

جامعة سعيدة – الدكتور مولاي الطاهر
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه الطور الثالث

التخصص : الفلسفة

الفرع : الفلسفة العربية الإسلامية

من طرف :

علاق الصديق

عنوان الأطروحة:

الفلسفة الإسلامية بين الدراسات الاستشراقية والدراسات العربية المعاصرة



إشراف الدكتور :

حفيان محمد

اعداد الطالب :

علاق الصديق

أطروحة مناقشة بتاريخ 06 جوان 2023 أمام لجنة المناقشة المشكلة من :

الرقم	اللقب والإسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	شادلي هواري	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	رئيسا
02	حفيان محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	مشرفا
03	دكار محمد الأمين	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	مشرفا مساعدا
04	بن يمينه محمد كريم	أستاذ مخاضر أ	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	ممتحنا
05	نابي بوعلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر - مصطفى سطمبولي	ممتحنا
06	قادري عبد الرحمان	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس دجيلالي اليابس	ممتحنا

السنة الجامعية 2023 - 2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

عملاً بحديث النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، أتوجه بأسمى عبارات الشكر والعرفان إلى الأستاذ "محمد حفيان" الذي رافقتنا طيلة سنوات التكوين، وكان لنا موجهاً وناصحاً في هذا العمل و في غيره، فله منا جزيل الامتنان والشكر.

إهداء

إلى كل طالب حق وعدل، عالم وعاملٍ
بهما...

إلى روح والداي الكريمين

المقدمة أ-

الفصل الأول التمهيدى : الأبعاد الفكرية والتاريخية للفلسفة الإسلامية

- مصادر التفكير الفلسفى لدى العرب قبل الإسلام

تمهيد.....

- بؤادر التفكير الفلسفى لدى العرب قبل الإسلام..... 15- 23

- الترجمة اليونانية 23- 28

الخطاب الدينى كمصدر للفكر الفلسفى الإسلامى

المصادر الفكرية للفلسفة الإسلامية

- القرآن الكريم وإشكاليات الفهم 28- 32

- السنة النبوية..... 33- 36

الفصل الثانى :

الفلسفة الإسلامية وقضاياها الكبرى

تمهيد 40

علم الكلام النشأة والتطور 40- 75

التصوف..... 76- 89

أصول الفقه..... 90- 94

الفلسفة المشائية بين المشرق والمغرب..... 95- 107

الفصل الثالث : الفلسفة الإسلامية والدراسات الاستشراقية

تمهيد

124 - 115..... الاستشراق

138 - 125..... الاستشراق وعلم الكلام

في المدرسة الألمانية

في المدرسة الفرنسية

155 - 139..... الاستشراق والتصوف

في المدرسة الألمانية

في المدرسة الانجليزية

في المدرسة الفرنسية

171 - 156 الاستشراق وأصول الفقه

في المدرسة الألمانية

في المدرسة الانجليزية

189 - 172..... الاستشراق والفلسفة المشائية

في المدرسة الفرنسية

في المدرسة الألمانية

في المدرسة الانجلكسونية

الفصل الرابع : الدراسات العربية المعاصرة للفلسفة الإسلامية

تمهيد

اهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

223 - 192..... - محمد عابد الجابري واشكالية التراث

المقدمة

تختلف التعريفات لمصطلح الفلسفة الإسلامية وأساليب استخدامه، وعموما تعرف بأنها تلك الفلسفة المنبثقة عن الشريعة الإسلامية، وأنها تلك الفلسفة التي تقدّم تصوراً كاملاً ورؤية حول ما يتعلق بالكون والحياة والخلق والخالق وفق مبادئ الدين الإسلامي، إلا أنّ الاستخدام الأكثر شيوعاً هو ما يشمل الأعمال والتصورات الفلسفية التي تشمل إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية، وترتبط الفلسفة بالحقائق الدينية والنصوص الشرعية الإسلامية كما تُعتبر الفلسفة في الإسلام بمثابة حكمة، ويذهب البعض إلى اعتبار مصطلح الفلسفة يوناني الأصل ولكنه اندمج بالفكر العربي الإسلامي مؤخراً، وتتفاوت تعريفاتها لدى فلاسفة المسلمين، وتعتبر بمثابة تصوّر كوني وبحث عميق في الطبيعة المحيطة والحياة، ومن أهم علوم الفلسفة علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة، عتبر علم الكلام التيار الفكري الأول في الفلسفة الإسلامية القائم على النصوص الشرعية ما بين أدلة قرآنية وسنة نبوية شريفة وأساليب منطقية لغوية سعياً لبناء أساليب احتجاجية للوقوف في من يحاول التشكيك بالإسلام وحقائقه، ولا بد من التنويه إلى أنّ الفلاسفة المسلمين قد تبوّأ بعض ما يتوافق من الفلسفة اليونانية مع الإسلامية حيث كان المرجع الأول لهم التصورات الأرسطية والأفلوطينية ، كما يُستخدم مصطلح الفلسفة الإسلامية للإشارة إلى الأفكار الفلسفية المعتمدة على النصوص الدينية في الإسلام للتعبير عن الأفكار حول الكون وطبيعة الخلق والحياة، ويمكن كذلك أن يُستخدم بصورة أشمل ليضمّ كل التصورات الفلسفية والأعمال الفكرية التي أنتجت

في ظل الثقافة الإسلامية والحضارة التي أنتجتها الدولة العربية في كافة أقطارها، وذلك دون ربطها بالعلوم الشرعيّة، ويمكن أن يسبب هذا لبساً لدى البعض في التفرقة بين الفلاسفة المسلمين وبين غير المسلمين الذين عاشوا في ظل الحضارة الإسلاميّة .

فلقد بدأ البحث في المواضيع الفلسفية المتعلّقة بالرؤية الشاملة للحياة، والبحث حول الحقيقة مع بدايات الحضارة الإسلاميّة، وقد عرف المسلمون علم الكلام الذي يُعدّ بذرة تيار الفلسفة الإسلامية في مرحلة مبكّرة، وقد اعتمد في الأساس على استخدام الأساليب اللغويّة والمنطقية مستمدة من القرآن والسنة، لمواجهة المشككين في الإسلام وثوابته، ثم تطوّر الفكر الفلسفي ووصل لذروته في القرن التاسع الهجري بعد اطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية القديمة، وظهر جيل من الفلاسفة الذين اختلفوا في منهجهم وبحثهم عن علماء الكلام، فانتقلوا من دراسة النصوص المكتوبة إلى مرحلة إثبات الحقائق بالأدلة العقلية، وقد بلغت الأعمال الفلسفيّة الإسلامية ذروتها عند كل من ابن رشد في الأندلس، الذي تمسّك بتحكيم العقل بناء على المشاهدات والتجارب، وقد سبقه كل من الكندي الذي لقّب بالمعلم الأول، والفارابي الذي أسّس مدرسة فكرية كاملة مستمّدة أصولها من أفكار أرسطو.

اما تاريخيا فالفعل الفلسفي داخل البيئة العربية انبثق بعد ما درس بعض المسلمين كتب الفلاسفة اليونان بعد أن نقلت إلى العربية زمن الخليفة العباسي المأمون. وقد اندفع نفر منهم إلى الخوض في طريق الفلسفة، فتأثّر هؤلاء بنظريات اليونانية في الإلهيات والنبوات التي

تتعارض تماماً مع أصول عقيدتهم الإسلامية، بل اعتنقوها، وأخذوا يؤولونها وحاولوا تفسيرها على أنها نتائج الفكر البشري لإدراك المعقولات، واشتغلوا في محاولة الجمع والتوفيق بين آراء أسلافهم الفلاسفة اليونان من جهة وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى، وجاءت جهودهم الفكرية تظهر قبولهم للفلسفة اليونانية، واعتقادهم بكثير من قضاياها.

هذا من الناحية التاريخية والمفاهيمية بالنسبة للفلسفة الإسلامية، أما في ما يخص موضوع بحثنا الذي هو الفلسفة الإسلامية بين الدراسات الاستشراقية والدراسات العربية المعاصرة، فالفلسفة الإسلامية وكغيرها من أشكال التراث الانساني كانت محل بحث وتمحيص لمواضيعها المختلفة ولقضاياها الشائكة ولعل الاستشراق كمنهج بحث والمستشرقون كمهتمين بالتراث الاسلامي، لم يفوتوا فرصة الانعكاف على دراسة الموروث الفكري لبلاد الشرق، نظرا لارتباطه الكبير في نظرهم بالموروث الغربي القديم من جهة، ونظرا لتأثيره المحتمل في ازدهار وتطور الحضارة العربية في زمن ما، واعتقادهم انه كان السبب الرئيس في الاشعاع الحضاري لبلاد الشرق خاصة في ضل الخلافتين العباسية والاموية، فلقد كانت جل الكتابات الاستشراقية تحاول تجيب عن سؤال واحد على الأرجح يتعلق بمدى اصالة هاته الفلسفة وهل يمكن نسبها جينيا لبلاد الشرق، بمعنى هل كان بمقدور الرجل الشرقي الكتابة نسقيا والتفكير فلسفيا بالحدة ذاتها التي عرفها الرجل الغربي، فلقد اتجهوا الى مختلف مجالات الفلسفة الاسلامية بدءا بعلم الكلام والتصوف واصول الفقه وغيرها، وحاولوا ربطها بطريقة او بأخرى بالموروث الغربي، وهذا ماسنسهب في الحديث عنه في المتمعن بحول الله تعالى، اما عن

الشق الثاني للبحث والمتمثل في الدراسات العربي المعاصرة للفلسفة الاسلامية، فسنحاول من خلاله عرض اهم المشاريع الفكرية التي عرفتھا الساحة العربية على اختلاف توجهاتها الفكرية الايدولوجية، وعلى تضارب اسسھا المذهبية وحتى المنهجية، محاولين اظهار مدى فهمهم للنصوص الفلسفية التاريخية لكبار الفلاسفة على غرار الكندي والفرابي وابن سينا وابن رشد اضافة الى تعليقاتهم على مختلف القضايا التي عرفھا الفكر الكلامي عموما، اضافة الى محاولة معرفة مدى اسهامهم الفكري في اعادة بعث النص الفلسفي داخل البيت العربي من جديد، وما مدى نجاعة تلك المشاريع التي نظروا لها، خاصة من حيث الاصالۃ الفلسفية والروح العلمية.

ان هذا العمل الذي نحن بصددھ له من الاهمية الكبرى داخل الحضارة العربية بالقدر الذي لا يمكن لصفحاته المحدودة فك شفراته وادراك مكنوناته، نظرا لشاعته من حيث المحتوى العلمي، وتعقيده من حيث العلاقة بين نصوصه التاريخية التي عادة ما كانت الطرح الايدولوجي المحرك الاساس لها، ولذا فسنحاول ان نطرح بعض الاسئلة الجوهرية التي نراها قادرة على فك شفراته، خاصة بالنسبة للشق الاول من البحث والمتعلق بالاستشراق، هذا الموضوع الذي اثار الكثير من التساؤلات خاصة ماتعلق منها بالهدف منه، والدافع الاساس ورائه، وهل الغرب حقا بحاجة الى معرفة الشرق؟ وهل اتسمت الدراسات الاستشراقية بالروح العلمية والموضوعية ؟ ام غلبت عليها النزعة الايدولوجية المقزمة لكل ماهو سامي ؟ نفس الاسئلة يمكننا طرحها للشق الثاني من البحث، هل يمكننا رؤية الذات

العربية متجلية في كتابات المفكرين العرب عموماً أم أنها لا تعدو كونها تكرار وتقليد للآخر؟ وهنا الإشارة للمناهج العلمية المستعملة من طرف المفكرين العرب، عموماً هذه بعض الأسئلة التي سنحاول الإجابة عليها خلال البحث والتي يمكن اعتبارها تمهيدية للإشكالية الكبرى : ما موقع الفلسفة الإسلامية على ضوء الدراسات الفكرية التي عرفتها سواء كانت استشراقية غربية أو عربية معاصرة ؟ بما إذا اتسمت تلك الدراسات ؟ و أي منها وفقت في القراءة الصحيحة للفلسفة الإسلامية و النقل العلمي الدقيق للمورث الفلسفي العربي ؟ وكيف أثرت تلك القراءات على فهم الفلسفة اليوم داخل المحيط العربي ؟

ومن أجل الإجابة على الإشكالية المحورية للبحث، والأسئلة المتفرعة عنها قسمنا البحث إلى أربعة فصول :

نتناولنا في الفصل الأول الأبعاد الفكرية والتاريخية للفلسفة الإسلامية من خلال بؤادر التفكير لدى العرب صدر الإسلام ثم الترجمة وتبلور الفكر الفلسفي وصولاً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وإشكاليات الفهم .

أما الفصل الثاني فنعرض فيه الفلسفة الإسلامية وقضاياها الكبرى بداية بعلم الكلام النشأة والتطور، ثم مبحث التصوف ، فأصول الفقه والفلسفة المشائية بين المشرق والمغرب كمبحث أخير في هذا الفصل .

في ما يكون الفصلين الثالث والرابع هو الجزء الأساسي والجوهري في بحثنا باعتباره يعالج الإشكالية الأساسية من خلال عرض مختلف القراءات الاستشراقية والعربية المعاصرة للفلسفة الإسلامية ، فالفصل الأول اختص بدراسة أهم القراءات الاستشراقية للفلسفة

الاسلامية وذلك من خلال ابرز المدارس الاستشرافية خاصة الفرنسية والانجليزية والألمانية
بينما الفصل الرابع والأخير خصصناه لمختلف المشاريع الفكرية العربية التي درست
الفلسفة الاسلامية.

اما عن اسباب اختيارنا للموضوع فيعود بالأساس الى الاهمية الكبرى التي يكتسيها باعتباره
يعالج العديد من النقاط المهمة في مجال تكويني العلمي ومشاريعي البحثية، صف الى ذلك
يمنحنا الفرصة للوقوف على مدى اصالة وجدية مختلف الاعمال العلمية التي شملت
موضوع الفلسفة الاسلامية باعتبارها مجال تخصصنا.

بالنسبة للدراسات السابقة فلم نقف على بحث خاص بهذه الجزئية، وهذا العنوان الواسع ،
ما عثرنا عليه هو قراءات عامة وردت في ثناياها بعض القراءات لبعض المستشرقين او
المفكرين العرب للفلسفة الاسلامية نذكر على سبيل المثال بحث بعنوان : " قراءة في التراث
العربي الاسلامي، حسين مروة نموذجاً " للباحث عبد الحليم بلوهم ، وهي رسالة ماجستير
نوقشت بجامعة قسنطينة سنة 2007.

الفصل الاول

الفصل الاول :

المبحث الاول: بؤادر التفكير لدى العرب صدر الاسلام

المبحث الثاني : الترجمة وتبلور الفكر الفلسفي

المبحث الثالث : القرآن الكريم واشكاليات الفهم

المبحث الرابع : السنة النبوية

بؤادر التفكير الفلسفي لى العرب صدر الإسلام :

تمهيد:

الحقيقة الاولى هي ان الانسان حيوان مفكر بطبعه وعامل بالفطرة، وبالتالي فهو يمارس فعل التفلسف سواء في اسمى صوره او في أبسطها و الانسان العربي هو جزئ من كينونة حضارية تشمل الانسانية جمعاء، وتلك الخاصية التي ذكرناها سابقا لا يمكن ان تقتصر اليها الامة العربية طبعاً، وان اي استثناء للعرب في هذا المجال لا يعدوا كونه ضرب من الاحتقار او رؤية عنصرية مقيتة.

