سُرّ . وهذا علم منه بأن الكلّ أكبر من الجزء (وأن الثلاثة أكثر من الاثنين) ، وان كان لا ينتبه الى تحديد ما يَعْرِف . ومنها علمه بأنه لا يكون فعل الا

لفاعل ؛ فاذا رأى شيئاً قال : من عَمِلَ هذا ؟ ولا يقنع البتّة بأنه انعمل بلا عامل ...

على أن هذه المعرفة التي نسمّيها بديهية ليست في حقيقتها بديهية . انها بدأت في الحواس منذ زمن قديم ، في طفولتنا ، ثم نسينا نحن كيف اكتسبنا ذلك العلم ، ولكن بقِينا الى اليوم نتذكّر المعلوم[1].

والانسان يولد لا يعرف شيئاً ، كما يقول ابن حزم ، ويجعل مصداق ذلك قول الله تعالى (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : « واللهُ أخرجكم من بطون أمّهاتِكم لا تعلَمون شيئاً » .

فمن كلّ ما تقدم يبدو لنا أن مردّ المعرفة انما هو الى الحواسّ . حتى العقل فانه لا يستطيع أن يميّز الأمور تمييزاً صحيحاً الا اذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة . وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرّخو الفلسفة الاوروبية أن حلّها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الالماني كنط Kant (ت ١٨٠٤ م) . لقد كان همّ هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الاحكام المبنيّة على الاختبار الحسّيّ ممكنة بالبديهة ؟ » ولقد حلّ ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل a Priori راجعةً الى الحواسّ في زمن متقدّم ، ثم سمّى ذلك a priori a posteriori . على أن ابن حزم جاء قبل كنط بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلّها حلاً ينقصه بسط القول وشكل المنطق اللذين امتاز بهما كنط ، ولكن لا تنقصه العبقرية والبصيرة .

(١) حينما يسأل أحدنا عن مجموع ٢ + ٢ ويجيب ٤ بسرعة (جاداً أو هازئاً بالسائل) ، يظن أنه عرف ذلك بديهة أو بداهة . والواقع أنه تعلم ذلك في طفولته بالعد على أصابعه ، وبعد جهد ايضاً ؛ ثم نسي أنه تعلمه وكيف تعلمه . ان عقلنا اليوم يقوم بعملية جمع ٢ + ٢ كما فعل ونحن اطفال ، ولكنه يقوم بها بسرعة فائقة وبغير جهد ظاهر حتى انه ليخيل الينا أننا نعرف اليوم أن ٢+٢ = ٤ بالبداهة .

الله تعالى

يقول ابن حزم (١ : ١٨) : « وليس هو (أي الله تعالى) جِرماً ولا جوهراً ولا عَرَضاً ، ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ، ولا ساكناً ولا متحرّكاً ، وانما هو تعالى حق في ذاته موجود مطلق بمعنى أنه معلوم ، ولا الهَ غيره ، واحد لا واحد في العالم سواه ، مخترع للموجودات كلّها دونه[1] ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه » .

وابن حزم يوافق الاشعرية في أن لله صفات قديمة إلاّ أنه سميع بصير بذاته لا بسمع وبصر . أما قول الله تعالى في سورة الرّحمن (٥٥ : ٢٧) : « ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام » ، فالمقصود بوجه الله هنا « الله » . وكذلك الأمر في اليد والعين والجنب والقدم والتنزّل والعزّة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصابع ، مما ورد في القرآن أو في الحديث (الملل والنحل ٢ : ١٦٦) . والمؤمنون يَرَوْنَ الله يوم القيامة بغير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا ، بل بقوّة يَهَبُها الله لنا يوم القيامة في عيوننا . والقرآن كلام الله على الحقيقة بلا مجاز .

العالم محدث متناه

والله خالق العالم ومخترعه . والعالم متناه ؛ وكذلك المكان والزمان متناهيان . ان جميع الاشياء التي تخرج الى الفعل (جميع الاجسام الموجودة فعلاً في عالمنا) متناهية ، وهذا واضح . وبما أن مجموع المتناهيات — مهما كانت كثيرةً — متناهٍ ، فالعالم (الذي هو مجموع الموجودات) متناه . ومثله الزمان فإنه مؤلف من فَتَراتٍ متناهية ، فهو من أجل ذلك متناه .

والأرض عند ابن حزم كرة وهي في جوف كرة وهمية . والسماء من كل جانب فوق الأرض ، وليس تحت الأرض سماء ؛ ذلك لأن الجهات مَدْرَكٌ نسبي ، والتحت المطلق في العالم هو مركز الأرض ، وكل نقطة تقابل مركز الأرض من أي جهة كانت فهي فوق (٢ : ٩٧) .

(١) ..... دونه : لم يوجد نفسه ! .

النفس والروح

النفس والروح عند ابن حزم اسمان لمسمًّى واحدٍ ؛ والنفس جسم ذو طول وعرض وعمق (الملل والنحل ٥ : ٧٤) .

الأخلاق

ان كتاب ابن حزم « الاخلاق والسير في مداواة النفوس » أقلّه معالجة منطقية وأكثره فصول (أقوال مفردة) .

يرى ابن حزم أن الناس جميعَهم على اختلاف أسنانهم وطبقاتهم وعلى تباين أحوالهم وثقافاتهم يطلُبون طردَ الهمّ من أنفسهم بوسائل متعدّدة أكثرها مظنون لا حقيقةَ له كجمع المال (طلباً لطرد الفقر) وكطلب الطعام والشراب واللعب واللبس (لطرد الهموم التي يسبّبها فقدان هذه) . غير أن كثيرين من الناس يخلقون لأنفسهم هموماً مستأنفة لـضيق صدورهم وتمنّي الشرّ للآخرين .

والاخلاق عند ابن حزم من حيّز الدين والمجتمع ، اذ الغاية من الأخلاق عنده رِضا الله والفوز في الآخرة .

والعلم وسيلة يقينية تَشغَل الانسانَ عن كثير من همومه . وأجلّ العلوم ما قرّب الانسان من رضا الله .

وأصول الفضائل أربعة : العدل والفهم والنجدة والجود ، ومنها تتركّب جميع الفضائل العملية . فالأمانة والعِفّة نوعان من أنواع العدل والجود ؛ والنزاهة والصبر يتركّب كل واحد منهما من النجدة والجود ؛ والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ؛ والقناعة مركّبة من الجود والعدل . والصدق يتركّب من العدل والنجدة ؛ والقناعة تتركّب من الجود والعدل ؛ والمداراة تتركّب من الحلم والصبر .

وكذلك أصول الرذائل أربعة هي أضدادٌ لأصول الفضائل : الجور ضد العدل ، والجهل ضد الفهم ، والجبن ضد النجدة ، والشحّ ضد الجود ، فالحِرص متولّد من الطمع ، والطمع من الحسد ، والحسد من الرغبة ، والرغبة من الجور والشح والجهل معاً . ويتولّد من الحرص أيضاً رذائلُ كثيرةٌ منها الذُل والسّرقة والغضب والقتل والعِشق والهم بالفقر . وهنالك فرق بين الحِرص والطمع . ان الحرص هو اظهار ما استكنّ في النفس من الطمع .