الحياة الفكرية للعرب في صدر الاسلام :

هناك شبه إجماع كلي لدى الدارسين والمؤرخين للفكر الإسلامي أنه لم يسبق للعرب أن عرفوا في جاهليتهم نمطا للتفكير الفلسفي فلقد استند خطابهم العقلي على محتويات أشعارهم وأمثالهم الشعبية وقصصهم المتداولة وخطبهم المشهورة، كما لم تخلو أقوالهم من شيء من الحكمة، في حين كانت الحوارات واللقاءات مبنية على البساطة في الطرح ، إضافة الى الأسلوب المباشر في عرض الأفكار، لهذا اعتمدوا الطابع الوصفي المستغني عن التأمل الذي هو جوهر الفعل الفلسفي،" و كما يشير الشهرستاني بقوله في وصف الهنود والعرب بأنهم في اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، وأنه يغلب عليهم الفطرة والطبع¹ وهو ما دفع بالكثير إلى القول بأنه لم يكن للعرب حظ من الفلسفة خاصة في شكلها النسقي كموضوع بحث ممنهج، وأسلوب معرفة له غاية عليا متمثلة في البحث في ماهيات وأسباب الظواهر المختلفة، مرجعهم في ذلك أن العقل العربي لا ينظر إلى الأشياء نظرة عامة وشاملة، بل ذهب البعض إلى أكثر من ذلك بالقول بعجز هذا العقل عن هذا النوع من التفكير وهو ما نجده عند صاعدين احمد القاضي أبو القاسم في كتابه طبقات الأمم " أما

¹ الشهرستاني، عبد الكريم بن ابي بكر احمد. الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، بيروت: دار الفكر ص 478

علم الفلسفة فلم يمنحهم الله شيئاً منه، ولا هياً طبعهم للعناية به، لا أعلم أحد من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي¹ وهو الرأي الذي ناصره اغلب مؤرخي الفلسفة فقد ارجع بعضهم سبب عدم الاشتغال عليها أيضاً إلى طبيعة البيئة الجغرافية للمنطقة العربية والظروف الصعبة التي كان يعيش فيها الإنسان العربي وسعيه المستمر لتوفير سبل العيش الكريم، وكثرة الترحال بحثاً عن موطن الكأ و اسباب العيش، باعتبار رعي الإبل والغنم هو المورد الاقتصادي الأول والأساسي له فلا استقرار دائم يكون سبب في تأمل العقل. هذا الطرح الفكري الذي قدمه صاعد الاندلسي كان مادة دسمة للمستشرقين على غرار "ارنست رينان" و"غولد سهير" وغيرهم من المستشرقين المتربصين بالعقل الاسلامي، وكان بمثابة الطعن القوي لماهية وطبيعة الثقافة العربية عموماً في ضل الصراع الذي تشهده مع الاجناس الأخرى، وهو ما تجسد جلياً في ذلك التقسيم العنصري للعقل البشري الذي جعل من العقل العربي سامي، أي أدنى مرتبة من العقل الآلي أو الآري الذي جوهره الفرد الغربي.

" والسبب في ذلك ان العرب لم يكونوا اهل كتاب ولا علم، وانما غلبت عليهم البداوة والامية، واذا تشوّقوا الى معرفة شيء ممّا تشوّق اليه النفوس البشرية في اسباب المكونات وبدئ الخليقة واسرار الوجود، فإنما يسألون عنه اهل الكتاب قبلهم"² أما اعتبار طبيعة الجنس العربي عاجز عن إعمال العقل، والاشتغال على العلم فيفنده ابن خلدون من خلال عرضه للأسباب التي يرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة في جاهليتهم وإسلامهم وهي برأيه أسباب خارجة عن طبيعتهم الجنسية ويرجعها ابن خلدون إلى حكم بعد البداوة عن ممارسة الصناعة العلمية وغيرها " والسبب في ذلك ان تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع. وكنا قد قدمنا ان الصنائع انما تكثر في الامصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة و الترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه امر زائد عن

¹ ابي القاسم صاعد بن احمد صاعد الاندلسي، طبقات الامم، تحقيق الاب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للأباء بيروت 1916 ص 45

² ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار احياء التراث العربي ط4، ص 429

معاشهم انصرفت الى ما وراء المعاش من الترف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع ومن تشوق بفكرته الى العلم ممن نشأ في القرى والامصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في اهل البدو، ومن كما قدمناه، ولابد من الرحلة في طلبه الى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها. واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة و القيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة".¹ فلقد كان العرب قبل الإسلام على درجات متفاوتة من حظ الحضارة والرقى خاصة فيما يخص مصادر العيش، مما انعكس على طريقة اتصالهم بالحضارات المجاورة لهم " فنجد الحواضر العربية أو ما نسميهم بسكان المدن على غرار مكة والمدينة والطائف في الحجاز، صنعاء ونجران وعدن في اليمن . أو ما يعرف بإمارات التخوم - في ظل مناذرة الحيرة وغساسنة الشام، نجد حضرا يتعاطون التجارة فيتصلون بشعوب - يتصلون بالفرس والروم والأحباش وقد استطاعوا لذلك أن يقتبسوا، وان يتفرغوا ويفكروا"² ورغم تعاطي هذه الحواضر العربية للفكر، إلا أنهم لم يطرحوا تلك الأسئلة الفلسفية الكبرى المطروحة في فكر ذات الحضارات التي اتصلوا معها على غرار سؤال الأصل والوجود، أو إشكالية المعرفة عند اليونان، أو إشكالية صراع الخير والشر عند الحضارة الفارسية، أو حتى مشكلة الخلاص من الألم في الفكر الهندوسي، فقد كانوا بعيدين كل البعد عن هكذا مواضيع فلم يتناولوها ولم يحاول البرهنة عليها أو تقديم حلولاً لها، رغم ان هذا الطرح يرفضه جواد علي في كتابه تاريخ العرب في الاسلام الذي يعتبر " الامثلة العربية القديمة والقصص الجاهلي والاسلامي مصدر مهم في معرفة تأريخ الاسلام وفي معرفة الظروف والاحوال التي كانت تسيطر على العرب عند ظهور الاسلام فيها وفي امثالها ثروة تاريخية ربما لا يظفر بها المؤرخ في الموارد التاريخية المعروفة المتداولة بين الناس"³ فلقد كانت الحكم والمثل جوهر العقلية العربية خاصة في جاهليتها المتأخرة، باعتبارها مشتركة بين مختلف طبقات المجتمع لدرجة أن بعض أمثلة العصر

¹المرجع السابق ص 190

² يوحنا قمر، اصول الفلسفة العربية. دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة 1991 ص 12

³ جواد علي، تاريخ العرب في الاسلام ، دار الحداد بيروت لبنان الطبعة السابعة ص 20

الجاهلي شكلت مرجعا لدى العرب فجر الإسلام، طبعاً بعد أن أقرها الدين الجديد ومن أبرز هذه الأمثال: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" أما الحكم الجاهلية فعادة ما تضمنها الشعر العربي ميزتها أنها جاءت على شكل خاطرة لا تتجاوز شطر البيت الواحد من القصيدة الشعرية أو من المعلقات المشهورة، تقتقر إلى الحس الفلسفي النسقي، لا تقدم أدنى برهان عقلي ولا حلول منطقية تأخذ على سبيل المثال حكم طرفة ابن العبد القائل " الموت قريب يساوي بين الفقير والغني بين الكريم والبخيل، بين اللاهي والمحروم، وبالموت ينتهي كل شيء، وإذا كانت الحياة قصيرة عابرة فلم يحرص عليها شجاع أو يحرص على ماله ثري؟ اللذة غاية الحياة، فأبدل في سبيلها كل شيء واطلبها ما استطعت، ولذات الحياة ثلاث: الخمرة - النجدة - المرأة - لولاها ما حفل طرفة بموت أو حفل ببقاء، إذا أشرب الخمرة ولو أنفقت كل مالك، واقتحم المخاطر ولو هلك، وحادث من تحب من النساء قبل أن يفوتك كل حديث، ولم تخشى فقراً، أو تشفق من قتل مادمت ميتاً غداً، لا يدفع موتك مال أو إحجام في ساحة قتال"¹ هذه هي فلسفتهم في الحياة فمعنى اللذة عندهم لا تختلف كثيراً عنها لدى اليونان و أبيقور خاصة وهي مطلوبة وبقوة، فاللذة هي غاية الحياة واقتحام المخاطر من أجل الحصول عليها أقوى مظاهر الفناء والسعي من أجل الحصول على ما نريد، أما في ما يخص الحياة فإن جوهرها الفناء ولها نهاية حتمية يشترك فيها جميع الناس على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية، هذه النهاية هي الموت، فلا جدوى من تأخير أو تأجيل تلك النهاية مادام ليس هناك بديل لها، فالأحرى بالإنسان أن يقتحم أغوارها ويحدد الطريقة التي يريد أن ينهي بها حياته، مادام لا ماله ينجيه، وإحجامه وتأخره عن ساحات الوغى لن ينفعه في شيء، وكأن طرفة يريد أن يقول لنا أن طلب الموت هو الفضيلة الكبرى والغاية الأسمى لكل نفس بشرية، لكن إذا اعتبرنا أن لهذه الحكم صيغة فلسفية يجدر بنا الإشارة إلى أنها تبقى آراء لم يثبت لنا طرفة "ان لا حياة بعد هذه الحياة وان اللذة غاية الحياة وأن لذاته الثلاث خير للذات، هي آراء يبديها ولا يحاول إقناعك ببرهان، كما دعاك إلى شرب الخمرة معه ولا

¹ يوحنا قمر، اصول الفلسفة العربية، مرجع سابق ص13

يهمه أن تلبي الدعوة أو تكون في غنى عنها أمثال الجاهلي وحكمه آراء عابرة فهو لا يدقق في عرض المشكلة ولا يتروى لإيجاد الحل ولا يجهد نفسه ليأتي ببديل ولا يجادل من يخالفه حلا وبرهنة، ولا ينظر كل ذلك في نظره جامعة إلى الكون والإنسان¹ وهذا ما جعل الكثير يجمع على غياب الفلسفة عن العقل العربي وانعدام المذاهب الفلسفية في الجاهلية، فما جادة به قريحة العرب في هذا المجال لا يعدوا أن يكون خطرات فكر أو ومضات نور قد يصح فيها ما قاله الجاحظ : " ان كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الاول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. و كل شيء للعرب إنما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام، وليست هناك معاناة أو مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه الى الكلام، والى رجز يوم الخصام، اوحين يمتح على رأس بئر، أو يحدوا ببعيرفتأنيده المعاني ارسالا، وتتثال عليه الالفاظ انثالا، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه احدا من ولده ".² ما نلمسه من كلام الجاحظ هو جزمه بقدرة العقليين الفارسي والاعجمي على الاجتهاد واعمال العقل بفضل امتلاكه لإمكانية اطالة وإجالة الفكر والتمتع بالقدرة على الخلوة الطويلة التي تمنحه ابعاد مختلفة الظواهر المحيطة به، اضافة الى الاطلاع على كتب السابقين في عملية تواصلية عبر عنها بمصطلح الثاني عن الأول والثالث عن الثاني في اشارة الى استمرارية الفكر، وهو الشئ الغائب لدى العرب حسب (الجاحظ) دائما فالعقل العربي لا قدرة له على مكابدة ولا إجالة للفكر، وحتى وان حصل لهم شيء من العلم فهو بمحض البداهة والارتجال لاغير يفقتقد للاستمرارية وغير قابل للتنفيذ، وليس هناك امكانية لنقله وتوارثه للأولاد. هذا الحكم القاسي جدا للجاحظ نجده فيه الكثير من التحامل على العقل العربي رغم ان صاحبه قد يكون اقرب الى التعامل مع الجانب الادبي والشاعري من القريحة العربية، وطبعاً قد لا يكون

¹ يوحنا قمر المرجع السابق ص15

² ابو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين الجزء الثاني تحقيق عبد السلام هارون، بيروت دار الجبل، 1990، ج2 ص 28

الجانب الشعاري بالمستوى ذاته للجانب التأملي، في حين يعتقد اغلب المؤرخين للفكر الانساني ان السبب الرئيس الذي جعل الاعتقاد السائد عن هذه الحقبة التاريخية خلوها من الابداع العقلي والإنتاج الفكري هو غياب التدوين " فقد كانت لتلك الايام مشكلاتها، وشواغلها، وقد كان للقوم عمل مرهق وواجبات كثيرة تحول بينهم وبين التأليف والكتابة، وكل ما اريد ان اقله هو ان من غير المعقول تصور خلو ذلك العصر من كتبه ومن مؤلفين ومدونين وجماعيين ومن اناس انصرفوا الى تدوين احوال ايامهم على الاقل، واذا كنا عاجزين ان نأتي بأدلة تأييد ما نقوله، فإن عجزنا لن يكون دليل على عدم وجود التأليف في ذلك العهد " ¹ وربما السبب الرئيس هو غياب محاولة جادة في اثبات ان للعرب قبل الاسلام معرفة او اي فكر حقيقي نابغ من صميم تفكيرهم، خاصة وان الدراسات التاريخية للتراث العربي تكاد منعدمة، سواء ماتعلق منها ببيئة العرب قبل الاسلام او ما يعرف بالعصر الجاهلي، او حتى تلك التي تؤرخ لمرحلة صدر الاسلام، طبعاً في ضل الادعاء السائد بأن الانفتاح على اليونان مع بدء عصر الترجمة وهو ما خلق عندهم معرفة فلسفية ، وقبل ذاك الانفتاح يكون من غير المنطق الحديث عن تأمل فكري بالشكل الذي عرفته الامم المعاصرة والسابقة للعرب، وهنا يمكن الاشارة الى نقطة مهمة وهي الاكتفاء بتلك الطرق التقليدية في تداول الموروث الشعبي للعرب، " اذا كان يؤخذ على المؤرخين العرب انهم يعتمدون الى حد كبير على السماع في تدوين التاريخ، فذلك ان حال في بعض الأحيان دون الثقة فيه لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالي للأحداث الهامة، واتجاهاتها ودخول التراث العقلي الاغريقي في جماعة المسلمين اصحاب القراءان يعد من الامور التاريخية الرئيسية " ²

هذا الطرح نجده يلقي الاجماع لدى اغلب المستشرقين المشتغلين على التراث العربي والإسلامي، اضافة الى بعض المفكرين العرب الذين وردوا من حوض الاستشراق او تتلمذوا في مدارسهم، قد نلتمس الاعذار للصنف الاول الذي لا تربطه اي صلة بهذا التراث ولكن

¹ علي جواد، تاريخ العرب في الاسلام، مرجع سابق ص 18

² محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، مكتبة وهبة ، دار الغريب ، القاهرة، الطبعة السادسة ص 156

هل من عذر للصنف الثاني؟ تلك النخبة العربية التي لم تكلف نفسها عناء التدقيق والتمحيص في ما كتب عن تراث هي جزئ منه، ويمثل كينونتها التاريخية، وهو المقصود من قولنا ان اي حكم يطلق على التراث العربي هو جائر، لأنه سيكون عن جهل به من جهة (قلة الدراسات التاريخية الجادة) وان آليات دراسته عادة ما تكون من خارجه(المنهج) وهذا ما من شأنه ان يصعب من مأمورية القارئ، هذا اذا افترضنا ابتعاده عن النزعة الايدولوجية وهو ما نفتقده طبعاً سواء في القراءات الاستشراقية او حتى تلك العربية المنسوجة على منوالها.