ثم قال ابن حزم (ص ٦٤ – ٦٥) : « ولا شيء أقبح من الكَذِب . – وما ظنّك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه ، فكُلُّ كفرٍ كَذِبٌ . **فالكذب جنس ، والكفر نوع تحته** . والكذب متولّد من الجور والجُبن والجهل . لأن الجبن يولّد مهانة النفس . والكذّاب مَهين النفس بعيد عن عزّتها المحمودة . »

للتوسّع والمطالعة

– المحلّي ، مصر (مطبعة النهضة) ١٣٤٧ هـ .
– الإحكام في أصول الاحكام ، مصر (مطبعة السعادة) ١٩٤٥ م .
– الفِصَل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة (المطبعة الادبيـة) ١٣١٧ هـ .
– مجموع الرسائل في أصول التفسير وأصول الفقه ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٣١ هـ .
– النُبَذ في اصول المذهب الظاهري ، القاهرة ١٣٦٠ هـ = ١٩٤٠ م .
– رسائل ابن حزم الاندلسي (حقّقها احسان عبّاس) ، القاهـره (مكتبة الخانجي) ١٩٥٥ م .
– ملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل (نشره سعيد الافغاني) ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٠ م .
– مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ؛ القاهرة (القدسي) ١٣٥٧ هـ .
– رسالة في المفاضلة بين الصحابة (سعيد الافغاني) ، دمشق (المطبعة الهاشمية) ١٩٤٠ م .

ابنُ رُشْد

ولد ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد في قُرطُبة ، سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، في بيت جاه وعلم ، فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيين. وفي قرطبة نشأ ابن رشد ودرس الفقه والطب .

زار ابن رشد مدينة مُرّاكُشَ عاصمة الموحدين مرّات كان أولها ، فيما يبدو ، سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) ، في أيام عبد المؤمن بن عليّ . ويبدو أنّ ابن رشد كان منذ ذلك الحين على صلات طيبة بآل زُهْر . ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداواتهم وكسبَه صداقتَهم . وتوثقت صلات ابن رشد بابني مروانَ بن زهر فاتفقا على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن رشد كُلّياتِه ، أو الجانبَ النظريَّ منه ، ثم يضعُ ابن زهر جزئياتِه أو الجانبَ العملي منه . ووفّى ابن رشد بما كان ثم يضعُ ابن زهر جزئياتِه أو الجانبَ العملي منه . ووفّى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتفقا عليه ووضع كالكلّيّات (٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) . ولكنّ ابن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفّره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رشد كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير (طبقات ٢ : ٦٧) .

واذا كانت جملة ابن طفيل[1] : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعدُ في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره » ، تشير الى ابن رشد ، فانها تدل على أن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة . غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجَباً به وبعلمه : نرى ابن طفيل يُعَرّفُ أبا يعقوبَ

(١) حي بن يقظان ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٥٩ هـ = ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

يوسفَ بنَ عبدِ المؤمن سلطانَ الموحدين ، وفي مدينة مراكش في الاغلب ، فضلَ ابنِ رشدٍ ويوصي بأن يتولّى ابن رشد تفسير كتب أرسطو للسلطان الموحدي .

وينال ابن رشد حظوة عند الموحدين فيُعيّن بعد بضعة أشهر قاضياً في إشبيلية (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) ؛ وبعد عامين يصبح قاضيَ قرطبة .

ويشعر ابن طفيل بوطأة السن ويَعجِز عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالتطبيب في بلاطهم فيقترح أن يخلُفَه ابنُ رشد في منصب طبيب البلاط (٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوبَ يوسفُ (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ويخلفه ابنه أبو يوسف يعقوبُ المعروف بالمنصور ؛ وتظل لابن رشد مكانته المرموقة في بلاط الموحدين . غير أن رأي جمهور العامة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رموْه بالالحاد وألقَوْا على رأسه الأقذار في شوارع قرطبة. ثم لما أراد المنصور في سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) أن يسير الى الجهاد في الاندلس أبى الفقهاء أن يعينوه وثبّطوا الناس عن المسير معَ سُلطانٍ يقرّب اليه الفلاسفة ويُعنى بهم . فاضطُرّ المنصور الى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأُحرقت علناً ، سوى ما كان منها في الطب والحساب والفقه ، ثم نُفِيَ ابن رشد نفسُه الى بلدة أليُسانة قرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وأكثرَ الشعراءُ في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمّه .

ثم أُطلقت حرية ابن رشد فعاد الى قرطبة يعيش فيها على شيء من العُزلة لعداء جمهور العامة له ، حتى أن جماعة من سُفَلة العامة أخرجوه من أحدِ مساجدِ قرطبة ولم يقبلوا أن يؤدّيَ صلاتَه لاعتقادهم بمروقه من الاسلام .

ثم ان المنصور الموحّدي رضي عن ابن رشد وأعاده مكرماً الى مراكش . ولم يُمتّع ابن رشد بهذه الحظوة الجديدة طويلاً فقد توفي وشيكاً في ٩ صفر ٥٩٥ هـ (١١ – ١٢ – ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى : انه أشهر فلاسفة الاسلام

وأكبرهم بلا ريب ؛ ثم انه أعظم الفلاسفة أثراً في التفكير الاوروبي . ان أرسطو نفسه لم يَشْغَلِ العقلَ الاوروبيّ كما شَغَلَه ابن رشد . واذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظمَ في التفكير الاوروبي أثراً من أرسطو ، فانه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو في العقل الاوروبي كان في معظمه نتاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعواملَ كثيرة منها أن ابن رشد عرَف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرَفوا . فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، الى كثير من آراء أرسطو الصحيحة . ومما يدعو الى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل الى فهم كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوّهة . ويُعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو .

على أن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته فبقي على تفلسفه آثارٌ كثيرة من علم الكلام تتبدّى في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شك في أن منصبه في القضاء وتعمّقه في الفقه وبيئتَه الدينية المحافظة واتجاهَ التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وان لم يتكسّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . على أن مقامه وشهرته ثمرة عبقريّته في الفلسفة الماورائية (الالٰهية) . وخصائصه الأساسية أربعٌ :

أ ــ إن حلمه في موقفه من الفلاسفة ساعد على خلق عبقريته .

اعتقد ابن رشد أن صحة الرأي تقوم على البراهين التي تنصر ذلك الرأي بقطع النظر عما اذا كان صاحب ذلك الرأي موافقاً لنا في المِلّة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدوّاً . وبما أن الانسان الواحد لا يستطيع أن يأتي الى جميع القضايا فيقيم البراهين عليها بنفسه قضيةً قضية ، أصبح من الواجب أن يستفيد كل مفكر من جهود المفكرين الذين سبقوه اذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ = ٣٢) :

« فبَيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا من ذلك ؛ سواءٌ أكان مشاركاً لنا أو غيرَ مشاركٍ في المِلّة ، فان الآلة (الوسيلة ، السبيل ، العلة) التي تَصِحّ بها التزكيةُ ليس يُعتبرُ في صحة التزكية بها أنها لمشارك لنا في المِلة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروطُ الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل مِلّة الاسلام . واذا كان الأمر هكذا ، وكان كلّ ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فَحَص عنه القدماءُ أتمّ فحص ، فقد ينبغي أن نَضْرِبَ بأيدينا الى كتبهم فننظرَ في ما قالوه من ذلك : فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه » .

ثم شرح ابن رشد الجملة الاخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) :

« واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا اذا ألفَيْنا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائطُ البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ! » .

ان هذا الموقف المنصف العاقل الرَحْب يُتيحُ لصاحبه أن ينظرَ في أمور العلم بعين العقل فيُقِلّ الخطأُ في آرائه وتَصِحّ أحكامُه في الأمور التي ينظرُ فيها ثمّ يوافقُ الحق في ما يحكم فيه .

ب ــ اعتماده العقلَ جعل آراءه وأحكامه واضحة :

العقل بالمعنى الذي نقصده هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « ادراك صور الموجودات من حيث هي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك « كان العقل بما هو عقل يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم » . وبما أن العقل

يدرك الموجودات في نظامها ويُدرك صلةَ بعضها ببعض (بخلاف الحسّ الذي يدرك ظاهر الموجودات كما تتراءى له) ، فانه يدرك أيضاً أسبابها . وادراك الموجودات معَ صلتها بأسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراكٌ لحقيقتها ، وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢، ٤٧٩) .

ثم ان العقل الانساني قاصر يَعْجِز عن ادراك الكلّيات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ؛ فنحن نعرف أن لله علماً أزليّاً يحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ ولو أمكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ – ٣٤٥) .

فللعقل الانساني اذن نطاقه الذي تَصْدُقُ أحكامُه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي يُنظر عند وضعها الى منفعتها لجماعة من الجماعات في زمن من الازمان وفي حال من الأحوال) ، ولكنها لا تَلْزَم عن العقل (أي ليست الوضعَ الوحيد الذي لا بدّ من وجوده) . فوقوعُ الطلاق – وهو المثل الذي ضربه الغزّالي ثم ردّ عليه ابن رشد – ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الاسلامية يجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعُه فيها عند أصحاب مذهب اسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) . ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فان « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فان أدركته (كما أدركه الشرع) استوى الادراكان ، وكان ذلك أتمّ في المعرفة ؛ وان لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلمت بقصور العقل الانساني عنه و (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط » (تهافت التهافت ٥٠٣) .

ج – الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظري والجانب العملي من الحياة :

يتّصل بالكلام على العقل عند ابن رشد القولُ بالتأويل ، أو التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سماه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين « نظرية الحقيقتين » .

اذا أقررنا بأن للعقل نطاقَه الذي تصدق فيه أحكامه ، كما أن للدين نطاقَه أيضاً ، وجب أن يكون هنالك في حياة البشر العملية أمور تَصِحّ في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضَرورةً . فاذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتمّ ، كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن اذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة الى أمر ، فما يجب أن يكون الموقف ؟

– بما أن الفلسفة لطبقة واحدة من البشر ، ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) ، فان النص الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له إلّا معنىً واحدٌ .

– ولكن بما أن الشرع لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفّر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدرأ عنها المضارّ ، مهما تقلّبت الأحوال ، وجب أن يفهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعانٍ متعدّدة . من أجل ذلك أقرّ ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصاً يشير الى المعنى العام ثم فحوًى يدلّ على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر : ليس الدين فلسفة ، وليست الفلسفة ديناً . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمورٌ تتفق وأمور تفترق . فكيف يجب أن نَسْلُكَ حيال الأمور التي تفترق : تختلف أو تتناقض ؟ – يجب حينئذ أن نلجأ الى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) « اخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) الى المجاز (المقصود) من غير أن يُخِلّ (المتأوّل) في ذلك بعادة العرب في التجوّز – من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مُقارنِه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي » . ففي آية الاستواء من سورة الاعراف (٧ : ٥٣) : « إن ربّكُمُ الذي خلق السمواتِ والارضَ في ستة أيامٍ **ثم استوى على العرش** » الاستواءُ

حقيقةً هي الجلوس المألوف (كما نشاهد مَلِكاً يَجلِس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كُرسيّ ؛ أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان ، وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : ثم استوى بِشْرٌ على العراق .

ويدعو ابن رشد الى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : « ونحن نقطع قطعاً (في) أن كلّ ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهرِ (من الشرع) يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ... وما أعظمَ ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المَقْصِد في (التأويل) من الجمع بين المعقول والمنقول ؛ بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالفٍ بظاهره لما أدّى اليه البرهان إلاّ — إذا اعْتُبِر الشرعُ وتُصُفِّحَتْ سائر أجزائه — وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد له » .

ويبرز هنا سؤالان : ما الآياتُ التي يجب تأويلها ؟ ومن هم الذين يجب أن يَتَوَلَّوُا التأويلَ ؟

قال ابن رشد في جواب السؤال الاول (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحْمَل ألفاظ الشرع كلُّها على ظاهرها ، ولا أن تُخْرَجَ كلّها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فان كان تأويله في المبادىء (في العقائد الايمانية) فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحَمْلُهم اياه على ظاهره كفر (كآية الاستواء مثلاً) » .

أما الذين يجوز لهم أن يتأوّلوا الشرعَ فهم ذوو الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عَرَفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فرض العلماء ؟ أما العامة فيجب أن يحملوا كل شيء في الاصل على ظاهره ، ولكن يجب على العلماء اذا تأوّلوا شيئاً من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضة بمقاديرَ تتفاوت كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يبوحوا لها بتلك المقادير من التأويل .

وهكذا يستطيع المسلم اذا كان من الخاصة أن **يجمع بين المعقول والمنقول** : **بين الحكمة والشريعة** (بين الفلسفة والدين) . ان الانسان محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . غير أن العاميّ يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصود من وجوده السلوكُ العملي الصالح ، وهذا شيء قد ضَمِنه له الدين) . أما المفكّر من الخاصة فانه يحتاج أيضاً إلى القدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من الدين ، ثم إنه يحتاج الى قدرٍ آخرَ من الفلسفة يَعْرِفُ به حقائق الاشياء مما سكت عنه الشرع أو أجاز التوسّع فيه .

فالجمع بين الحكمة والشريعة اذن أمر متعلق بالفيلسوف الذي يأخذ من الدين ما يحتاج اليه ومن الفلسفة ما يحتاج اليه ايضاً .

ج — ان شروح ابن رشد على كتب أرسطو أدّت الى عداوة المسلمين المعاصرين له واتّهامه بالزندقة والمروق من الدين ، بينما هي قد أطلقت العقل الاوروبي من عِقاله :

كان ابن رشد مُعْجَباً بأرسطو يرى أنه قد **وضع** علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ؛ ثم ظنّ فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي . وقد تنبّه كثيرون الى هذا الغلوّ من ابن رشد في شأن أرسطو . ولما جارى ابن رشد أرسطو في السكوت عن العصبية في بناء الدولة تناوله ابن خلدون بالتجريح فقال (المقدمة ٢٣٦) :

« وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحَسَبَ في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلّم الأول : والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزُلُهُمْ في المدينة . ولم يتعرّض لما ذكرناه[1] . ولعَمري ، ما ينفعه قِدَمُ نُزُلِهم بالمدينة ان لم تكن لهم عصابة ... »

ولقد تناول ابن رشد بالشرح والتلخيص والردّ كتباً لفلاسفة كثيرين منهم أفلاطون وأرسطو والاسكندر الافروديسي وجالينوس وبطليموس والفارابي

(١) في أن البيت والشرف بالإصالة والحقيقة لأهل العصبية ، ويكون لغيرهم بالمجاز (المقدمة ٢٣٤ - ٢٣٧) .

وابن سينا وابن باجّه والغزّالي والمَهدي بن تومرت . ولكنه عُرف في الغرب بلقب الشارح من شرحه لكتب أرسطو ، لقّبه بذلك دانتي في الكوميديا الآلهية حينما قال فيه : « ابن رشد ، ما أعظمَه شارحاً » !

وكان ميل ابن رشد الى أن يجعل لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة شروح : شرحاً أصغر أو تلخيصاً للمبتدئين ، ثم شرحاً أوسط ، ثم شرحاً أكبر مبسوطاً (مفصّلاً) لذوي التبحّر في الموضوع . ولا حاجة الى القول إن ابن رشد لم يستطع شرح جميع كتب أرسطو ، ولا أن يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلاً . ثم ان بعض هذه الشروح قد ضاع مع ما ضاع من كتبه الاخرى .

ولابن رشد في شروحه الثلاثة على كتب أرسطو ثلاثة مناهج :

ففي الشرح الأكبر يورد ابن رشد الفِقْرة من أرسطو ثم يورد بعدها شرحه هو ؛ أما في الشرح الاوسط فانه يورد مطلع الفقرة فقط ثم يبدأ في الشرح ؛ من أجل ذلك لا نستطيع أن نميز في الشروح الوسطى بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وأما في الشرح الاصغر ، فان ابن رشد يتناول كتاب أرسطو ثم يعرض ما فيه عرضاً حراً فيه حذف واضافة ، وفيه أحياناً موازنة بين ما يقوله أرسطو في الكتاب المشروح وبين ما يقوله في كتبه الاخرى . وهذا ما يجعل من الشرح في الحقيقة كتاباً مستقلاً . ويحسن أن نذكر أن ابن رشد لم يكتف فقط بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة الى ابراز آرائه هو باسم أرسطو هرباً من أن يقولها في كتاب يحمل اسمَه هو .

وقد شرح ابن رشد من كتب أرسطو كالطبيعيات (أوسط) — السماء والعالم — علم الخطابة (أصغر) — صناعة الشعر (أصغر) — ما بعد الطبيعة (أوسط) — كالاخلاق الى نيقوماخس (أوسط) — كالطبيعيات (أكبر) .

وكان لشروح ابن رشد ثلاثةُ آثار ظاهرة :

أ) أثر في تآليفه ، فقد تسرّب الى تآليفه آراء ارسطوطاليسية وآراءٌ ظنها أرسطوطاليسية فدافع عنها فأصبحت كأنها آراء له . ولا ريب في أن فهمه الدقيق لآراء أرسطو — من معاناة هذه الشروح — قد زاد في حبه لأرسطو .

ب) أثر في موقفه من فلاسفة المشرق : الفارابي وابن سينا والغزّالي . إنّ ابن رشد يتهم هؤلاء الفلاسفة بأنهم كانوا يتقوّلون على أرسطو (ينسبون اليه ما ليس له من الآراء) . ولقد تحامل من أجل ذلك على الغزّالي خاصة ، ففارق بذلك حلمه الذي اشتهر به في مناقشة الفلاسفة الذين كانوا قبل الاسلام .

ج — شغَلتْ فلسفةُ ابن رشد ، في تآليفه وفي شروحه على أرسطو ، فلاسفةَ أوروبة أربعَمِائةِ عامٍ : مائتي عام تبعوه في آرائه ونصروه ، ومائتي عام خالفوه وردّوا عليه . ولم يُتَحْ من قبلُ لفيلسوفٍ أن أُخِذَتْ فلسفته برُمتها أو أن لاقتْ مثل هذا الاهتمام .

تآليفــه

لابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :

— كالكليات في الطب (راجع فوق ، ٦٤٦) .

— بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه المالكي — جاء في مقدّمته):

إنّ غرضي في هذا الكتاب أن أُثبتَ فيه لنفسي، على جهة التذكرة، من مسائل الأحكام المُتّفَقِ عليها والمختَلَفِ فيها بأدلّتها والتنبيهِ على نُكَتِ الخِلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لِمَا عسى أن يَرِدَ على المُجتهدِ من المسائل المسكوتِ عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر هي المسائلُ المنطوقُ بها في الشرع أو تتعلّق بالمنطوق به تعلُّقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتّفاقُ عليها أو اشتهر الخِلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميّين من لَدُن الصَحابة رَضِيَ الله عنهم إلى أن فشا التقليد. وقبل ذلك فَلْنَذْكُرْ كم أصنافُ الطرقِ التي تُتَلَقّى منها الأحكامُ الشرعية، وكم أصنافُ الأحكامِ الشرعية، وكم أصنافُ الأسباب التي أوجبتِ الاختلافَ، بأوْجزِ ما يُمْكِنُنا في ذلك. فنقول: إنّ الطرقَ التي منها تَلَقّيتِ الأحكامُ عن النبيّ، عليه الصلاة والسلام، بالجنس ثلاثةٌ: إمّا لفظٌ، وإمّا فعل، وإمّا إقرار. وأما ما سَكَتَ عنه الشارعُ من الأحكام فـ(قد) قال الجُمهورُ (أي مُعظمُ الفقهاء، فيه): إنّ طريق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهلُ الظاهر: القياسُ في الشرع باطلٌ؛ و (أمّا) ما سَكَتَ عنه الشرعُ فلا حُكْم له، ودليلُ العقل يشهَدُ بثُبوته. وذلك أنّ الوقائع بينَ أشخاصِ الأناسيّ غيرُ متناهية، و (لكنّ) النُصوصَ والأفعالَ والإقرارات متناهية. ومُحالٌ أن

وأصنافُ الألفاظ التي تُتلَقى منها الأحكامُ من السمع أربعةٌ: ثلاثةٌ مُتَّفَقٌ عليها، وواحدٌ مُختَلَفٌ فيه. أمّا الثلاثةُ المتّفق عليها: لفظٌ عامٌّ يُحمَلُ على عُمومِه (تمّ) لفظ خاصٌّ يُحمل على خُصوصه (تمّ) لفظ عامّ يُرادُ به الخُصوصُ أو لفظٌ خاصٌّ يُرادُ به العموم. وفي هذا (الصنفِ الثالث) يدخُلُ التنبيهُ بالأعلى على الأدنى وبالأدنى على الأعلى وبالمساوي على المساوي. فمثال الأول (أي التنبيه بالأعلى على الأدنى) قولُه تعالى: « حُرِّمتْ عليكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ ولحمُ الخنزير » (٥ : ٣، سورة المائدة)، فإنّ المسلمين اتّفقوا على أن لفظَ الخِنزير مُتناولٌ لجميعِ أصنافِ الخنازير، ما لم يكُنْ مِمّا يُقال عليه الاسمُ بالاشتراك مثل خِنزيرِ الماء. ومِثالُ العامّ يُراد به الخاصّ قوله تعالى: « خُذْ من أموالِهم صَدَقَةً تُطَهِّرُهم وتُزكّيهم بها » (٩ : ١٠٣، سورة التوبة)، فإنّ المسلمين اتّفقوا على أن الزكاةَ ليستْ واجبةً في جميعِ أنواعِ الأموال. ومِثالُ الخاصِّ يُرادُ به العامُّ قولُه تعالى: « فلا تَقُلْ لهما (لأبَوَيْكَ): أُفٍّ » (١٧ : ٢٣، سورة الاسراء)، وهُوَ من باب التنبيهِ بالأدنى على الأعلى، فإنّه يُفهَمُ من هذا تحريمُ الضرب والشتمِ وما فوقَ ذلك.....