الترجمة وتبلور الفكر الفلسفي لدى العرب :

كان للترجمة دور فعال في نشأة الفلسفة الإسلامية فلقد استفاد المسلمون من الترجمات والشروح على الترجمات التي وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية. ظهرت هذه الترجمات بعد الفتوحات الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي ولم يكن دور العصر الأموي كبيراً في الترجمة إلا أن العصر العباسي كان عصر الترجمة الزاهر، فالمعروف عن الأمويين أنهم كانوا مهتمين بحماية الثغور وفتح البلدان وتأمين الدولة الجديدة في حين مثل خالد بن يزيد الاستثناء حين ترك الإمارة والحكم وكرّس جهده للطب وترجمة كتب الكيمياء والطب إلى العربية، أما تاريخياً فبدأت مع خلافة المنصور ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية " والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب، وبنشاطهم استطاع المسلمون ان يقفوا عليها واستطاعت العقلية الإسلامية ان تتخذ مواقف مختلفة"¹ وظهرت أسماء بعض المترجمين في هذا العصر أمثال سرجيوس الرأس عيني أو الرسعني الذي ترجم آثار جالينوس في الطب والأخلاق وآثار أرسطو المنطقية إلى السريانية. ويقال ان ابن المقفع، هو اول من ترجم كتب المنطق الارسطي بأمر المنصور، وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية كتاب " المقولات" ويبحث في

¹ محمد البهي، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ص 164

الأجناس العالية، كتاب " العبارة " ويبحث في القضايا التصديقية، كتاب " تحليل القياس " ويبحث في أشكاله، كما تعزى اليه ترجمة كتاب ايساغوجي، لفرفوريوس السوري، الذي جعله مدخلا للكتب الارسطية في المنطق.¹ اضافة الى ترجمة حكايات **كليلة ودمنة** من الفارسية إلى العربية. وازدهرت حركة الترجمة في عصر المأمون" على اعتبار عصر المأمون هو العصر الذهبي للترجمة على العموم، كان الاجماع على ذلك، إذ إنه أسس في بغداد مدرسة الحكمة أو **بيت الحكمة** سنة 217هـ، 832م وائتمن يحيى بن ماسكويه عليه، وخلف **يحيى** تلميذه الشهير حنين بن إسحق في الفترة الواقعة بين سنة (194-260هـ، 809-873م) ، وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية إلى السريانية والعربية دون منازع، وكذلك كان ابنه إسحاق بن حنين وابن أخيه حبش بن الحسن. ومن الأسماء التي لمعت في فن الترجمة يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادي) وعبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي (النصف الأول من القرن التاسع)، وهو الذي كان مساعدًا للفيلسوف الكندي وقد ترجم لأرسطو، وإليه يرجع الفضل في ترجمة كتاب الربوبية (إثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين الإسكندري. وكذلك لمع اسم قسطا بن لوقا البعلبكي، وقد كان طبيبًا وفيلسوفًا وفيزيائيًا معروفًا ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي ويوحنا فيلوون على **كتاب الطبيعة** لأرسطو. وله شروح جزئية **للكون والفساد** لأرسطو، وله رسالة في الفرق بين الروح والعقل، وله بحوث في الشفاء شبيهة بعلم النفس المعاصر. وفي القرن العاشر الميلادي، ظهرت أسماء مثل أبي بشر متى القنائي (توفي 329 هـ، 940م) والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي صاحب **تهذيب الأخلاق** (توفي 364هـ، 974 م) وتلميذه أبي الخير بن الخمار (ولد 331هـ، 942م). وقد ظهرت في هذا العصر **مدرسة الرها** وكانت تضم صابئة حران الذين كانوا يدينون بالمعتقدات الكلدانية القديمة ويهتمون بالدراسات الرياضية والفلكية والروحانية بالإضافة إلى الأفلاطونية الفيثاغورثية المحدثه. ومن أشهر المترجمين في مدرسة الرها ثابت بن قرة، وقد ترجم العديد من المؤلفات الرياضية والفلكية.

¹ محمد البهي، الجانب الالهي من التفكير السلامي ص 168-169

وقد عرف المسلمون الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط كأنيادقليس الذي كانوا يسمونه ابن دقليس، وديموقريطس وفيثاغورث، وكذلك عرفوا السفسطائيين أمثال بروتاغوراس وجورجياس وعرفوا سقراط عن طريق ما كتبه عنه إكسانوفان في التعاليق وكتبوا عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن فكره حتى موته¹، اما اشهر النقلة في هذا المضمار هم : "يعقوب الرهاوي (40-132هـ) وبحشوع ابن جرجيس حوالي (171هـ) ويحي ابن البطريق (200هـ) وعبد السميع بن ناعمة الحمصي (ت- 220هـ) والحجاج بن مطر حوالي (260هـ) ويوحنا بن ماسوية حوالي (243هـ) وحنين ابن اسحاق (260هـ) وقسطا بن لوقا (ت- 288هـ) وثابت بن قرة (ت- 288هـ) واسحاق بن حنين (298هـ) وابو بشر متى بن يونس (ت- 328هـ) وسنان بن ثابت (ت- 330هـ) وتبن الخمارات (331هـ) ويحي بن عدي (ت- 324هـ) وعيسى بن زرعة (ت- 393هـ)".²

- وكذلك تعرفوا على فلسفة أفلاطون واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلم عن نظرية الخلق الإلهي وتطرق لمختلف أبعادها، وأثبت وجود الصانع الذي كان في محور الصراعات الفكرية الدائرة آنذاك، وبرهن على وجود النفس وخلودها وهي من أكثر المسائل تعقيدا داخل الفكر الإسلامي والتي أسالت الكثير من الحبر بين الفرق الكلامية، ولهذا لقيت فلسفته ترحيبا غير مشروط وكان تأثيره فيهم كبيرا. تأثر به كل من الكندي والفارابي وابن سينا وكل التيار ذو النزعة الإشرافية الصوفية ومن دار في فلكهم. بينما يغزو اغلب المؤرخين سبب الترجمة الى " كثرة التناظر والجدل الديني بينهم من جهة وغيرهم من اهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة اخرى، فقد ألجأهم هذا الاشتباك في الجدل الى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يحاوروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى اذا كان معروفا عنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية

¹ انظر هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية مرجع سابق ص57 (بتصرف)

² آل ياسين جعفر، المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة 1978 بيروت ص 121

التي في مقدمتها المنطق كما لوحظ استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة.¹ وتأثر هؤلاء أيضاً بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة رغم بعض الاعتراضات والانتقادات التي وجهت لهذه الفلسفة. فلقد تحول الإعجاب بأرسطو من طرف فلاسفة الإسلام من الإعجاب بشخصية أرسطو الإلهية المستوردة من اليونان آلهة الإعجاب بأفلاطون العقل المتفرد إذ إنهم، أصبحوا يقدرون أرسطو العقلي إعجاباً بعلمه وعقله وإجلالاً لفلسفته. لكنهم وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية كانت من عمل مدرسة الإسكندرية والسريان المتأخرين، ونُسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من تأليفه حسب أغلب الدارسين لتاريخ الفكر اليوناني، نذكر منها على سبيل المثال، كتاب **التفاحة** وكتاب **الربوبية** واشتغلوا بكتبه كثيراً لاسيما كتب المنطق، وكذلك عرفوا كتبه في الأخلاق والطبيعيات والسياسة. وقام فلاسفة الإسلام بمحاولة الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. وعندما توغل المسلمون في الفلسفة وفي شروح أرسطو ومنطقه، وأقيسته وأصبحوا أساتذة وطال باعهم في التفلسف، ورسوموا لأنفسهم طريقتهم الخاصة في الكتابة الفلسفية بعدما كانوا ناقلين وشرحاً للتراث الإغريقي، وبهذا فقد كان للترجمة الفضل الكبير في بلورة الفكر الفلسفي داخل البيئة الإسلامية.

القرءان الكريم :

كان الرأي السائد لدى المجتمع الغربي أن القرءان الكريم يدعو إلى الجمود والتزمت ولا يتيح للإنسان فرصة الإبداع والابتكار العقلي، مما صعب على العرب استشكال فكر نسقي فلسفي، ولعل هذا الطرح لقي رواجاً كبيراً داخل الأوساط الفكرية العربية إلا أن برز داخل المجتمع العربي قدرات عقلية هائلة، غيرت تلك النظرة التقليدية السابقة، وأرست معالم التفكير والإبداع داخل المجتمع الإسلامي، حين تجلّى ذلك في مختلف العلوم الطبيعية والجوانب الفكرية والفلسفية والكلامية، ودائماً وفق جماعات شكلت مفهوم الظاهرة الدينية

¹ محمد البهي، الجانب الإلهي، ص 167-168

كمصطلح أطلق على المشتغلين على الفكر الفلسفي من أصحاب الرسالات السماوية سواء (يهودية ونصرانية أو مسلمة) والذين ينطلقون من الكتاب المقدس باعتباره الضابط الأساسي لجملة القيم والمعارف والعلوم الحياتية " فالمهمة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب، ولكن الفهم مرهون بنمط وجود الشخص الذي يفهم"¹ فكان فهم المسلمين للقرآن الكريم نابع من تصورات وقناعات ذاتية مرجعها الأول هو الطرح الجوهرى لفكرة الوحي أي القداسة، بمعنى انعدام اي علاقة لها بالمصادر التاريخية والفكرية السائدة في الساحة الفكرية في ذلك الوقت، سواء كانت (سماوية) أو (صائبة). "فالمعنى الحقيقي" يجعل من وجود هذا المؤمن وجودا حقيقيا، فحقيقة المعنى (القرآني بالنسبة للمسلم) هذه المرتبطة بحقيقة الوجود هي حقيقة واقعية حقيقية². فالكثير من الايات القرآنية تصل بنا الى المعرفة الحقة، طبعاً بعد ان نفهمها فهما جيداً خاصة وان "القرآن يدعو بطبيعته الى التفلسف ان القرآن دعا حقا وما يزال يدعو قارئه الى التفكير بعقله والى محاولة الوصول الى حقائق اخرى عن طريق الذوق والقلب، هو ذا مايشير اليه من آيات الله في الناس والارض والسماء ومابينهما، يسمعا هذه العبارات ونحوها { ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون } الرعد (4) { لقوم يذكرون } الانعام (126) كما نسمعه يقول : { ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد } ق (37) اي لمن اصغى لما يلقى اليه، واعمل فيه عقله وتفكيره، فلم يكن حاضرا فقط بجسمه"³ والجلي من خلال مختلف الايات القرآنية الواردة هنا، هو الدعوة الصريحة الى اعمال العقل "ولأن القرآن دعوة للناس جميعا، و على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير، كان منه ما يتجه للقلب ليفتح للموعظة، وكان منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل، وكان منه بجانب هذا وذاك، ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع، وكان منه مايجبى في شكل امثال { وما

¹ كوربان هنري، ترجمة الامام موسى الصدر، تاريخ الفلسفة الاسلامية ص39

² المرجع السابق ص41

³ محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ت: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 2012 ص

يعقلها الا العالمون { العنكبوت (43)¹. وحتى عندما نتمعن في ماهية الفلسفة ومدلولها الاصطلاحي نجد من بين الحقائق التي تبحث فيها هي الحقيقة الالهية واصل الكون السماوي والارض والانسان وغيرها، وضرورة اعمال العقل في سبيل ادراك هذه المعارف، او ما يسمى اجمالاً حقائق الوجود في العالم الكلي الاكبر هذا العالم المتخفي والذي وجب البحث فيه، والملاحظ هنا ان القراءان ذاته اشتغل على معرفة هذه العوالم المتعددة " ولان القراءان قد بين الحق في مشكل الالهية والطبيعة، نرى المسلمين في فجر الاسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري البحث عن الحقيقة في هذه النواحي كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من النفاستين من ابناء الامم الاخرى وذلك لانهم لم يحسوا الحاجة لشيء من هذا ماداموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحي الالهي الذي كانوا قريبي عهد به" ² مما جعلهم يتجهون مباشرة الى فهم تلك الحقائق المعرفية التي جاء بها الوحي ومحاولة تفسيرها وتأويلها، مادامت مثبتة في القراءان الكريم وليست بحاجة الى برهنة. وهوما يؤكد المستشرق الفرنسي برنارد كارادوفو بقوله " ليس القراءان رسالة فلسفية، ولم يكم محمد فيلسوفاً ضابطاً، وانما لمس محمد - مثل نبي - مسائل من النظام الفلسفي ومنحها حلولاً عيانية، عبر عنها تعبيراً حماسياً، وقد صارت هذه الحلول التي تألفت العقيدة الاسلامية منها نقاط ثابتة في البحث النظري الفلسفي عند العرب، ولذا لم تقم اعم معضلة في الفلسفة العربية على البحث عن الحقيقة. مادام هذه الحقيقة قد عرضت في كثير من نقاطها الجوهرية ، بل قامت على تأييد هذه الحقيقة التي وضعت وضعا عيانياً ببيان تحليلي عقلي " ³

وتتجلى بالنسبة للفرد المسلم ذات الحقيقة في البعد الروحي من خلال ظاهرة الوحي أو الكتاب المقدس والذي يمثله القراءان الكريم في العقيدة الإسلامية فيكون حضور الفرد أمام هذا المقدس قائم بالاساس على فكرة التصديق ذات البعد الوجودي المحض، وفي الوقت ذاته تعبر عن ثقافة روحية معينة تحمل في ثناياها أنموذج فلسفة بالمعنى الروحي، وهو

¹ المرجع السابق ص 112

² محمد يوسف موسى، القراءان والفلسفة، مرجع سابق ص 117

³ برنارد كارادوفو، ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتير ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة ، 2017 ص 9

وجود يستمد قوته من الحقيقة الكامنة داخل النص المقدس وواجب الفرد هو استخراج مكنونها للعلن، ولأمناس من ذلك ان كنا نريد الوصول إلى الفهم الصحيح لحقيقة الشريعة التي نتبعها والإدراك الكلي لآليات تسيير هذا الكون الذي ننتمي إليه. فداخل ثنايا النص الديني تتخفى الكثير من الحقائق، ولابد من الكشف عنها وهو الدور الذي انبرى له الفلاسفة من خلال محاولة فك الارتباط بين مفهومي الحقيقة والشريعة، أو ما يعرف بالقانون الإلهي الذي وصل إلينا عن طريق الوحي (القرءان) والذي أشار في الكثير من آياته ونصوصه على شمولية موضوعاته. "ما فرطنا في الكتاب من شيء { الآية الأنعام } وصلاحياتها لكل زمان ومكان مع ضرورة التفكير والتدبر" أفلا يتدبرون القرءان أم على قلوب أفاهاها { الآية 25 سورة محمد } وفي الآية دعوة صريحة إلى ضرورة إعمال العقل عكس القائلين بالأخذ بظاهر النص الديني أي بمعنى آخر، الاكتفاء بالقواعد والأسس التي تملئها علينا حرفية النص وفي هذه الحالة لا ضرورة لاستعمال العقل، وهكذا لم يذهب المسلمون الاوائل الى التفلسف كما اثر عن اليونان اذ وجد في القرءان ما كان يجب ان يعرفوه عن الكون والانسان وهناك لذلك سبب آخر وهو ان حرارة العقيدة وتفهم القرءان الذي كان حديث عهد بالنزول من لدن الله العلي الحكيم، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم فقصوروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول "1. أم أن المعنى الحقيقي المتوارى وراء النص الحرفي يستدعي حضور الفيلسوف وآليات التفكير لذات النص من أجل الوصول الى المعنى الباطني له باعتبار " الشريعة هي المظهر الخارجي (الظاهر) للحقيقة والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن) للشريعة....إنها الرمز (المثال) والحقيقة هي المرموز إليه (الممثل) والمظهر الخارجي في تقلب مستمر مع حقب وأدوار العالم، أما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للصيرورة² ومادمت الحقيقة الباطنة الغير خاضعة للصيرورة والمستمدة من طاقة إلهية لاتصل إلينا إلا بواسطة النبي وفق مبدأ الأسرار الإلهية والتي أختص بها مجموعة خاصة من الخلق والذين

¹ محمد يوسف موسى، القرءان والفلسفة، ص 118

² انظر، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق ص44

من بينهم الأنبياء والرسل، وبما أن مرحلة النبوة انقطعت مع آخر الرسل. (محمد) عليه الصلاة والسلام، بمعنى انقطاع المصدر الأول للتشريع، والمتمثل في المظهر الخارجي للحقيقة (الظاهر) أو النص الحرفي للكتاب المقدس، وفي مقابل استمرار التاريخ الديني للإنسانية واستمرار مشاكل وتطلعات البشرية، واستمرار الصراع الأبدي الخاضع للصيرورة التاريخية، يستوجب علينا الاعتماد على المصدر الآخر للحقيقة والمتمثل في أعمال العقل بغية مواجهة مختلف مسائل الحياة اليومية للفرد المسلم وفق وعي تاريخي، وهو دور الفيلسوف والمفكر، فهذه الحركة البشرية الخلاقة يجب أن تبقى قائمة وفق مبدأ الأصل الأول المتمثل في النص الديني (القرآن) من حيث الصيرورة التاريخية، ومتطلعة لأفق العصر الذي نعيشه وفق الضرورة الزمنية و المكانية، وهو ما قامت عليه الفلسفة الإسلامية.