وأمّا الطريقُ الرابعُ فهو أن يُفهَمَ من إيجابِ الحُكمِ لشيءٍ ما نَفْيُ ذلك الحُكمِ عمّا عدا ذلك الشيءِ، أو مِن نَفْيِ الحُكمِ عن شيءٍ ما إيجابُه لِما عدا ذلك الشيءِ الذي نُفِيَ عنه. وهو الذي يُعرفُ بدليلِ الخِطاب، وهو أصلٌ مُختَلَفٌ فيه، مِثْلَ قولِه عليه الصلاة والسلام: « في سائمةِ الغَنَم (الغنم التي تَرعى ولا تُعلَفُ) الزكاة ». فإنّ قوماً فَهِموا منه أنْ لا زكاةَ في غيرِ السائمة.

وأمّا القياسُ الشَرْعي فَهُوَ إلحاقُ الحُكمِ الواجبِ لشيءٍ ما بالشَرْعِ بالشيءِ المسكوت عنه لشَبَهِه بالشيءِ الذي أوْجَبَ الشرعُ له ذلك الحُكْمَ أو لعِلّةٍ جامعةٍ بينَهما. ولذلك كان القياسُ الشرعيّ صِنفين: قياسَ شِبْهٍ وقياسَ عِلّةٍ.....

وأمّا الإجماعُ فإنّه مُستَنِدٌ إلى أحدِ هذه الطرقِ الأربعة، إلاّ أنّه إذا وَقَعَ في واحدٍ منها، ولم يَكُنْ قَطْعِيّاً، نَقَلَ الحُكْمَ من غَلَبَةِ الظنّ إلى القَطْع. وليس الإجماعُ أصلاً مُستقلاً بذاتِه من غيرِ استنادٍ إلى واحدٍ من هذه الطرق، لأنّه لو كانَ كذلك لكان (ذلك) يَقْتَضي إثباتَ شَرْعٍ زائدٍ بعدَ النبيِّ صلّى الله عليه وسلّم، إذ كان لا يَرْجِعُ إلى أصلٍ من الأصول المشروعة.....

ـ تهافت التهافت (ردّ على كتهافت الفلاسفة للغزّالي): تناول فيه ابن رشد المسائل العشرين التي ردّ فيها الغزّالي على الفلاسفة. ثم ان ابن رشد تولّى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزّالي في كلّ مسألة، حتى في ما لا يجوز الردّ عليه: قال الفلاسفة القدماء إن السماء (وما فيها من النجوم)

بمثابة الحيوان، فردّ عليهم الغزّالي في المسألة الرابعةَ عشْرةَ. ومع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب، فانه ردّ على الغزّاليّ ودافع عن الفلاسفة. ومما يؤسف له ان ابن رشد قال في هذا الفصل، في مَعْرِض الردّ على الغزّاليّ (ص ٤٧٥): « والمكابرة في ذلك قبحةٌ! »

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزّاليّ تعابيرَ مثل: هذا الرجل، قول في أعلى مراتب الجدل، قول سفسطائي، قول من الاقوال الركيكة أو الواهية، كما قال عنه: هذا قولُ مغالطيٍّ خبيث (ص ٦٦).

ومع أن ردود الغزّاليّ لم تكن برهانية، ولا كان أكثرُها منطقياً، فان ردود ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك، الا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يَخدِم ابنَ رشد أكثر مما خدم الغزالي. على أن مطلع كتهافت التهافت كان احسن إنصافاً للغزّالي، فقد قال ابن رشد: « ان الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الاقاويل المثبتة في كالتهافت في التصديق والاقناع وقصورَ أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان ». ثم عاد الى الانصاف في الجملة الاخيرة من الكتاب فقال: « وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفارَ من التكلم فيها. ولولا ضرورةُ طلب الحق معَ أهله ـ وهو، كما يقول جالينوس، رجل واحد من ألف ـ والتصدّي[1] الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله، ما تكلمت في ذلك ـ علم الله ـ بحرف... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزّالي في وضع كتهافت الفلاسفة والتعرض للبحث في الفلسفة. يقول ابن رشد (ص ١٠٨):

« فتعرّضُ أبي حامدٍ الى مثل هذه الاشياء هذا النحوَ من التعرّض لا يليق بمثله؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها، وهذا فعل الأشرار؛ وإمّا أنه لم يفهمْها على حقيقتها فتعرّض للقول في ما لم يُحِط به علماً، وذلك من فعل الجهّال. والرجل يُجَلّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة؛

(١) ولولا الخوف من ان يتصدى للتكلم في هذه الموضوعات ...

فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلّه اضْطُرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

ـ فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ـ مناهج الادلّة في عقائد الملّة .

يرجع تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٧٥ هـ (١١٧٩ ـ ١١٨٠ م) ؛ ويبدو أنهما سابقتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالاضافة الى كتهافت التهافت) ، ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابه « المنقذ » (في ما يتعلّق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفّر أو لا تكفر) .

فلسفته

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ، وفي صلة الحكمة بالشريعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً : تناول ابن باجّه الكلام على الاسس الفلسفية ، وتكلم ابن طفيل على الجانب الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قصّر كلامه على الالهيات .

المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد ان المنطق ضروريّ قبل الاشتغال بشيء من العلوم . وهو مُعْجَبٌ بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يخرج عما رأيناه عند الفارابي وابن سينا من التصور والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضع ابن رشد « نظريةً للمعرفة » ، وان كان قد عرض لخصائص المعرفة حينما قال : « فإن مَنْ لا يعرف الصنعة لا يَعْرِف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وهذا الغرض يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخّرُ بالمتقدم » .

ويرى ابن رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ، وتكون معروفة بنفسها أو ببادىء الرأي أو بالطبع ضرورةً ؛ ثم المعارف الخاصة التي يَعْرِفها الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيتلقّاها الانسان من غيره . وكثير من هذا كلّه يَرجع التمييزُ فيه الى الذوق أو ذوق الفِطرة السليمة الفائقة .

وعرّف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (التفلسفُ) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ؛ فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » . والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو ما نسميه القياس العقلي أو ما نصل اليه بالقياس العقلي . وأتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس يسمى برهاناً . على أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعمل بالقياس يجب أن يكون لنا معرفةٌ بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفةٌ بشروط صحّة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي (راجع فصل المقال ٢٧ ـ ٣٠) .

أما الفيلسوف فهو الذي يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يَقْصِد أن يطلب الحق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالِمُ ، بما هو عالم ، انما قصدُه طلبُ الحق (تهافت التهافت ٢٥٦) .

الطبيعيات (الطب) :

ليس لابن رشد في الرياضيات والطبيعيات آراء تذكر ، فقد ذهب بهذين الفنين ابنُ باجّه وابن طفيل من قبل .

أما جهود ابن رشد في الطب فمعروفة من كالكلّيات : تناول ابن رشد في هذا الكتاب ما يتناوله فصل واحد من كـ القانون لابن سينا ؛ تكلّم ابن رشد في كتابه على التشريح ووظائف الاعضاء ، وعلى المرض وتشخيصه ،

تقويم الفكر الإسلامي القديم .

محسن عبد الحميد

العدد 239 ذو القعدة 1404/ غشت 1984

مراجعة وتقويم:

لا بد لنا بعد هذا العرض الموجز أن نقوم بتقويم شامل لما قررناه كي تكون رؤيتنا واضحة، فنعرف مواضع أفكارنا تجاه التغيرات الكبيرة التي حدثت في العصر الحديث أو التي يجب أن تحدث.

الأول:

لاشك أن لكل عصر مشاكله ورؤيته التي تنبثق من طبيعة العصر، ترتبط ارتباطا كبيرا بالتغيرات المتنوعة والصراعات التي تنتج منها. فالفكر الإسلامي في عصر ما هو: محاولة فهم وهضم تلك التغيرات والصراعات في ضوء الإسلام. وقد تكون تلك المحاولة ناجحة تستطيع أن تنفذ بفقه ذكي إلى أصول الإسلام وقواعده الكلية لاستنباط قوانين الحركة الاجتماعية، بالاستجابة لها في جوانب وتطويعها وضبط حركتها في جوانب أخرى. غير أن الحلول الفكرية في شتى المجالات التي يقدمها ذلك الفكر والتي تعبر عن حاجة العصر الذي ظهرت فيه، لا يمكن أن تكون صالحة لكل عصر في تفاصيلها، ولا يمكن أن تكون هي الإسلام من حيث هو وحي معصوم .وإنما الصحيح أن يقوم الفكر الإسلامي الجديد في العصر المتأخر بعملية تواصل عميق مع الفكر الذي تقدمه، ويقوم بموازنة دقيقة تعبر عن المتغيرات الجديدة، ليكون الفكر الجديد في العصر الجديد أكثر تعبيرا عن أصول الإسلام في ضبط الحركة الاجتماعية، على اعتبار أن الإسلام من حيث هو دين حق وخاتم كمال مطلق إلى يوم القيامة. كل عصر يستطيع أن يستنبط منه ما يعينه على فهم ثوابته ومتغيراته. وبذلك يكون الفكر الإسلامي حيا متواصلا مرنا متطورا إسلاميا دائما في منطلقه، دون إعادة الصياغات الفكرية السابقة في محاورها كلها، لأن إعادة خصائص وملامح واستجابات العصور السابقة برمتها وبدون إعادة النظر فيها تعني السكون والموت، بينما الإسلام يريد من المسلم الحياة والحركة. ولا يعني ذلك أن الفكر الإسلامي ليس إلا محاولة اجتهادية واحدة في عصر واحد. بل قد تتنوع الاجتهادات، فتتنوع الحلول في القضايا النظرية والعملية. ومن هنا فلا يجوز لنا أن نستل اجتهادا واحدا من تلك الاجتهادات فنجعله الممثل الوحيد للإسلام في ذلك العصر. وإنما لا بد أن توزن الأمور بدقة، ويرجع فيها إلى موازين الإسلام نفسه. فيقال إن هذا الاجتهاد هو الأقرب إلى تحقيق مقاصد الإسلام. ولقد عبر فقهاؤنا في عصر الإبداع عن هذه المسألة تعبيرا دقيقا عندما قالوا: مذهبنا راجح يحتمل الخطأ والمذاهب الأخرى مرجوحة تحتمل الصواب.

وانطلاقا من هذا المبدأ، لا بد أن نعد الاجتهادات التي جرت في تاريخنا الحضاري الطويل، سواء أكانت في أمور العقائد التفصيلية أم في أمور الحياة العملية، اجتهادات مشروعة إسلاميا في عصرها، طالما أنها من مبادئ الإسلام الكلية وأصولها العامة، وأنها لم يرد بها في الواقع إلا تركيزها وجعلها في خدمة حركة الحياة وضبطها، بغض النظر عن مقدار ما أصابت أو أخطأت.

إن اتباع المنهج الإسلامي الواعي في دراسة مظاهر الفكر الإسلامي القديم له نتائج خطيرة في عصرنا هذا، من حيث أنه ينقذ فكرنا الإسلامي الحديث من بعض مظاهر التمزق نتيجة للنظرات المتطرفة والمتعصبة الناتجة من الجهل بحقائق الإسلام التي تقرر التغيرات الاجتماعية والاجتهادات المتنوعة، التي تجرى في داخل أصولها الكلية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مواجهة المقالات الفكرية السابقة التي عبرت عن عصورها وأوضاعها بمنهج إسلامي مرن ستساعد على عقليات مرنة تفهم طبيعة عصرنا وتواجه الاجتهادات المتنوعة التي قد تظهر بروح القبول الحسن والنقد العلمي البناء والبحث عن الدليل والبرهان والابتعاد عن النظرة الذاتية المتعصبة التي تعين على توسيع الهوة بين النظرات الإسلامية المتقاربة ذات المنطلق الأصولي الواحد.

الثاني:

إننا عندما نراجع المعرفية المتنوعة التي كانت تعبر عن مظاهر الفكر المتنوعة في العصور الماضية، نجد أنها