السنة النبوية :

لقد تميزت الحياة الدينية للمسلمين بالتعدد على غرار سابقتها من الأمم في مجال التشريع للحياة اليومية والعقائدية وقد كان في شخص الرسول الكريم الملهم لأي نموذج حياة ممكن داخل الأمة الإسلامية، فجعل من سيرته الذاتية المعيار الوحيد لإقامة أي أسس أخلاقية أو تقويم أي اعوجاج حاصل، هذا الالتفاف الكلي حول أخلاق وشمائل الرسول(ص) كان سببا في ظهور أهم المدارس والمذاهب الدينية في الإسلام، فمنذ صدر الإسلام الباكر تجلّى للعلن مدرستين أساسيتين لف الكثير من التعارض خطابهما في فهم الأمة للعقيدة والتشريع للفرد المسلم، أولهما مدرسة الحديث أو "أهل الحديث". _ أهل السنة والجماعة: "هم من كان على مثل ما كان عليه النبي" وأصحابه، وهم المتمسكون بسنة النبي" وهم الصحابة، والتابعون، وأئمة الهدى المتبعون لهم، وهم الذين استقاموا على الاتباع، وجانبوا الابتداع في أي مكان وزمان، وهم باقون منصورون إلى يوم القيامة".¹

¹ محمد ابن ابراهيم الحمد، مختصر عقيدة اهل السنة والجماعة، سلسلة الدعوة والارشاد، المكتب التعاوني للدعوة والارشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض 1418هـ - 2008 ص13

وسموا بذلك لانتسابهم لسنة النبي واجتماعهم على الأخذ بها ظاهراً وباطناً، في القول، والعمل، والاعتقاد.

6_ أسماء أخرى لأهل السنة والجماعة: لأهل السنة والجماعة أسماء أخرى يعرفون بها، منها:

1_ أهل السنة والجماعة. 2_ أهل السنة.

3_ أهل الجماعة. 4_ الجماعة.

5_ السلف الصالح. 6_ أهل الأثر.

7_ أهل الحديث. 8_ الفرقة الناجية.

9_ الطائفة المنصورة. 10_ أهل الاتباع.¹

وترجع أسباب وقوف أهل الحجاز عند النصوص إلى الأمور الآتية:

1- تأثر مدرستهم بالمنهج الذي التزمه علماءهم كما ذكرنا في حرصهم على الأحاديث والآثار، وتجنبهم الأخذ بالرأي، وإعمال القياس، إلا إذا كانت هناك ضرورة ملجئة وربما امتنعوا عن الإفتاء في المسألة التي لا يوجد لها دليل من كتاب أو سنة أو أثر.

2- ما لديهم من ثروة كبيرة لدى الصحابة الذين استوطن أكثرهم الحجاز عامة والمدينة خاصة، من أحاديث وآثار بقيت بحاجتهم في الاستدلال، وتغنيهم عن إعمال الرأي.

3- يسر الحياة لدى أهل الحجاز، وقلة مشاكلهم؛ حيث كانوا على الفطرة الأولى بمنأى عما تحدثه المدينة الفارسية أو اليونانية من تفريع للمسائل، وكان الناس يعيشون على الحالة

¹ المرجع السابق ص 14

التي كانوا يعيشون عليها في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس هناك من الحوادث المستجدة سوى القليل النادر¹.

4- بعدهم عن مواطن الفتنة، وبواعث النزاع بالنسبة لما كان عليه الأمر في العراق؛ فقد سلموا من بدعة الخوارج والتشيع وأهل الأهواء وظل تراث الحديث والآثر محفوظا لديهم، لا تشوبه ريبة، ولا يتطرق إليه تهمة الوضع. ومن مميزات هذه المدرسة:

1- كراهيتهم لكثرة السؤال. وفرض المسائل، وتشعب القضايا؛ فالحكم ينبني على قضية واقعية، لا على قضية مفترضة، والنص يدل على الحكم، فلا يبحث عن علل الأحكام وربط الحكم بها وجودا وعدما.

2- الاعتداد بالحديث والوقوف عند الآثار؛ فالعلم هو علم الكتاب والسنة والآثر. والعناية بحفظ ذلك عناية بأصل التشريع ومصادر الفقه، والواجب الديني يفرض صيانة هذا التراث.

ومن تلك الخصائص مايلي:

1_ سلامة مصدر التلقي: وذلك باعتمادها على الكتاب والسنة، وإجماع السلف الصالح، فهي مستقاة من ذلك النبع الصافي، بعيداً عن كدر الأهواء والشبهات. وهذه الخصيصة لا توجد في شتى المذاهب والملل والنحل غير العقيدة الإسلامية_عقيدة أهل السنة والجماعة_.

2_ أنها تقوم على التسليم لله_تعالى_ولرسوله: وذلك لأنها غيب، والغيب يقوم على التسليم.

فالتسليم بالغيب من أعظم صفات المؤمنين التي مدحهم الله بها، كما في قوله_تعالى_: [ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ].¹

¹ سورة البقرة الآية 2، 3

ذلك أن العقول لا تدرك الغيب، ولا تستقل بمعرفة الشرائع؛ لعجزها وقصورها؛ فكما أن سمع الإنسان قاصر، وبصره قليل، وقوته محدودة_فكذلك عقله، فَتَعَيَّنَ الإيمان بالغيب والتسليم لله_عز وجل_.

3_ موافقتها للفطرة القويمة، والعقل السليم: فعقيدة أهل السنة والجماعة ملائمة للفطرة السليمة، موافقة للعقل الصريح، الخالي من الشهوات والشبهات.

4_ اتصال سندها بالرسول والتابعين وأئمة الدين قولاً، وعملاً، واعتقاداً: وهذه الخصيصة قد اعترف بها كثير من خصومها؛ فلا يوجد بحمد الله_أصل من أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة_ليس له أصل أو مستند من الكتاب والسنة، أو عن السلف الصالح، بخلاف العقائد الأخرى المبتدعة.

5_ الوضوح والسهولة والبيان: فهي عقيدة سهلة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، فلا لبس فيها، ولا غموض، ولا تعقيد؛ فألفاظها واضحة، ومعانيها بيّنة، يفهمها العالم والعامي، والصغير والكبير، فهي تستمد من الكتاب والسنة، وأدلة الكتاب والسنة كالغذاء ينتفع به كل إنسان، بل كالماء الذي ينتفع به الرضيع، والصبي، والقوي، والضعيف.

6_ السلامة من الاضطراب والتناقض واللبس: فلا مكان فيها لشيء من ذلك مطلقاً، كيف لا وهي وحي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟

فالحق لا يضطرب، ولا يتناقض، ولا يلتبس.

بل يشبه بعضه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً [وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا] (النساء: 82).²

¹ محمد بن ابراهيم، المرجع السابق ص10

² المرجع السابق ص 11

7_ أنها قد تأتي بالمحار، ولكن لا تأتي بالمحال: ففي العقيدة الإسلامية ما يبهر العقول، وما قد تحار فيه الأفهام، كسائر أمور الغيب؛ من عذاب القبر ونعيمه، والصراط، والحوض، والجنة والنار، وكيفية صفات الله عز وجل.

فالعقول تحار في فهم حقيقة هذه الأمور، وكيفياتها، ولكنها لا تحيلها بل تسلّم لذلك، وتتقاد، وتدعن؛ لأن ذلك صدر عن الوحي المنزل، الذي لا ينطق عن الهوى.

8_ العموم والشمول والصلاح: فهي عامة، شاملة، صالحة لكل زمان ومكان، وحال، وأمة.

بل إن الحياة لا تستقيم إلا بها.

التي أظهر ما كانت في الحجاز والتي كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرءان وسنة) . فإن سئلوا عن شيء وعرفوا فيه آية أو حديث أفقتوا وإلا توقفوا، لا يقولون شيئاً وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد المفرط بالحديث حتى الضعيف منه¹ وأغلب الظن أن هذه المدرسة عرفت رواجها في الحجاز ومكة والمدينة مهبط الوحي وموطن الرسول الكريم، لتعرف انتشاراً واسعاً في العديد من أصقاع العالم الإسلامي، عرفوا بقولهم بعدم إمكانية تجاوز النص الديني حتى وإن تعارض مع بعض الوقائع والأحداث المفصلية للفرد المسلم، مما جعلهم يدخلون في صراعات مع الطرف الآخر القائل بضرورة إعادة قراءة النص، وجعله قادراً على التجاوب مع متطلبات الحياة اليومية للمسلمين، نقصد هنا " أهل الرأي " أو " مدرسة أهل الرأي " التي انتشرت في العراق خاصة، وقد تميز أصحابها بقلّة روايتهم للحديث، وبتدقيقهم في الأدلة وبتحكيّمهم للعقل في الآراء .

هذا في مجال التشريع، أما في مجال العقيدة فقد تفرق المسلمون إلى فرق عدة كان في الأغلب سببها سياسي على غرار مشكل الخلافة أو الإمامة، ومن الأولى بها من بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ وما هو السبيل الشرعي للفصل في من هو الأحقّ بها؟ هل

¹سعيديف ارثور، توفيق سلوم ، تقديم ونلخيص كتاب الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي ، بيروت لبنان ط1- 2001 ص15

بالاتفاق والاختيار (البيعة والشورى) أم بالنص والتعيين ؟ وغيرها من الاقتراحات التي طرحت نوع من الانقسام في الرأي بسبب التمايز الحاصل بين أفراد المجتمع الإسلامي، وكان السبب الرئيس في ظهور أهم فرقتين إسلاميتين (السنة والشيعة) مما أدى إلى ثراء الساحة الفكرية العربية، ولعل من ابرز العوامل التي ساعدت على انتشار الفكر الفلسفي الحر سمة الحياة الدينية في الحاضرة الإسلامية" بالمقارنة مع أوروبا المسيحية في العصر الوسيط، فلم يعرف الإسلام أي وسيط بين الإله والمؤمنين ولا يحق لأحد احتكار تأويل القرآن والسنة ولم تقم في الإسلام مؤسسة شبيهة بالكنيسة¹ تتولى حسم الخلافات في الأمور الشرعية والعقائدية، فلم يكن لأحد من المذاهب أو الفرق الإنكار على الآخر أو الادعاء بامتلاكه الحقيقة المطلقة أو حرمان جماعة معينة من عضوية الجماعة الإسلامية.

¹ المرجع السابق ص56

الفصل الثاني

الفصل الثاني : الفلسفة الاسلامية وقضاياها الكبرى

المبحث الاول : علم الكلام .

المبحث الثاني : التصوف .

المبحث الثالث : اصول الفقه .

المبحث الرابع : الفلسفة المشائية .

علم الكلام النشأة والتطور:

تمهيد:

يتجه اغلب الدارسين للفكر الاسلامي الى تقسيم مباحث المعرفة فيه الى قسمين: قسم يختص بالعمل والمعاملات اليومية للفرد المسلم، وهذا المجال البحثي استأثر به اصول الفقه، وقسم آخر يتعلق بالاعتقاد والذي نجده يمثل جوهر علم الكلام في ما بعد وفي هذا الصدد نرصد هذا القول للتفتزاني (759هـ) " اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام: وبالثانية علم التوحيد والصفات" ¹ والتوحيد والصفات هي احد الاسماء التي عرف بها علم الكلام اضافة الى اسماء اخرى على غرار علم النظر والاستدلال العقلي، علم اصول الدين، الفقه الاكبر، علم العقائد... وغيرها.

التعريف بعلم الكلام:

يعرفه ابن خلدون : " علم يتضمّن الحجاج عن العقيدة الايمانية بالادلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة، وسرّ هذه العقائد الايمانية هو التوحيد " ²

يعرفه ابي حامد الغزالي : بأنه " هو علم مقصوده حفظ عقيدة اهل السنة وحراستها من تشويش اهل البدعة " ³ و الظاهر من تعريف الغزالي ان حفظ عقيدة اهل السنة هو جوهر

¹ التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت791هـ)، شرح العقائد النسفية في اصول علم الدين وعلم الكلام، تحقيق: كلود سلامة، منشورات:

وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1974م ص 4

² ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 429

³ الغزالي، ابو حامد (ت 505هـ)، المنقذ من الضلال، مكتب النشر العربي، دمشق، ط 3، 1939 ص 81

علم الكلام، وهنا يمكننا ان نخلص الى ان الغزالي يستثني المعتزلة باعتبار ان غايتهم تتنافى مع طرحه ويبقى على علم الكلام السني.

- ويعرف ابو نصر الفارابي علم الكلام بقوله : " صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرته الافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها الاقاول " ¹ .
كما يعتبر علم الكلام رئيس العلوم على الاطلاق ويعتقد انه علم مستقل بمبادئه ومباحثه، ومما جاء في قوله عن علم الكلام كما يورده احد الدارسين انه العلم الأعلى، فليست مبادئه تبين في علم آخر، بل مبادئه إما مبيّنة بنفسها او مبيّنة فيه، فهي مسائل له ومبادئ لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور، فمنه تستمد العلوم، وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الاطلاق.²

يعرفه الشريف الجرجاني: " علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام "³

- اما عضد الدين الايجي (756) فيعرفه : " هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن الخصم وان اخطأناه لا نخرجه من

¹ الفارابي ابو نصر، احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم عثمان امين، القاهرة، ط3، 1968 ص 131
² خميسي ساعد ، مفهوم الكلام عند الفارابي، انسانيات، 12 اكتوبر 2012 <http://journals.opendition.orang/insaniyat> بتاريخ 2022/02/12
³ الشريف الجرجاني، التعريفات، دار القلم، بيروت، ص 458

علماء الكلام¹ يمكن اعتبار تعريف الأيجي الأكثر شمولية بإعتباره استوعب علماء الكلام من مختلف الفرق.

- عِلْمُ الْكَلَامِ الإسلامي هو علم اثبات او اقامة الادلة على صحة وصدق العقائد الإيمانية وهو علم يهتم بدراسة العقيدة الإسلامية ويدافع عنها، ويرد الشبهات التي تثار حولها بالأدلة العقلية والبراهين الجدلية، وسُمي هذا العلم علم الكلام . كما يقول الشهرستاني . لسببين: أولهما أن أخطر مسألة خاض فيها المتكلمون هي مسألة كلام الله التي تجاوز الأمر فيها حدّ المناظرة وتبادل الرأي إلى الفتنة والقتل والسجن، كما هو معروف في فتنة خلق القرآن ومواقف رجال كالإمام أحمد ابن حنبل منها. وثانيهما سبب منهجي يتمثل في أن المتكلمين أرادوا أن يميزوا مناهج أبحاثهم عن المنطق الذي تبناه الفلاسفة واستخدموه في مباحثهم الفلسفية. فسَمَّى المتكلمون طريقتهم في البحث الكلام. وهناك أسباب أخرى تتضمن ذمًا لعلم الكلام أو اتهامًا للمشتغلين به. منها ما ورد عن مالك بن أنس، رضي الله عنه، من ذم لأهل البدع لأنهم خاضوا وتكلموا فيما لا ينبغي لهم الخوض أو التكلم فيه، وبالإضافة إلى الكلام فقد سمي هذا العلم باسم الفقه الأكبر، وعلم أصول الدين وعلم التوحيد والصفات وعلم النظر والاستدلال².