تمثل نمط زمانها في التفكير والاختلاط الحضاري، وتستجيب للتحديات التي ظهرت في تلك الأزمنة بفعل العوامل الداخلية والخارجية، ولم تعد تمثل تطور الأفكار والصراعات في زماننا، لا شكلا ولا مضمونا، لأن الحضارة المعاصرة التي داخلت حياتنا بتفاصيلها، بإيجابياتها وسلبياتها، بموافقتها لأسس حياتنا الحضارية الإسلامية ومخالفاتها، قد غيرت حياتنا وحياة غيرنا، فظهرت قضايا جديدة وفلسفات متباينة ومناهج عدة، تستدعي منا أن نعيد النظر في ميراثنا المعرفي الذي نتج عن مواقف المفكرين المسلمين أو الإسلاميين في العصور الماضية، كي نطرح منه كل ما لا يعبر عن عصرنا ولا يشترك في تغيير حياتنا ولا يحقق مصلحة الجماهير الغفيرة من أبناء أمتنا الإسلامية، بل لا بد أن نجتاز كل مظاهر الفكر الإسلامي التي سادت في العصور الماضية، لنوصل أنفسنا مباشرة بالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فنستنبط فكرنا الإسلامي الجديد من هذين المصدرين المقدسين المعصومين، كما استنبط المفكرون الإسلاميون فكر عصرهم دائما منهما، أصابوا أم أخطأوا، إذ هما الملزمان دينا للمسلمين في كل عصر، وليس غيرهما من مظاهر الفكر المتغير.
فندخل في شيء من التفصيل لتوضيح هذه المسألة الخطيرة.
ففي مسائل الفلسفة القديمة، لم يعد شيء من صراعاتها التفصيلية، يعبر عن مصطلحات عصرنا وفكره، ففلسفات اليونان التي كانت المصدر الأول لأفكار فلاسفتنا قد سقطت من حيث المادة المعرفية ومن حيث منهج معالجة القضايا. وأسلوب تناول تلك الفلسفات من جانب فلاسفتنا ومحاولتهم تقريب مبادئ الإسلام منها والنتائج التي خرجوا بها غدت اليوم في خضم صراعاتنا الفلسفية مع الفلسفات المادية الحديثة، موادا متحفية لا قيمة لها ولا تأثير. ومن هنا فإن دراستها لا بد أن تنحصر في دوائر ثقافية ضيقة كأقسام الفلسفة مثلا في الجامعات الإسلامية، وتدرس حينئذ كحلقة من حلقات اجتهادات المفكرين المسلمين في القضايا الفلسفية التي واجهوها، وأرادوا أن تكون حلا للقضية التي شغلت بالهم وهي قضية التعارض المزعوم بين ظواهر النقل مع ثوابت العقل.
أما الفلسفة الإسلامية التي يجب أن تسود اليوم، فهي الفلسفة التي تعالج فكر العصر وفلسفاته وقضاياه بعمق ودقة، وتكتشف من خلال المنطق الحديث حقائق نظرة الإسلام على الكون والحياة والمجتمع والإنسان وتركز على الواقع المنهار لتحدث فيه التغيير المطلوب بمنهج عقلي إسلامي واضح المعالم، يقضي على معوقات القيام الحضاري الإسلامي، البعيد عن عقلية التواكل والخرافة والأسطورة والزهد الغنوصي المدمر، والتعصب والجمود الذي يحول الأعراف المتغيرة والأفكار البشرية الماضية إلى وحي إلهي مقدس.!!
إن الفلسفة الإسلامية الحقة في هذا العصر لا بد أن تبني العقائد الإسلامية على مرتكزات المنطق والعلم الحديثين، وتكتشف الأصول الوثنية في الحضارة المعاصرة، ولا بد أن تضع يدها على الثغرات الكبيرة فيها والناتجة عن القطيعة مع الله تعالى خالق الوجود، والداعية إلى تأليه الإنسان وعبادته.
إن الفلسفة الإسلامةي التي يحتاجها عصرنا هي تلك الفلسلفة التي تلحف الهزيمة الفكرية بالفلسفات المادية الحديثة وتنقذ الجيل المسلم من الاضطراب والقلق والحيرة وتشعره بأصالته وذاته وتسحبه من أعماق ماضيه الفكري البشري إلى حاضره ومستقبلهن وتبنى قاعدة رصينة من النظر الإسلامي الرصين، ينطلق منها إلى بناء حياته الجديدة ويشترك في إنقاذ الحضارة الحاضرة من أزماتها الروحية والنفسية والأخلاقية.
وإذا قامت الفلسفة الإسلامية بهذه المهمة الإسلامية العقلية العلمية والواقعية في عصرنا، فعند ذلك لا تبقى حاجة لتلك الأساليب والموضوعات التي لا يفهمها عصرنا لأنها كتبت بغير لغته، لا تعبر عن مواقفه الجديدة والأفكار المطروحة في ساحة صراعه مع نفسه ومع خصومه وأعدائه.
على أننا نظلم فكرنا الإسلامي الحديث إذا زعمنا أنه لم يبدأ بتقديم مثل هذه الفلسفة الإسلامية الحديثة في كتابات الأفغاني ومحمد عبده وإقبال ومحمد فريد وجدى وسعيد النورسي والمودودي وسيد قطب ونجيب فاضل ومالك بن بني ووحيد الدين خان ومحمد البهى وعلال الفاسي.
قلنا لم يبدأ بتقديم هذه الفلسفة الإسلامية، لأنها في الواقع بدايات لم تكتمل حلقاتها بعد، في التناسق الفكري والتصور الكوني العام الشامل المبني على البرهان والدليل بحيث يستقيم على منطق عقلي علمي واضح، لا سيما النفوذ الدقيق إلى معضلات عصرنا الفكرية والتفاعل الأصيل مع التغيرات الحضارية التي دخلت في كل جزئية من جزئيات حياتنا، والخروج منها بتقارير فلسفية إسلامية عقلية تضع الحلول الحاسمة للمشاكل الحيوية

-قد لا يعيش الفقيه في عصره، فيقف عند حدود العصور السابقة فينتهي إلى أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان. ولا يظن أحد أنني لا أعتقد بالاجتهاد المستمر في ظل تغير الظروف والأحوال، ولا أومن بأنه من الممكن إضافة الكثير على ما استنبطه الأولون، لا سيما في المسائل التي استجدت في حياتنا اليوم من خلال اجتهادات فردية أو جماعية، ولكنني أقرر هنا أن أي اجتهاد فقهي اليوم لا يمكن أن يبدأ من الفراغ. بل لا بد للمجتهد الآراء والنظريات الفقهية في الموضوع المبحوث عنه، ذلك لأن الفقه الإسلامي حلقاته متصلة مستمرة بعكس مسائل الكلام والفلسفة القديمين، إذ يستطيع المفكر الإسلامي اليوم أن يستغني عن معظم مصطلحاتهما ومادتهما المعرفية كما قررنا.

الرابع:

لا شك أن النظام العبادي في الإسلام يقوم بدوره كاملا في تطهير النفس من أدران الفساد ومحاربة نوازع الانحراف والهوى فيها. ولا يحاول قتل الفطرة الإنسانية، بل يهذبها ويصقلها من أجل أداء دور متوازن في تحقيق خلافة الله على الأرض. وهو بذلك يحرم الرهبانية والعيش خارج حركة الزمن. وهدف الإسلام في هذه الناحية خلق إنساني رباني، يعبد الله ولا يعبد سواه من مظاهر الحياة المادية، التي إن طغت على الإنسان أفسدت فطرته وحرفته من مساره الإنساني المتزن إلى مسار حيواني قائم على الصراع وحده، صراع الغرائز مع نفسها ومع غيرها، وفي ذلك شقاء الإنسان.

ولقد كانت الحركة الروحية الأخلاقية في الإسلام جزء لا يتجزأ من عقائده وشرائعه المتكاثفة في صياغة الإنسان وصيانته من الانحرافات السلوكية. ولم تكن قط في مصادره وعصروه الأولى حركة منفصلة لها مصطلحات وطقوس خاصة.

ولكن المسألة قد تغيرت بعد عصر الاختلاط الحضاري، عندما دخلت في المجتمع الإسلامي تيارات روحية متطرفة نتجت عن المذاهب والفلسفات الهندية والغنوصية واليونانية وانتهت إلى تيار منحرف غريب في جسم الأمة الإسلامية له رموزه ومصطلحاته ومقوماته غير الإسلامية التي انتهت إلى نظريات الإشراق والحلول ووحدة الوجود على الصعيد النظري، واستغلت النظام الطرقي في معظم الأحوال استغلالا كبيرا في تحريف الحقائق الإسلامية وبناء العقلية الخرافية ونشر الأساطير والبدع والقضاء على الروحية الإسلامية الصافية واتجاهها العقلاني وإحداث شرخ كبير في وحدة التربية الإسلامية لتكوين كيان إنساني متناسق موزون. والحق أن هذا الاتجاه المخدر الذي غلب على الحياة الثقافية والعامة في العالم الإسلامي، كان من أهم أسباب شلل الإنسان المسلم وسقوطه الحضاري في القرون الأخيرة.