¹ عيد الرحمان ابن احمد عضد الدين الأيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، لبنان، ص 7

² انظر ارثور سعيد الفلسفة الإسلامية ، بتصرف ص 54

نشأة علم الكلام :

- ان المتتبع لتاريخ علم الكلام يدرك ان اسباب نشأته لم تكن نتيجة لسبب بعينه، وانما جاء بتضافر عوامل عدة اختلفت وتتنوعت وفق مقتضيات المعاملات اليومية للفرد المسلم، قد تكون بعضها منبعثة من داخل الجماعة الاسلامية ذاتها " كالخلاف حول بعض النصوص الدينية مما ادى الى اختلاف وجهات النظر في تفسير العقائد، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الاول من المسلمين، كالخلاف السياسي الحادث حول مسألة الامامة، وهو الخلاف الذي ادى الى ظهور الفرق، وهو وان كان سياسيا في منشأه الا أنه تطور فأصبح متعلقا بالعقائد" ¹ واصبح له التأثير الكبير داخل الجماعة الاسلامية، وكان سببا في الكثير من الحروب والمعارك الدامية بين المسلمين، وما يدعم هذا الطرح هو قول الشهرستاني " ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان " ² اضافة الى تضارب آراء المسلمين في فهم بعض آيات القرآن الكريم التي تتناول قضايا العقيدة. فقد وردت آيات تصف الله تعالى بصفات معينة يشترك فيها مع البشر وهو المنزه حسب جميع النصوص الدينية، كالسمع والبصر والكلام والاستواء والنزول إلى السماء الدنيا وغير من آيات التشبيه. وهناك اسباب وافدة من خارج الجماعة الاسلامي ولا علاقة لها ببيوميات الفرد المسلم وفي مقدمتها التقارب الحضاري والالتقاء الحاصل بين المسلمين بأصحاب الديانات الأخرى نتيجة للفتح الإسلامي، وتعرفهم على

¹ ابو الوفي الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 16

² الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن ابي القاسم (ت 548هـ) الملل والنحل صححه وعلق عليه احمد فهمي، دار سرور، بيروت، 1948م ص7

ديانات وحضارات الأمم الحديثة العهد بالإسلام بما تحمله من عادات وتقاليد وتراث إنساني وفكري،" مما ترتب عنه صراع عقائدي بينها وبينه، مثل حركة الترجمة التي ترتب عنها انتقال الفلسفة اليونانية الى المسلمين، ووجود نشاط فكري هائل امتد اثره فيما امتد الى علم الكلام او علم العقائد الاسلامية.¹ ضف الى ذلك التنوع الثقافي والفكري للمجتمع الإسلامي خاصة بعد دخول أصحاب الديانات والحضارات القديمة في الإسلام، خاصة من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، متشبعين بالعديد من الإشكاليات الدينية والعقائدية الموروثة عن ديانتهم السابقة، فكان من الطبيعي أن يفكروا في الحقائق الإسلامية، ومن ثم أثاروا بين المسلمين ما كان يثار في دياناتهم من مشكلات كالخوض في مسائل غير معهودة لدى المسلمين كانت بالأمس القريب من المسلمات العقدية كالجبر والاختيار والصفات، وغير ذلك من المشكلات." فلا شك ان الكثير من الخلافات التي شبت بين المتكلمين لم تكن كلها اسلامية النشأة والمنبت. ذلك ان الثقافات الاجنبية (الفلسفة والدين المنزل والديانات الطبيعية) كلها - فضلا عن انها ساعدت على قيام علم الكلام، كما سنرى، فإنها ايضا وبلا شك قد ساعدت على الفرقة بين علماء الكلام.....فلقد اختلفت مشارب علماء الكلام الثقافية: فهذا المتكلم كان حظه من الثقافة اليونانية اكبركم غيره، وذاك كان نصيبه من الثقافة اليهودية اكبر... وهكذا. معنى هذا ان الخلفية الثقافية للمتكلمين كانت متنوعة ومتباينة.² ماذا يعنى هذا الطرح ؟ هذا يعنى ان الامتداد الثقافي لمختلف النحل الكلامية قد

¹ ابو الوفى الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق ص 7
² د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 19

يلقى بعد من مصادره التاريخي داخل الموروث الثقافي لهاته الثقافات الأجنبية، مما يعني ان لها دور لا يستهان به في تشكل هذا النمط الفكري، خاصة وانه قام على تقديس دور العقل الذي هو ذاته اساس بعض تلك الثقافت الواردة نذكر على سبيل المثال الفلسفة اليونانية، ضف الى ذلك فإن " التيار الفكري الفلسفي واللاهوتي قديم قدم العقل البشري. فأينما وجد العقل البشري وجدت الفلسفة. وتيار الفكر الفلسفي واللاهوتي تيار متصل، ينتمي الى الماضي البعيد، ويؤثر في الحاضر ويمتد تأثيره الى المستقبل. والفلسفة بوصفها نتاج العقل البشري، مرتبطة متصلة اتصال العقل البشري ذاته.....وعلى ذلك اذا كنا بصدد الحديث عن علم الكلام. فان نقطة انطلاق الفيلسوف العقل ونقطة انطلاق المتكلم النص الديني... الفيلسوف يتعقل لكي يؤمن والمتكلم مؤمن يريد ان يتعقل."¹

كل هذه العوامل التي ذكرناها سابقا كانت سببا رئيسا في إثارة الكثير من المشكلات العقديّة، وخلقت جدلا واسعا حول حقيقة ذات الله تعالى و طبيعة صفاته، وكيف يمكن الفصل بين كون قدرة الإنسان على خلق واختيار أفعاله من تلقاء ذاته، وبين ارتباط هذه القدرة بمشيئة الله وإرادته، مما طرح إشكالية الحرية والمسؤولية، و طرح أيضا السؤال عن الإيمان ومقوماته، والكفر وأسبابه، إلى غير ذلك من القضايا.

هذه المسائل الخلافية أنبرى لها مجموعة من المثقفين المسلمين شكلوا فرق فكرية كالمرجئة والقدرية والجبرية والجهمية والمعتلة والمجسمة، ثم المعتزلة والأشاعرة و

¹ فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق ص 21

الماتريديّة ، وعرفت هذه الفرق بالفرق الكلامية، وعُرف ما خاضت فيه بعلم الكلام الذي كان دوره إما تفقيها واستنباطا لأحكام دينية في صلت العبد بربه، أو توفيقا بين تعاليم الدين والروافد الأجنبية الدخيلة، أو دفاعا عن العقيدة أو ردا لعقائد مناوئة لها.¹

¹ البهي محمد، مرجع السابق ص 5 (بتصرف)

المعتزلة:

في ظهورها ونشأتها:

- المعتزلة فرقة إسلامية، غلبت العقل على الأصول والأدلة والقياسات الأخرى، وقد شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن. ومؤسسها هو واصل بن عطاء¹ على أشهر الأقوال، " وقد نظر القاضي في قضية الاعتزال ردد الاقوال المختلفة التي تذكر في سبب نشأة الاعتزال، ولم سمي المعتزلة كذلك، وانتهى الى رأي ذكره في ابتداء هذا الكتاب، من ان اصل الاعتزال هو علي بن ابي طالب بإعتباره اول من بحث في دقائق علم الكلام، واخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية، ثم ابنه لبو هاشم بن محمد بن الحنفية، وعنه اخذ واصل بن عطاء. " ² ويختلف العلماء في وقت ظهورها؛ فبعضهم يرى أنها ظهرت في قوم من أصحاب علي، رضي الله عنه، اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى العبادة ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة، غير أن أكثر العلماء يرى أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت في هذا المجلس قضية أثارت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن

¹ واصل بن عطاء (80 - 131هـ، 700 - 748م). أبوحذيفة واصل بن عطاء البصري المعتزلي المعروف بالغزال، شيخ المعتزلة، ومن بلغاء المتكلمين في زمانه، وُلد بالمدينة ونشأ بالبصرة، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، فتجنب الراء في خطابه وضرب به المثل في ذلك. كان واصل يجلس إلى الحسن البصري، رضي الله عنه، فلما ظهر الاختلاف، وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر، وقالت الجماعة إنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، خرج واصل بن عطاء عن الفريقين وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا هو مؤمن ولا كافر، بل في منزلة بين المنزلتين. فطرده الحسن البصري من مجلسه، فاعتزل عنه، وجلس إليه عمرو بن عبيد، فقبل لهما ولأتباعهما: معتزلون. لم يكن واصل بن عطاء غزاًلاً، لكنه لُقّب بذلك لأنه كان يلزم الغزاليين ليعرف المتعقبات من النساء فيجعل صدقته لهن. له تصانيف، منها: أصناف المرجنة؛ المنزلة بين المنزلتين؛ معاني القرآن؛ طبقات أهل العلم والجهل؛ السبيل إلى معرفة الحق؛ التوبة.

² عبد الجبار بن احمد القاضي، شرح الاصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ناشرون، القاهرة، الطبعة الثالثة 1996 ص7

مطلقاً أو كافر مطلقاً أو هو في منزلة بين منزلتين؟ فقال واصل مخالفاً الحسن البصري: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن، واتخذ له مجلساً آخر في المسجد. فأطلق على هذه الجماعة **المعتزلة** بعد أن قال الحسن البصري اعتزلنا واصل.¹ وكانت هذه اللحظة هي لحظة انبعاث ما يسمى بالمعتزلة، رغم تعدد الآراء والأقوال حول حقيقة تسميتهم وسنفضل أكثر في ذلك.

يرى المعتزلة في كتبهم أن مذهبهم أقدم في نشأته من واصل، فيعدون من رجال مذهبهم كثيرين من آل البيت، بل من كبار الصحابة والتابعين. ويعدون من مذهبهم أيضاً الحسن البصري، فقد كان يقول في أفعال الإنسان مقالة القدرية، وهي مقالته، ويقول كلاماً في مرتكب الكبيرة يقارب كلامهم. ولعل شهرة واصل بن عطاء، رأس المعتزلة، ترجع إلى نشاطه ونشاط بعض أصحابه في نشر مذهب الاعتزال بعد أن أصبح لهم آراء في العقيدة، وإليه تنسب الطائفة الواسلية من المعتزلة.

في تسميتهم:

المعتزلة لغة من الاعتزال، واعتزل الشيء وتعزله بمعنى تتحى عنه، أما المعتزلة اصطلاحاً، فيطلق على أول مدرسة كلامية واسعة ظهرت في الإسلام، ونشأت في البصرة في

¹ انظر يحي هويدي دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة ، القاهرة 1979 ص56 (بتصرف)

أواخر القرن الأول الهجري و أواخر القرن السابع للميلاد ونشطت في القرنين الثاني و الثالث الهجريين، وشكل رجالها فرقة دينية لها أفكارها و مبادئها.

تعد (المعتزلة) أساس نشأة علم الكلام، لهذا كان لها دور بارز في إثراء الحياة الفكرية الفلسفية الإسلامية،" ويسمون اصحاب العدل والتوحي، ويلقبون بالقدرية، والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازا من وصمة القلب " ¹ وتعد المدرسة التي تخرج منها معظم فلاسفة وعلماء الإسلام، فمنها تخرج الكندي وأبو الحسن الأشعري 'مؤسس مذهب الأشاعرة، ومنهم الجاحظ وأبو حيان التوحيدي. ويرجع الفضل للمعتزلة في تصديهم للكثير من القضايا التي أثارها المسلمون الذين دخلوا الإسلام من غير العرب ولم يكن للعرب عهد بها. مثل قضية الجبر والاختيار وقضية مرتكب الكبيرة، وخلق القرآن...² سميت بهذا الاسم لاعتزال مؤسسها واصل بن عطاء مجلس أستاذه الحسن البصري، أو لاعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن و لا كافر، وحدث أن دخل رجل إلى مجلس الحسن يسأله في رأيه عن مرتكب الكبيرة، وبادر واصل حسن بن عطاء قبل أن يرد أستاذه وأدلى برأيه قائلا: " إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ولكنه في منزله بين المنزلتين، ثم قام و اعتزل مجلس أستاذه إلى زاوية أو إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، وانضم إليه فيما بعد عمر بن عبيد، فقال الحسن اعتزل عنا حسن فسمي وأتباعه بالمعتزلة" ³.

¹ ابي الفتح محمد عبد الكريم ابي الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الجزء الاول ، مؤسسة الحبلى وشركائه للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1968 ص 43

² الدكتور أحمد الصاوي الصاوي'الفلسفة الإسلامية:مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها طبعة1998 الناشر دار النصر للتوزيع والنشر ص 70. (بتصرف)

³ محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين دار الكتاب الجامعي العين، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى 2000-2001 ص101.

وهناك من رأى أن المعتزلة سميت من الصفة التي لازمت رجالها من التقى و التقشف و البعد عن ملاذ الدنيا و مفاتها، فهم بذلك معتزلون للدنيا زاهدون فيها. وهناك من رأى أن الاعتزال اسم أطلق على من اعتزل الفتن التي حدثت بين المسلمين، ولم يشترك في حرب الجمل وصفين لأنهم لم يستبينوا أي الفريقين كان صاحب حق وأيهما كان الباغي .

وهناك من قال أنها سميت المعتزلة لأن أهلها اعتزلوا البدع والأقوال المحدثه وكل من يخالف الدين الحقيقي¹، ولقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وأهل الحق لاعتقادهم أن ما يقولون هو الحق، وأنهم يتبعون الحق دون غيرهم.

أشهر رجالهم.:

من أشهر المعتزلة واصل بن عطاء ومحمد بن الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وبشر بن المعتمر ومعمار بن عباد السلمي وعيسى بن صبيح المواري وثمامة بن أشرس النميري وعمرو بن بحر الجاحظ وهشام بن عمرو الفوطي وأبو الحسين بن أبي عمرو الخياط وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي والحسين بن محمد النجار والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

¹ القاضي عبد الجبار (كتاب المنية والأمل) تحقيق علي سامي النشار وعصام الدير محمد علي دار المطبوعات الجامعية 1972 ص 119.

آراؤهم:

خالف المعتزلة السلف في أن العقل والاجتهاد عمومًا يحتلان المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة، ونصّب المعتزلة العقل على رأس الأدلة إذ به . كما يقولون . يدركون القرآن نفسه وغيره من الأدلة. وأنكروا الحديث المتواتر وردوا حديث الآحاد وأنكروا الكثير من الأحاديث التي تعارض مبادئهم وأصولهم الخمسة. ومن آرائهم أيضًا ما نقلوه عن الحسن البصري حول السكران بالنبيذ من أنه لا يُجلد. ورد بعضهم حجّة الإجماع والقياس معًا.

عقيدتهم:

تتلخص عقيدة المعتزلة في الأصول الخمسة الجامعة لمذهبهم وقد اوضح لنا القاضي عبد الجبار في كتابه { شرح الاصول الخمسة } السبب الذي من اجله انتهت المعتزلة الى حصر مبادئها في خمسة اصول، فقالت لاخلاف ان المخالفين لنا لا يعدوا احد هذه الاصول. الا ترى ان خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد - وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل - وخلاف المرجئة دخل في باب الوعيد - وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين - وخلاف الامامية دخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر...¹ وتجدر الاشارة هنا الى ان اساس الحكم على الانسان هل هو معتزلي او غير ذلك يكون وفق هذه الاصول الخمسة والتي سوف نأتي على ذكرها بالتفصيل :

¹ د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق ص 201

1 - **التوحيد** : وهو لب مذهبهم، ورأس نحلته، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله، وما ينفي عنه من الصفات، فهم يقولون بأن الله واحد في ذاته لا شريك له، ولا شريك له في القدم، وهو خالق الجسم وليس بجسم، ومحدث الأشياء وليس بشيء ومنزه عن كل صفات الحوادث، واعتمد المعتزلة على العقل في تفسير الآيات التي تثبت أدلتهم على ما يريدون إثباته وكان المعتزلة ينفون صفات الله تعالى معتقدين أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، وذلك شرك. " وقد اهتم المعتزلة اهتماما رئيسيا بإثبات انفراد الله بالقدم، لأنهم ذهبوا الى ان هذه الصفة: صفة القدم اخص الخصائص التي تتصف بها الذات الالهية، فقالت المعتزلة ان الله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لانه لو شاركته الصفات في القدم، الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الالهية، فكل ما عدا الله حادث ¹ ومن أجل إثبات وحدانية الله تعالى، وتنزيهه عن الشريك وتعدد القدماء، فإنهم عطلوا صفات الله جل وعلا، وهذا يعني أن مفهوم التوحيد عند المعتزلة يخالف مفهوم أهل السنة والجماعة² له، فمن مسائل التوحيد عند المعتزلة نذكر :

أ - إنكار الصفات، " وهذا قول الة ، والرافضة الامامية ، والاباضية. فالمعتزلة يجمعون على تسمية الله بالاسم ونفي الصفة عنه . يقول ابن المرتضي المعتزلي: فقد اجمعت

¹ المرجع السابق ص 204

² أهل السنة والجماعة هم أكبر مجموعة دينية اسلامية من المسلمين في معظم الفترات من تاريخ الاسلام، وينتسب اليهم غالبية المسلمين، ويعرف بهم علماءهم انهم هم المجتمعون على اتباع منهج السنة النبوية وسنة الخلفاء الراشدين وائمة الدين من الصحابة والتابعين واصحاب المذاهب الفقهية المعنبرة من فقهاء أهل الرأي وأهل الحديث، ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم واخذ عنهم طريقتهم بالنقل والاسناد المتصل. ولم تكن هذه التسمية مصطلحا متعارف عليه في بداية التاريخ الاسلامي، حيث لم يكن هناك انقسام ولا تفرق، وانما ظهرت هذه التسمية تدريجيا بسبب ظهور الفرق المنشقة عن جماعة المسلمين تحت مسميات مختلفة، وكان لقب أهل السنة يطلق على أهل العلم من أئمة الصحابة ومن تبع طريقهم السلوكية في الدين حيث ورد في مقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين انه لما وقعت احداث مقتل الخليفة عثمان بن عفان، والتي يشار اليها باسم الفتنة .

المعتزلة على ان للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان ...¹ ، ووافقهم عليه ابن حزم الظاهري ، والزيدي وأهل السنة يثبتون لله ما أثبتته لنفسه في كتابه، أو ماورد فيما صح عن رسوله دون تمثيل أو تحريف.

ب - القول بخلق القرآن، فهم يرون أن القرآن مخلوق محدث، **والجعد ابن درهم** ² اول من قال بخلق القراءان عند اغلب الدارسين عندما حاول تنزيه الله عن كل صفت التشبيه بما فيها الكلام، وحاول تأويلها، مما ادى به الى القول بأن كلام الله الذي هو القرآن مخلوق ، هذه الاشكالية التي عرفت فيما بعد بمحنة خلق القرآن، خاصة في عهد الخليفة العباسي المأمون الذي عرف بقربه من الفكر الاعتزالي ، هذه المقالة عرف بها ايضا الجهم ابن صفوان، والقاضي عبد الجبار . وأهل السنة يرون أنه كلام الله منزل من عنده بلا كيفية، أنزله على رسوله وحيا، فهو غير مخلوق ، فمن زعم ان القرآن مخلوق فهو جهمي كافر.

ج - إنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، وأهل السنة يرون أن الرؤية ثابتة لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيف وهنا اعتبر ذهب المعتزلة الى تأويل كل الآيات التي يمكن ان يفهم منها، او تشير الى الرؤية حيث اوضحت المعاني المختلفة لكلمة (النظر) وبينت انه ليس قاصرا على العين المحسوسة فقط. فقد يذكر ويراد به الانتظار كقوله تعالى { فناظرة بم يرجع

¹ محمد بن خليفة التميمي، مقالة التعطيل والحد بن درهم ، سلسلة دراسات في توخيد الاسماء والصفات، مكتب اضواء السلف، الطبعة الاولى المملكة العربية السعودية 1997 ص 24

² اصله من خرسان هو مولى لبنى الحكم كان يسكن مدينة دمشق،نشأ في بيئة كانت محلا لجدل كلامي وموطنا للنصارى، وكان الجعد مرييا لمروان بن محمد آخر خلفاء بني امية الذي كان يلقب بمروان الجعدي، وعندما تطرف الجعد واطهر آراءه بدمشق طرده بني امية فهرب الى الكوفة حيث اخذ ينشرها ويدافع عنها.

المرسلون}¹ وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة كقوله تعالى { ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة }² أي لا يرحمهم ولا يثيبهم. ويرى عن النبي صلى الله عليه وسلم (من جر ازاره بطرا لا ينظر الله اليه يوم القيامة. أي لا يرحمه)³ وقد يذكر ويراد به المقابلة، " تقول العرب داري تنتظر الى دار فلان أي تقابها، وتقول اذا اخذت في طريق كذا فنظر اليك الجبل أي قابلك فخذ عن يمينك او عن شمالك "⁴ وهو احيانا يذكر ويراد به ادانة التفكير {افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت }⁵ بينما اعتمدت اعتماد كبيرا على النقل وعلى النصوص القرائنية الصريحة التي تشير الى نفي الرؤية العينية والصريحة للذات الالهية، كقوله تعالى { لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير }⁶ واستعانت ايضا ببعض النصوص العربية والأبيات الشعرية التي تفصل او تأصل لفهمها لتلك النصوص وفق رؤيتها لمفهوم التوحيد وما يقتضيه من اثبات لحقائق اوفى لها.

- 2العدل : صفة من صفات الله فهو تبارك وتعالى عادل " ويأتي اصل العدل في المرتبة الثانية بعد اصل التوحيد. وهذا الاصل من الاصول التي اجمعت عليها المعتزلة، والمقصود بالعدل هنا عند المعتزلة ان الله لا يظلم عنده احد من عباده ورأيهم في هذا ان الانسان حر مختار مسئول عن افعاله وانه خالقها على الحقيقة ومن ثم فإن الله سوف يحاسبه على ما

¹ سورة النمل الآية 53

² سورة آل عمران الآية 77

³ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، مصدر سابق ص44

⁴ المرجع السابق ص44

⁵ سورة الغاشية الآية 17

⁶ سورة الانعام الآية 103

فعل.¹ والإنسان حر مختار ومسؤول عن أفعاله هو الذي اختارها، يحاسبه الله على هذه الأفعال، فالله تعالى لا يتدخل في أفعال العبد مصداقا لقوله تعالى: "من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد" سورة فصلت الآية 46 وقوله أيضا: "كل نفس بما كسبت رهينة" سورة المدثر الآية 28 . ويريدون بالعدل ما يتعلق بأفعال الله عز وجل التي يصفونها كلها بالحسن ونفي القبح عنها . وأهل السنة معهم في ذلك. ومما يدخل تحت هذا الأصل عندهم ما يلي:

أ - إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد، لأنهم يرون أن في ذلك نفياً لنسبة الفعل القبيح إلى الله تعالى، وهو منزّه عن ذلك سبحانه، " ومما ساقه القاضي عبد الجبار أيضا، لكي يبين أن الله لا يخلق أفعال العباد، وإن أفعال الله - من جهة أخرى - لا يصح، ولا يمكن ،أن يقوم بها العباد مايلي:

(1) أن المرء لا يخلق نفسه أو بتعبير أدق أن المرء ليس مسئولا عن خلقته، ولو كان الأمر بيده، لأحدث لنفسه كل ما هو جميل وحسن لكن الأمر ليس كذلك.

(2) ثم أن أفعال العباد متصفة بالظلم والجور والقبح. ولهذا لا ينبغي أن يكون الله خالقا لها، لأنه سبحانه لو كان خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا.

(3) نحن نمدح فلانا على أفعاله ونندم آخر. ولا يكون للمدح والذم من معنى إذا كان الفعل كله خلقا لله.

¹ فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق ص 206

4) ثمة مسألة اخرى هي (الثواب والعقاب) فلو لم يكن الانسان خالقا لافعاله، لما كان

للفعل الانساني أي معنى، فكيف يثيب الله البعض ويجازي البعض الآخر.¹

5) اصف الى ذلك تلك الآيات العديدة التي تخاطب المرء مبينة ضرورة قيامه بالفعل

كقوله سبحانه : { من عمل صالحا فلنفسه }²

وقد ارتكب المعتزلة مغالطات واضحة في تأويل النصوص؛ لتلائم فهمهم هذا، ينما

الخلافا إنما هو في حقيقة خلق كل الأشياء وكل الأفعال وأنها لا تخرج عن خلق الله

وإرادته لها، قال الله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء﴾ الرعد: 16 . وقال عز وجل : ﴿والله

خلقكم وما تعملون﴾ الصافات: 56 . وقولهم إن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، ليفروا من

نسبة خلق الأفعال إلى الله تعالى وإرادتها، ولم ينظروا إلى أن هذا لا يوجب أن يكون الله

الفاعل لأفعالههم.

ب - وجوب فعل الأصلح على الله تعالى : لأنهم يؤكدون أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا

الأصلح وما فيه نفعهم وجوباً عليه عز وجل؛ لأنه إن لم يفعل ذلك كان ظلماً لهم، ونقصاً

مما فيه صلاحهم " والمعتزلة قد اشارت الى ان الله لايفعل الشر ورفضت التساؤل الخاص

بما اذاكان الله يقدر على الشر او لايقدر، وكان رأيها في هذا ان أسئلة هذا شأنها لامعنى

لها وهي تدل على سخف عقلي"³.

¹ القاضي عبد الحبار، شرح الاصول الخمسة المصدر السابق ص 208

² سورة فصلت الآية 46

³ فيصل بدير عون ، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق ص220

- فالله يلهم عباده ويرشدهم إلى فعل كل ما فيه صلاحهم، فإن فعلوا غير ذلك، فقد خالفوا أمر الله لهم، ومذهب أهل السنة أنه لا إيجاب على الله إلا ما أوجبه على نفسه تفضلاً منه وكرماً، وليس لأن العباد يستحقون عليه شيئاً بإيجاب أحد من خلقه عليه.

ج - إدراك الثواب والعقاب على الحسن والقبيح بمجرد العقل قبل مجيء الشرع " ثم ينظر بعد ذلك في انه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم بإستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسنات افعاله كلها حسنة"¹.

وعند أهل السنة أن العقل يدرك الحسن والقبيح في الأشياء إلا أن ترتيب الثواب والعقاب على ذلك متوقف على ما ورود الشرع.

د - يرى المعتزلة وجوب بعثة الرسول على الله، لأنها من مقتضيات عدله، إذ إن فيها الصلاح، وقد علم الله ذلك، فلو لم يبعث الرسل، لأخل بما هو واجب عليه تعالى الله عن ذلك².

ويرى أهل السنة أن بعثة الرسل منة من الله وفضل على العباد؛ ليلبغهم ما أوجب الله عليهم ويحذروهم ما نهى الله عنه، وأهل السنة مجمعون على أن العباد لا يوجبون على الله شيئاً، فبعثه للرسل تفضل منه سبحانه.

¹ القاض عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، مصدر سابق، ص 66
² البهي محمد، المرجع نفسه ص 9 (بتصرف)

- 3 الوعد والوعيد :يقول القاضي عبدالجبار أحد شيوخ المعتزلة: "وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"¹، ولهذا يرى المعتزلة أن الثواب يجب على الله للعبد عن طريق الاستحقاق. "واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة و توبة، استحق الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب.و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن لن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط : وعدا ووعيدا."² فالمعتزلة يرون أن الفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلدًا فيها، لأن الله توعد بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده.

بينما يرى أهل السنة أن الله إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجبًا بحكم الوعد، لا بحكم الاستحقاق، فإن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئًا، وأما الوعيد فيرى أهل السنة أنه يجوز أن يعفو الله عن المذنب، وأن يخرج أهل الكبائر من النار، فلا يخلد الله فيها من أهل التوحيد أحدًا، يقول ابن القيم "... إخلاف الوعيد لا يذم، بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، ولا يجوز خلف الوعد، والفرق بينهما أن الوعيد حقه، فإخلافه عفو وهبة، وإسقاط ذلك موجب كرمه وجوده وإحسانه، والوعد حق عليه أوجبه على نفسه، والله لا يخلف الميعاد"³.

¹ القاضي عبد الجبار، مصدر سابق ص 71

² الشهرستاني ، الملل والنحل، مصدر سابق ص 45

³ انظر البهي محمد الفكر الاسلامي وتطوره ص 9-13(بتصرف)

- 4 المنزلة بين المنزلتين : يدور هذا الأصل حول الحكم على مرتكب الكبيرة، يقول القاضي عبد الجبار "صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً، وكما لا يسمى بأسماء هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين في الدنيا ولما كان ذلك مخرجاً له من الإيمان والإسلام فإن المعتزلة ترى أنه مخذل في النار في الآخرة. واغلب الروايات تقول انه دخل رجل على الحسن البصري¹ واخبره بظهور جماعة من المسلمين يكفرون مرتكب الكبيرة، ويخرجونهم من ملة الاسلام ، بينما هناك جماعة اخرى ترى ان الكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، ولا يضر مع الايمان المعصية ، فأجابه تلميذه واصل ابن عطاء بالقول " انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل الى اسطوانة² من اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن، فقال الحسن : اعتزلنا واصل، فسمي هو واصحابه معتزلة"³

ويرى أهل السنة أن أهل الكبائر من أمة محمد لا يخلدون في النار إذا ماتوا وهم وموحدون وهم في مشيئته وحكمه إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضلهم، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته إلى الجنة، ولهذا فمرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب عنه مطلقاً.

¹ توفي الحسن ابن يسار البصري سنة 110هـ وهو احد كبار علماء البصرة في زمانه، وكان واصل ابن عطاء الله ابرز تلامذته ، امام وقاضي ومحدث من علماء التابعين ومن اكثر الشخصيات البارزة في عصر صدر الاسلام سكن البصرة ، وعظمت هيئته في القلوب فكان يدخل على النلاة فيأمرهم وينهاهم، ولا يخاف في الله لومة لائم.

² الاسطوانة : العمود او السارية

³ الشهرستاني، الملل والنحل ، ص 47

- 5 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختلف فهم المعتزلة لذلك عن أهل السنة فيما يلي:

أ - طريقة تغيير المنكر، فطريقة تغيير المنكر عندهم تبدأ بالحسنى، أي باللسان، ثم باليد، ثم بالسيف، في حين يلتزم أهل السنة بما أرشد إليه الحديث الشريف : " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان "¹

ب - أوجب المعتزلة الخروج على السلطان الجائر. في حين يرى أهل السنة أن جور السلطان، وارتكابه للمعاصي لا يوجب الخروج عليه؛ لما يترتب على ذلك من المفساد وسفك الدماء، وتفريق الأمة، فلا يباح الخروج على السلطان إلا عندما يظهر الكفر الصراح.²

ج - يرى المعتزلة حمل السلاح في وجوه المخالفين لهم سواء أكانوا من الكفار أو من أصحاب المعاصي من أهل القبلة، وهذا فيه خروج على المفهوم الصحيح؛ لأنه لا يجوز قتال المسلم واستحلال دمه إلا بأمر الشرع.

موقف أهل السنة والجماعة من المعتزلة :

يرى بعض العلماء أن بدايات المعتزلة كانت دفاعاً عن الإسلام من طعنات أعدائه، غير أن نهايتهم كانت تعصباً مذهبياً لغاية التعصب، وأنهم أيضاً قد أفسدوا الكثير من علوم الشريعة بتحكيمهم الرأي واستنادهم إليه، واتخذوا من العقل دليلاً يؤولون به من الآيات مالم تهتد إلى

¹ الاربعون نووية: المحدث : ابي سعيد الخدري الرواية : الامام مسلم

² انظر المصدر السابق الشهرستاني ص77

إدراكه أفهامهم، ويردون به من الأحاديث كل ما لا يتساق مع مذهبهم مهما توافرت أدلة صحتها وقبولها وهذا رأي بعض العلماء¹.

وخلاصة القول فإن المعتزلة كانوا من أنصار تغليب العقل على غيره من سائر الأدلة والقياسات والأصول، ومن هنا فسّر بعضهم القرآن منطلقاً من هذا الاعتقاد وهذه الآراء كال تفسير المشهور للزمخشري المسمى بالكشاف وغيره. ومن ذلك رأيهم في العقل، وتقديمه على القرآن والسنة وردهم للقياس والإجماع.