ونحن اليوم عندما نقوم بمراجعة الفكر الإسلامي القديم وتقويمه، لا نحتاج إلى إعادة هذه المسألة الفكرية والسلوكية، بل علينا أن نطرحها من حياتها الفكرية ونعدها من أشد مظاهر التخلف والسقوط في حياتنا، وهذا لا يتم إلا إذا استعاد الفكر الإسلامي توازه في نظرته إلى الكون والحياة والإنسان.

إن عصرنا ذا ليس عصر العزلة والهروب إلى خارج إطار الزمن الحاضر المتحرك، وليس عصر التقوقع حول أشكال وطقوس روحية معينة، وإنما هو عصر الصراع وعصر إنقاذ الإيمان وإلحاق الهزيمة بالطواغيت الكثيرة التي أنتجتها المذاهب المادية. وهو كذلك عصر بناء الشخصية الحضارية الإسلامية المستقلة.

إن معركة الإسلام مع أعدائه في هذا العصر يحتاج إلى حضور دائم في الساحة، وهذا لحضور ليس فرضا كفائيا إذا قام به جمع من المسلمين سقط عن الآخرين. وإنما هو فرض عين على كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يدلو بدلوه، لسانه، فكره، ماله، قلمه، قوته، سلطانه.

لقت: هو فرض عين، لأن المعركة المخططة الشاملة التي يخوضها أعداؤنا في الداخل والخارج ضد الإسلام وأهله، لا يكفي في مواجهتها جهد البعض، وإنما لا بد من التخطيط الشامل والجبهة المتكاملة التي تشترك فيها الطاقات الإسلامية برمتها، حتى يكتب لمعركة الإسلام في هذا العصر النصر الكامل بإذن الله على قوى التأخر والتأخير

•

التي تعاني منها أمتنا الإسلامية في نواحي الحياة كلها، تتحول إلى ما يسمى بـ "إيديولوجية" إسلامية شاملة تقوم بصياغة الأجيال الحديدة، وتنقل الفكر المجرد على حيز التنفيذ والحركة لإخراج المسلمين من الأزمة الحضارة المعقدة الخانقة التي تهددهم بالتخلف والذوبان والسقوط.

الثالث:

وأما بالنسبة للفكر الأصولي والفقهي الإسلامي فإن القضية تختلف اختلافا جوهريا عن قضية الكلام والفلسفة، لأن الفقهاء الأصوليين عبروا عن واقعية الإسلام تعبيرا صادقا، وتحركوا في إطار الكتاب والسنة، واستنبطوا منهما القواعد الأصولية التفصيلية التي قادت حركة الاستنباط الفقهي في نواحي الحياة، فأنتجت مذاهب فقهية متنوعة في غاية الخصوبة والدقة والموضوعية، استوعبت حياة الإنسان بأدق تفاصيلها ومشاكلها خلال قرون طويلة من الزمان وفي رقعة مكانية شاسعة تشمل أمما وشعوبا تمتد بين المحيطين شرقا وغربا وبين القارتين آسيا وإفريقيا شمالا وجنوبا.

فالمادة المعرفية الفقهية لا تشبه المادة المعرفية الفلسفية والكلامية، لأنها ليست مادة متحفية كمادة الكلام والفلسفة القديمة، بحيث أن مفكرا مسلما اليوم في مواجهته الفلسفات المادية المعاصرة، يستطيع أن يدرسها بعمق ودقة ثم ينطلق من القرآن والسنة مباشرة للتعامل معها وبيان الثغرات الكامنة فيها، واكتشاف وجوه الموافقة أو المخالفة لهما، ولا يحتاج في هذه الدراسة الفلسفية الحضارية المعاصرة أن يطلع على كتابات الكندي وابن سينا والفارابي ولا على كتابات المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، لأن الموضوعات التي بحثها هؤلاء والمصطلحات التي استعملوها قد عفى عليها الزمن، لا يفهمها الجيل المسلم المعاصر ولا أصحاب الفلسفات التي تواجهنا اليوم، باعتبارها فلسفات مادية واقعية تعالج قضايا الإنسان في واقعه، في حين أن موضوعات الفلسفة والكلام القديمين موضوعات عقلية مجردة ومحاكمات جدلية منطقية في معظم جوانبها يمثل ترفا عقليا، لا يمت إلى واقع الإنسان المعاصر وآلامه وأزماته الفكرية والنفسية بصلة.

إن الفقيه المفكر المعاصر في مواجهته قضايا الإنسان الجديدة، الجزئية والكلية، لا يستطيع أن يستغني عن المادة المعرفية الفقهية بمذاهبها المتنوعة، لأنها عالجت أصلا قضايا ومشاكل الإنسان في الإطار الذي بيناه .والإنسان هو هو في تكوينه "البيولوجي" في مشاكل حياته، في أزماته، في آلامه وهمومه، في صراعاته المتنوعة مع العالم الخارجي.

إن المذاهب الفقهية والأصولية الكثيرة تضع أمام الفقيه اليوم عدة حلول للقضية الواحدة أحيانا ,ولو راجعنا كتب الفتاوى الحديثة التي تعالج مشاكل الناس في عصرنا رأينا أنها تعتمد في معالجة تلك المشاكل والقضايا على مادة فقهية ضخمة، بحيث تعطي الأرضية القوية والمادة الخصبة للفقيه الواعي المستنير لإصدار الحكم العصري المناسب للقضية المعينة، بعبارة أخرى، إن الفقيه اليوم عندما يواجه قضية ما ويريد أن يحقق فيها المصلحة المطلوبة في عصرنا، يجد أمامه أكثر من رأي وذلك بأدلته الأصولية. ولم أجد في قراءاتي تلك الكتب الفقهية قضية معاصرة تبقى معلقة سلبا أو إيجابا إلا نادرا. وهذا يدل دلالة قاطعة واقعية على الثروة الفقهية الماثلة التي يستحيل على الفقيه اليوم الاستغناء حتى عن رأي واحد فيها أو نظرية واحدة من نظرياتها، وإلا فإنه سيبدأ من الفراغ، ويعجز عجزا كاملا عن مواجهة القضايا المعاصرة، وإيجاد الحلول اللازمة لها.

ولكن قد تقول: ما أكثر ما ينطلق بعض الفقهاء المعاصرين من تلك الثروة الفقهية ثم يقدمون لنا آراء وحلولا لمشاكلنا لا تحقق مصلحتنا ولا تحل مشاكلنا، أقول: إن السبب ليس ذلك التراث الفقهي وإنما السبب يمكن فيما يلي:

-قد يعالج الفقيه مشكلة معاصرة، دون أن يستكمل دراسة كل الآراء الواردة في تلك المشكلة بأدلتها التفصيلية، فيخطئ في الاختيار.

-قد يتعصب الفقيه لمذهب معين، فلا يرى الحق إلا فيه، فيصدر حكما لا يحقق مصالح الناس في المشكلة المعروضة.

-قد يتعصب الفقيه لرأي الجمهور ويعد الآراء الأخرى شاذة، فيحرم الناس من ثمارها الطيبة.

-قد يعالج الفقيه القضية المعروضة بعقلية المحدثين لا بعقلية الفقهاء المجتهدين، فيسيء فهم النصوص ولا يوازن بينها، إذ يحكم من خلال ظواهرها دون دراسة عميقة لروحها وأهدافها ومقاصدها ومآلاتها.