أهل السنة:

اسم كان يطلق على جماعة المسلمين المتمسكين بالسنة ، ثم صار معنى السنة في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم: (عبارة عن ما سلم من الشبهات في الاعتقادات خاصة في مسائل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة) " يبدوا ان تسمية اهل السنة والجماعة تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة وهي طريق النبي، و يتبع الجماعة وهم الصحابة، ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينزل الى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مضى عليه الجماعة، ولقد سمي اهل السنة احيانا بالسلف، لاتباعهم طريق السلف في العقائد، وذلك منذ وقت مبكر في تاريخ

¹ المصدر السابق ص78

الاسلام " ¹ قال ابن حزم: (وأهل السنة أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة؛ فإنهم الصحابة . رضي الله عنهم . ومن سلك نهجهم من خيار التابعين . رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم) ووصفهم بأهل السنّة هو كما جاء على لسان ابن تيمية: وإنما سموا أهل السنة لإتباعهم سنته صلى الله عليه وسلم. ويقول الإسفراييني: (وليس من فرق الأمة أكثر متابعة لأخبار الرسول من هؤلاء، ولهذا سموا بأهل السنة. ولما سئل الرسول عن الفرقة الناجية قال): { ما أنا عليه وأصحابي } وهذه الصفة يقرها بعض أهل السنة لهم وحدهم، لأنهم ينقلون الأخبار عن الرسول والصحابة رضي الله عنهم². وهم الفئة الغالبة في البيئة الاسلامية والأكثر اتباعا والاكثر تأثيرا بين الفرق الاخرى .

ويقال أيضاً أهل السنة والجماعة، وقد ورد تفسير الجماعة في بعض الأحاديث، بأنها جماعة المسلمين التي هي على مثل ما كان عليه رسول الله وأصحابه؛ كما جاء في حديث حذيفة بن اليمان . رضي الله عنه . أن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال له ...: **تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم** والحديث رواه البخاري، فبين أن المقصود بالجماعة: جماعة المسلمين، ويقول ابن تيمية عن أهل السنة والجماعة: (فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة، لأن الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة. وهم يَرْتُونَ بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال، مما له تعلق بالدين). ومن أهم

¹ ابو الوفي التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق ص69

² حامد طاهر، الفلسفة الاسلامية، مدخل وقضايا ، دار الثقافة العربية ، القاهرة، 2000 ص 147

أصول أهل السنة لزوم الجماعة والاعتصام بحبل الله جميعاً، وعدم التفرق والتنازع. وقد روى البخاري عن علي رضي الله عنه قال: أقضوا كما كنتم تقضون؛ فإنني أكره الاختلاف حتى يكون الناس جماعة الافتراق والسبب في هذه التسمية هو، أن طريقة أهل السنة هي دين الإسلام، ولما أخبر النبي أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة، صار المتمسكون بالإسلام الخالص، في نظر السنيين، هم أهل السنة والجماعة. وهذا دليل على أن التمييز باسم السنة والجماعة حصل عندما حدث الافتراق الذي أخبر عنه النبي لأنه، في رأي أهل السنة، لم يظهر قبل الافتراق شيء من مصطلحات التسنن والتشيع.¹ وكان الإسلام والمسلمون هو الاسم والمسمى مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: 19

رأي الأشعري في علم الكلام :

لقد عرف عن الأشعري اقتصاده في علم الكلام ومقلداً في مجادلته للخصوم، وحتى أن تكلم في علم الكلام فإن ذلك يأتي ضمن مساعيه للدفاع عن العقيدة " فقد نقل السبكي في (طبقات الشافعية) حكايات تدل على أنه كان لا يتكلم في علم الكلام إلا حيث يجب عليه نصره للدين، ودفعاً للمبطلين وكان صاحب فراسة تغنيه عن التماس وجوه من الأساليب المختلفة في مناظرة من يناظرهم " ² وربما هو ما يفسر اعتماد أهل السنة على النقل في أمور قبل الأشعري ولكن مع دخول الفلسفة صار لزاماً مواجهتها ومجابتها، ولهذا اتجهت

¹ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا، مرجع سابق ص113 (بتصرف)

² مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 512

الفرق الكلامية الى الاعتماد على العقل باعتباره الاقدر على مقارعة الحجة الفلسفية " فلما اخذ الاشعري في مناظرة المبتدعة بالعقل حفاظا على السنة، جاء انصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانتظار مثل : اثبات الجوهر الفرد، و الخلاء، وان العرض لا يقوم بالعرض، وانه لا يقوم زمانين وامثال ذلك مما تتوقف عليه ادلتهم " ¹ وبهذا يكون الاشعري اول من سلك هذا المسلك الجديد في الدفاع عن العقيدة من خلال المزوجة بين العقل والنقل، ومجابهة الفكر الاعتزالي " وقام بمثل ما قام به في زمنه الماتريدي ابو منصور محمد بن محمد بن محمود المتوفي سنة (333هـ) (944-945م) وله كتاب في الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض، وكتاب الجدل وكتاب في التوحيد وله شرح لكتاب الأشعري في علم الكلام المسمى بالإبانة عن اصول الديانة " ² ان نظرة الاشعري الى علم الكلام يمكن تصنيفها ضمن العلوم التكميلية بالنسبة له والتي وجودها مرتبط بالحاجة والضرورة الفقهية، و انقضائها ينقضي بزوال مسبب وجودها، ولهذا لا نجد للأشعري باع واسع في اشكالات المتكلمين الا ما تعلق منها بالرد لشبهة او دفاع عن عقيدة، فهو لم يرفض علم الكلام في مجمله ولكنه اكتفى بما يحقق المصلحة الدينية والعقدية من وجوده.

¹ المرجع السابق ص 518

² مصطفى عبد الرازق ، مرجع لسابق ص 511

اهم قضايا علم الكلام:

- مشكلة الإمامة:

تمهيد:

لقد كانت مشكلة الإمامة اول مشكلة اختلف حولها المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، مباشرة حول من يخلف النبي الكريم على الامة الإسلامية هل يكون من آل البيت ام من عامة المسلمين، وان تم الاختيار فعلى من يجب ان يقع ؟ وعلى أي اساس يقع؟ . هذا الاختلاف في الرؤى والآراء حول من يخلف النبي كان السبب المباشر في ظهور جل الفرق الاولى التي عرفها الاسلام على غرار الشيعة والخوارج والمرجئة.... وغيرها ، فكان اول مشكل في تاريخ الامة المحمدية سياسيا بحثا حول الإمامة ليتطور ويأخذ ابعاد عقائدية في ما بعد ، اما في الإمامة " فتنقسم المذاهب الإسلامية الى قسمين : مذهب يقوم على اساس من القول بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار لأن النبي لم ينص على من يخلفه من بعده ، وترك امر المسلمين شورى بينهم ، كمذهب الخوارج ، المرجئة ، والمعتزلة واهل السنة ، ومذاهب تقوم على اساس من القول بالنص والتعيين أي من النبي على شخص معين يخلفه من بعده ، وهي مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم " ¹

¹ التفقتراني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، مرجع سابق ص 39

الامامة بين الاختيار والتعيين :

اتفقت مجموعة من الفرق الاسلامية على القول بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار وعلى رأسها الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة و اهل السنة والجماعة على ان الذين يقولون بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار يختلفون في ما بينهم فبعضهم يجعل الاختيار منحصرًا في قريش ومن هؤلاء اهل السنة فلا ينظر اهل السنة والجماعة الى مسألة الامامة على انها احد اصول العقيدة بل لاتعدو كونها قضية مصلحة آنية ، منوطة بإختيار العامة من المسلمين، فبفضل حنكتهم ودهائهم يستطيعون اختيار الشخص الأصح لإمامتهم وفق ماتقتضيه اسس الدين الحنيف، وتعاليم العقيدة الاسلامية السمحة، وهو ما يؤكد ابن خلدون في مقدمته " والحق بذلك أي بموضوعات (علم الكلام) الكلام في الامامة عند اهل السنة لما ظهر حينئذ عن بدعة الامامية من قولهم انها من عقائد الايمان، وانه على النبي تعيينها.... و قصارى امر الامامة (في اهل السنة) انها قضية مصلحة اجماعية ولا تلحق بالعقائد" ¹ كما استدلوا على قولهم ايضا بأدلة عقلية فالامام عادة هو الذي تتوفر فيه تلك الشروط العامة التي تكفل للناس حقوقهم وتحقق العدل والمساواة بينهم فهو " الحاكم العادل، مهيب، الحازم، يقمع الفساد، ويدفع الضرر عن الرعية، فالامام بذلك ضرورة اجتماعية وجدت في كل الازمنة والعصور وفي ذلك يقول الامام فخر الدين الرازي " نصب الامام واجب على امته والخوارج يقولون ليس بواجب، والروافض يقولون انه واجب على الله" ²

¹ ابن خلدون ، المقدمة مصدر سابق ص362

² ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق ص 73

ويجدر بنا الإشارة الى ان اهل السنة والجماعة يقدمون الأدلة الأدلة النقلية على الأدلة العقلية في مسألة الإمامة، فتعيين الامام بالنسبة اليهم من ضرورات الشرع يقول سعد الدين التفتزاني " تم الاجماع (اجماع المسلمين) على ان نصب الامام واجب، وانما الخلاف في أنه هل يحب على الله تعالى (هذا هو رأي اهل السنة) وعلى الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب (أي مذهب اهل السنة) انه يحب على الخلق سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم (من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية) " ¹ وحتى ابن خلدون يؤكد على وجوبية اختيار وضرورة نصبه تماشيا مع رأي اهل السنة فيقول " ثم ان نصب الامام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين لأن اصحابي رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا الى بيعة ابي بكر الصديق رضي الله عنه، وتسليم النظر اليه في امورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس في فوضى في عصر من العصور، واستمر ذلك اجماعا دالا على وجوب نصب الامام" ² هكذا كانت رؤية اهل السنة والاجماع لمسألة الامام، فيها اجماع على ضرورتها ولكن ليس لانها من اصول العقيدة التي لايمكن الاستغناء عنها ، والتخلي عنها قد يؤدي الى خلل في العقيدة، انما هي ضرورة اجتماعية سمتها انها تحقق للفرد المسلم الآلية التي تحفظ له حقوقه، وتجعل من حياة المسلمين وعلاقاتهم الدينية والدنيوية اكثر سلاسة واكثر سهولة، وتبعد المجتمع عن مختلف الصراعات التي من الممكن ان يسقط فيها تحت طائلة القيادة او الزعامة الدينية. اما عن

¹ ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق ص 74

² ابن خلدون ، المقدمة ص 134-135

شرط قرشية الامام " فالخوارج وبعض المرجئة والمعتزلة والبعض الآخر يرى ان افضلية ان يكون الامام من قریش وان لم يكن ضروريا كـبعض المعتزلة وبعض اهل السنة " ¹ اما القائلين بأن الامامة تكون بالنص والتعيين فهؤلاء اغلبهم من الشيعة على غرار ممن ناصروا علي وقالوا بان الامامة لا يجب ان تخرج من بيت النبوة كالزيدية، و الاثنا عشرية ، والاسماعيلية " ويتفقون جميعا على ان الامام المنصوص عليه بعد النبي هو علي ابن ابي طالب ومن بعده ذريته ولكنهم يختلفون في مسألة الامامة في ذريته " ² ويتفقون ايضا في القول بالعصمة للامام، فلا مجال لمخالفة ما يأمر به، اما عن علاقة الامامة بالعقيدة "فيجمع الشيعة ايضا رأي في الامامة مؤداها انها ليست قضية مصلحة تتاط بإختيار العامة فينصب الامام بنصبهم كما ذهب اليه اهل السنة مثلا، بل هي قضية اصولية أي تتعلق بأصول العقائد اذ الامام ركن الدين، ولا يجوز للرسول إغفاله واهماله، ولا تفويضه الى العامة" ³ فالبنسبة لهم لا تختلف الامامة عن الاصول الأخرى التي تبني عليها العقيدة الاسلامية، ولا يمكن للفرد المسلم ان يؤدي دوره العقائدي دون ان يكون لديه الاعتقاد الجازم بضرورة الامامة في حياته اليومية، وفي ممارساته التعبدية.

¹ علم الكلام وبعض مشكلاته ، مرجع سابق ص 30-31

² علم الكلام وبعض مشكلاته ، مرجع سابق ص 36

³ الشهرستاني ، الملل والنحل ص 103

مشكلة الذات والصفات:

لقد اثبت الكثير من السلف لله تعالى العديد من الصفات الازلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والعزة والعظمة، ليثبتوا على الله ما اطلقه على نفسه من صفات ينفرد بها عن بقية مخلوقاته،" مع نفي مماثلة المخلوق، فأثبتوا رضي الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك احد منهم الى تأويل نبي من هذا ورأو بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند احد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى" ¹ فلم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل، حتى اواخر عهد الخلفاء بعد ظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسببية اتباع عبد الله بن سبأ الذين عرفوا بالتجسيم والتشبيه ، كما ان المعروف عن المعتزلة نفاهم للصفات عكس السلف الذين قالوا بثبوتها لله عز وجل " فنفي صفات الله واسمائهم اوبعضها ومن صورته اما مايعتقده غلاة الجهمية والقرامطة الذين لم يثبتوا لله اسما ولاصفة ، فعطلوا اسماء الرب تعالى وصفاته وافعاله، بل جعلوا المخلوق اكمل منه" ² ويمكننا هنا تمييز ثلاث درجات في تعطيل الصفات وهي درجات التعطيل في اسماء الله وصفاته عموما ، درجات التعطيل في اسماء الله الحسنى درجات التعطيل في باب صفات الله، اما تعطيل الصفات والأسماء والصفات فهو نفي الصفات الالهية عن الله وانكار قيامها بذاته او انكار بعضها اونفي الاسماء والصفات له صفتان هما : التعطيل والتمثيل ، فمن نفي صفات الرب عز وجل وعطلها فقد كذب تعطيله

¹ المرجع نفسه ص 101

² الجعد بن درهم ، مقالة التعطيل ، مرجع سابق ص 22

توحيده، ومن شبهه بخلقه ومثله بهم فقد كذب تشبيهه وتمثيله توحيده ¹ ان المسلك الذي سلكه الجهم ابن صفوان ومن تبعه من من الغلاة في قضية تعطيل صفات الذات الالهية ، او حتى الاتجاه نحو التمثيل والتشبيه لها ببعض المخلوقات وجعلها تشرك معها في الحدوث والظهور جعل شيخ الاسلام ابن تيمية يكفر هؤلاء ويخرجهم كم ملة الاسلام فيقول " والتحقيق ان التهجم المحض وهو نفي الأسماء والصفات كما يحكى عن جهم والغالية من الملاحدة ونحوهم من نفي اسماء الله الحسنى كفر بين مخالف لما علم بالاضطرار من دين الرسول " ² .

في حين اتجه السلف الصالح الى فهم النصوص الدينية على ظاهرها، ولم يتعرضوا للتأويل رغم مبالغتهم في اثبات بعض الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات ليقصر جلهم على ما جاء في النصوص وقالوا عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شئ، فلا شئ من المخلوقات يشبهه ولا يمكن ان يشبهه شئ منها ، يقول ابو الحسن " الباري تعالى عالم بقدرة، حي ب حياة ، مريد بإرادة متكلم بكلام، سميع بسمع ، بصير ببصر وله في البقاء اختلاف رأي ، وقال هذه الصفات ازلية قائمة بذات الله تعالى لا يقال هي هو ولاهي ولا هي غير ولا : لاهو : لاغيره " ³

¹ المرجع نفسه ص 18

² المرجع نفسه ص 24

³ الشهرستاني ، مصدر سابق ص 95

مشكلة الجبر والاختيار:

تمهيد :

يمكن اعتبار مشكلة الجبر و الاختيار من اقدم واعقد المشكلات التي عالجها المفكرين المسلمين على اختلاف أجناسهم وتوجهاتهم الفكرية، وربما يظهر اهميتها في أنها عرفت جدلا واسعا سواء كان ذلك على نطاق الفلسفة او حتى لدى الصوفية عموما.

لكن الملاحظ لمشكلة الجبر والاختيار سيميز بلا شك ثلاث اتجاهات رئيسية لدى المتكلمين حتى وان اختلفوا في عرض الأدلة والبراهين، او في طبيعة الحجة بين العقل والنقل، فمن المتكلمين من قال بالاختيار بمعنى ان الانسان لديه القدرة الكاملة على خلق افعاله، ولديه وهو ان رأي المعتزلة ومن نحى نحوهم، ومنهم من نفى الفعل والقدرة عليه من العبد وإلحاقه بالله تعالى فالإنسان مجبر لامخير، وبالتالي لاقدرة له ولا ارادة وهؤلاء هم الجبرية .

وهناك صنف ثالث ارتأى الوسطية بين الجبرية والاختيارية فجعل الله خالقا للأفعال وجعل من الانسان مكتسبا لها بفضل الاستطاعة التي يحدثها الله فيه، ونجد هذا القول عند اهل السنة والجماعة وخاصة الاشعرية ومن وافقهم الرأي في ذلك. وقبل ان نعالج مختلف الآراء الكلامية في مشكلة الجبر والاختيار سنحاول عرض اصل المشكلة من المصدر الاول لها.

آراء القائلين بالجبر:

قبل ان نخوض في رأي الجبرية لابد من تحديد المعنى العام لفكرة الجبر لابد من تحديد المعنى العام لفكرة الجبر. فالجبر في اللغة هو جبر الانسان على فعل ما بحيث ليس له القدرة على الاختيار بين امرين بمعنى آخر هو اكراه المرء على فعل ما.

وفي اللغة يقول ابن منظور في لسان العرب " جبره لغة تميم وحدها وعامة العرب يقولون أجبره والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال اجبر القاضي الرجل على الحكم اذ اكراهه عليه." ويعرف الشهرستاني الجبر بقوله " الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى " ¹ فالجبرية تعتقد ان كل حوادث الحياة اليومية للانسان وكل ما يصادف المرء من احداث هي مثبتة قبل حدوثها وليس هناك اي قوة مهما كان طبيعتها بإمكانها الغاء ومنع حدوثها لأنها مقدرة من عند الله تعالى " ويميز الشهرستاني بين فريقين من الجبرية هما الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة فهي التي لا تثبت فعلا وقدرة على الفعل اصلا، اما الجبرية المتوسطة فهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة اصلا. ثم ينبهنا (الشهرستاني) الى ان من اثبت القدرة الحادثة اثر ما في الفعل، ويسمى ذلك كسبا (كأهل السنة والجماعة فليس بجبري ². بينما الجهم ابن صفوان والذي صنفه الشهرستاني من الجبرية الخالصة ينفي القدرة عن الانسان لأن " الانسان لا يقدر على شي ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله، لاقدرة، ولا ارادة، ولا اختيار، انما هو يخلق الله

¹ الشهرستاني، الملل والنحل ، ج 1 ، مرجع سابق ص 84

² المرجع السابق ص 144-145

تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات.¹ وتتسبب الافعال اليه مجازا كما تتسبب الى الجمادات ويعود السبب الاول لقول الجهم بمقولته تلك هو محاولته تنزيه الله عن صفات قد يشترك فيها الله مع المخلوقات فهو " لا ينكر قدرة الله ولا ارادته ولا اختياره، وانما يردها جميعا الى الله، ومن آرائه الكلامية التي حاول ان يثبت بها الجبر انه نفى الصفات الالهية التي تؤدي الى تشبيه الله تعالى بمخلوقاته، واثبت صفتي العقل والخلق لله وحده، اذ لا يصح وصف المخلوقات بها، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها، وبهذا نفى الجهم ان يكون الله متكلماً سميعاً "².

ولكن الا يمكن ان يصل بنا الأخذ بقول الجبرية هذا الى انكار الدعاء الذي ما انفك يرتبط بمختلف الاعمال والمطالب التي يسعى الفرد الى تحقيقها بحجة عدم جدواها، ومن منطلق ان المطلوب هو معلوم الحدوث وبالتالي لافائدة من التوجه الى والتوسل اليه، زيادة على ذلك فانه قد يسير بنا الى انكار الصفات التي كان السعي حثيث من طرف المتكلمين لإثباتها من قبل .

¹ المرجع نفسه ، ص 86

² د اشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الاسلامي (مشكلة وحل) دار النخلة للنشر ،طرابلس ليبيا 1999 ص 24

آراء القائلين بالاختيار:

في الجهة المقابلة لمقولة الجبر اشتهر صنف آخر من المتكلمين بمقولة الحرية الانسانية، فالإنسان حر في ارادته وأفعاله ويمكن اعتبار القدرية والمعتزلة هما اكبر فرقتين كلاميتين دافعتا عن هذه الفكرة، وسنكتفي هنا بعرض رأي المعتزل باعتبار ان كلام القدرية في الاختيار لا يعدوا كونه ارهاصات عرفت نضوجها الكامل مع المعتزلة عند اغلب المفكرين:

المعتزلة :

ترتبط مشكلة الحرية الانسانية ارتباطا وثيقا بأحد الاصول الخمسة للمعتزلة وهو العدل الذي قالوا به، وربما يكون الرأي الراجح عند المعتزلة هو استحالة ان يكون الانسان مجبرا على شيء وليس حرية اتجاه (الفعل - الترك) ثم يحاسب وهذا ما يتنافى مع العدل الالهي " وعدالة الله تقتضي ان يكون العبد حرا، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة او رسالة، او اي اساس لشريعة او تكليف وما يجدي ارسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع الى دعواتهم؟ وكيف يؤمن شخص بأن يفعل وان لا يفعل وهو فاقد الإرادة"¹. و نلاحظ هنا ان المعتزلة يربطون الحرية والإرادة بأصول من اصولهم الخمسة وهو التوحيد وجعلوا من الحرية مناط العبودية لله تعالى واحد ركائز التوحيد والدليل على ذلك بالنسبة لواصل بن عطاء " انه يستحيل ان يخاطب (الله) العبد (افعل) وهو اي (العبد) لا يمكنه ان

¹ المرجع السابق ص 43

يفعل، هذا الى ان العبد يحسن من نفسه الافتدار والفعل¹ ولقد ذهب النظام وابو هذيل العلاف الى القول بنفس مقولة واصل ابن عطاء بالقدر و يقسم المعتزلة افعال الانسان الى قسمين اختيارية وهي التي يقوم بها الانسان عن علم و ارادة، بإعتباره مناط تكليف وتشمل العبادات كالصلاة والصيام، وهناك افعال اضطرارية، تحدث من تلقاء نفسها ولاسلطة ولا ارادة للمرء فيها وهي الافعال التي تنسب الى الانسان فقط لأنها ظهرت على يديه فتنسب اليه مجازا " فأفعال العباد كلها من مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعله نفسه خيرا وشرا، لأن العبد عندهم مستطيع بالاستطاعة والقوة من الله تعالى وإذا كان العبد مستطيعا باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله مخلوقة من جهته² ويجدر بنا هنا الاشارة الى ان الاستطاعة او القدرة عرفت جدلا كبيرا بين المتكلمين فمنهم من اعتبرها مرتبطة بالصحة والسلامة وصحة الجوارح، وخلوها من الآفات والمفاسد ك (بشر بن معتمر 210هـ) ومنهم من اعتبرها عرض منفصل عن الشخص قد تبقى بعد انقضاء الفعل، وقد تنفصل عن الجسم " فالإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة، وأكثر المعتزلة يرون ان الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بهام ايصدر عنه عن افعال فهي باقية لا تفتنى وترى اقلية انها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد³ فسلامة الجوارح وصحة الفؤاد هي ابرز وجوه القدرة والاستطاعة، واذا تفرتا في الفرد امتلك بلا شك ارادته وحريته، وكان بإمكانه التمييز بين الخير والشر وأصبح مناط تكليف نظرا لتحقيق الاسس الجوهرية لذلك، ولم يعد

¹ التفنزي، علم الكلام وبعض مشكلاته، مرجع سابق ص 141

² الشهرستاني، مرجع سابق ص 78

³ اشرف حافظ، مرجع سابق ص 43

هناك مانع او عارض شرعي ينتفي و احد الاصول التي ذكرنا سابقا نقصد بالتوحيد والعدل على الخصوص.

التصوف :

لغة :

تصوف يتصوف ، تصوفا ، فهو متصوف

تصوف الشخص ... صار صوفيا واتبع سلوك الصوفية وحالاتهم

تصوف : لبس الصوف.

" اوله علم واوسطه عمل وآخره موهبة " فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على طلب الموهبة تبلغ غاية الامل ، واهله على ثلاث طبقات مريد طالب ومتوسط سائر ومنتهي واصل " ¹

"فالمرید صاحب وقته، والمتوسط صاحب حال ، والمنتہي صاحب یقین " ²

قولهم في التصوف والصوفي :

قال الجنيد ³ " التصوف حفظ الاوقات " قال : (وهو لا يطالع العبد غير حده ولا يوافق غير ربه، ولا يقارن غير وقته) وقال ابن عطاء " التصوف الاسترسال مع الحق " قال ابو يعقوب السوسي الصوفي : هو الذي لا يزرعه سلب ولا يتعبه طلب " قيل للجنيد ما التصوف؟

¹ محمد بن بريك موسوعة الطرق الصوفية، المجلد التاسع، دار الحكمة، الجزائر 2009 ص 297

² المصدر السابق ص 297

³ الجنيد (880 م – 910م) البغدادي عالم مسلم وسيد من سادات الصوفية وعلم من اعلامهم. يعد من علماء اهل السنة والجماعة ومن اعلام التصوف في الان ذاته، لذ جمع بين قلب الصوفي وعقل الفقيه، واشتهر بلقب سيد الطائفة.

قال : لحوق السر بالحق و لا ينال ذلك الا بقاء النفس عن الاسباب ، لقوة الروح والقيام مع الحق " وسئل الشبلي¹ : لم سميت الصوفية صوفية؟ قال : لأنها ارتسمت بوجود الرسم ولثبات الوصف ولو ارتسمت بمحو الرسم لم يكن الا اسم الرسم ومثبت الوصف، فأحالهم على رسومهم ، وانكر ان يكون للمتحقق رسم او وصف²

سئل النوري عن التصوف ؟ فقال : نشر المقام ، واتصال بقوام " ، قيل له فما اخلاقهم ؟ قال ادخال السور على غيرهم، والاعراض عن إزائهم ، قال الله تعالى { خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين }³ معنى " نشر المقام " هو ان يعبر عن حاله اذا عبر ، لاعت حال غيره بلسان العالم ومعنى " اتصال بقوام " هو ان يحمله حاله في حاله عن حال غيره.⁴

" وقالت طائفة انما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها. وقال بشر بن حارث⁵ الصوفي من صفا قلبه لله . وقال بعضهم : الصوفي من صفت الله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم انما سمو صوفية لأنهم في الصف الاول بين يدي الله عز وجل وكرامته. وقال قوم اذا سمو صوفية لأنهم في الصف الاول بين يدي الله عز وجل

¹ هو الشيخ الزاهد ابو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي ولد بسامراء 861م وكان ابوه من رجال دار الخلافة وهوتركي الاصل من قرية شبيلية من اعمال اشرونة ضمن بلاد ماوراء النهر

² المصدر نفسه ص 159

³ سورة الاعراف الآية 199

⁴ موسوعة الطرق الصوفية ص 159-160

⁵ بشر الحافي هو "بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله المروزي أبو نصر"، المعروف بالحافي، أصله من مرو وسكن بغداد، ومات بها، وهو خال علي بن خشرم. مات سنة سبع وعشرين ومائتين. وكان كبير الشأن. أحد أعلام المسلمين في القرن الثالث الهجري. ولد سنة 179 هـ في بغداد وعاش فيها، وصحب الفضيل بن عياض.

وكان لا يلبس نعلًا بل يمشي حافيًا، فجاء يوما إلى باب فطرقة فقيل: «من ذا؟» فقال: «بشر الحافي». فقالت له جارية صغيرة: «لو اشتري نعلًا بدرهم لذهب عنه اسم الحافي.» قالوا: «وكان سبب تركه النعل أنه جاء مرة إلى حذاء فطلب منه شراكا لنعله فقال: ما أكثر كلفتكم يا فقراء على الناس؟! فطرح النعل من يده وخلع الأخرى من رجله وحلف لا يلبس نعلًا أبداً

بارتفاع همهم اليه. واقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه وقال قوم انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اوصاف اهل الصفة الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم¹

- ان التصوف كعلم قائم بذاته من الطبيعي ان يكون له منهجه وموضوعه الخاص، فالمعروف عنه طبيعته الذوقية المحضة القائمة على التربية الروحية، والتي تجعل من المنهج الكشفى اساس لها، فهناك شبه إجماع كلي على اعتماده كفرع من فروع الفلسفة الإسلامية وهو في الوقت ذاته من أقدم الممارسات الانسانية ذات البعد الروحي التعبدى داخل المجتمع الإسلامي، تاريخيا يرجع أغلب الدارسين جذور الزهد والتصوف إلى أيام الرسول عليه الصلاة والسلام، حيث ظهرت فئة من الصحابة عرفوا بالفاقة والابتعاد عن الخلق والانطواء الى صفة المسجد، ف" هذه كلها احوال اهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين أخرجوا من ديارهم واموالهم ووصفهم ابو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا : يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الاعراب مجانين. وكان لباسهم الصوف حتى ان كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن اذا اصابه المطر، هذا وصف بعضهم لهم حتى قال عينة بن حصن للنبي صلى الله عليه وسلم: إنه ليؤذيني ريح هؤلاء أما يؤذك ريحهم، ثم الصوف لباس الانبياء وزبي الاولياء وقال ابو موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم { انه مر بالصخرة من الروحاء سبعون

¹ ابوبكر بن اسحاق البخاري الكلابادي، كتاب التعرف لمذهب اهل التصوف، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية ، 1994 ص5

نبيا حفاة عليهم العباء يأْمون البيت العتيق }¹ ويكتسي التصوف أهمية بالغة بين ميادين الفلسفة الإسلامية، وقد عرفه معروف الكرخي² " بأنه الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف" وعرف القشيري³ " التصوف هو ان تكون مع الله بلا علاقة . وقال الجنيد⁴ " تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، واخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة "⁵ وقال عمر بن المكي⁶ " أن التصوف هو أن يكون العبد في كل وقت مشغول بما هو أولى من الوقت "⁷ وجميع هذه التعريفات تتفق في أن التصوف هو حث على الزهد في الدنيا والتخلي بالخلق الحسن والسلوك الطيب الذي يعتبر الرسول الكريم هو القدوة الأولى فيه وكل ما تحلى

¹ ابوبكر بن اسحاق البخاري الكلابادي، كتاب التعرف لمذهب اهل التصوف ، مرجع سابق ، ص 6
² معروف بن فيروز الكرخي أحد رموز الصوفية الكبار في بغداد، يكنى أبو محفوظ، واشتهر بزهده وورعه وتقواه. لم يكن غزير العلم، لكنه كان كثير العطاء والتسامح، وروى الناس عنه كرامات عدة. وقد أفرد ابن الجوزي قسطاً وافراً في الحديث عن كرامات الكرخي، في كتابه الشهير «صفة الصفوة». وهو من أصل نبطي بابلي، عراقي قديم، وهو ما أثبتته عدد من الدراسات الأكاديمية التاريخية، حيث ثبتت عروبته وإنه من أصل عربي عند المؤرخين العرب مثل مصطفى جواد، وناجي معروف وغيرهم، ولقد أثبت الأستاذ ناجي معروف عروبته وانتماءه إلى أصل عربي بسند تاريخي وُلد الكرخي مسيحياً، لكنه تحول إلى الإسلام في صباه، وتسبب في إدخال والديه إلى هذا الدين. حيث أن أبواه أسلماه إلى مؤدبهم، وهو صبي. وكان المؤدب يقول له قل: "ثالث ثلاثة"، فيقول معروف: "بل هو الواحد الصمد"، فضربه على ذلك ضرباً مبرحاً، فهرب منه. فكان أبواه يقولان: "ليتة يرجع إلينا، على أي دين كان، فنوافقه إليه"، فرجع إليهما بعد سنين كثيرة، فدق الباب، فقيل: "من؟"، قال: "معروف"، فقالا: "على أي دين؟"، قال: "دين الإسلام"، فأسلم أبواه.
 وقد دخل الإسلام عن طريق علي بن موسى الرضا، وظل قائماً على بابيه، فبات بذلك قريباً من الشيعة، ثم تحول إلى باب أحمد بن حنبل، فصار قريباً من السنة.
³ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر، (376 هـ - 465 هـ)، الملقب بـ "زين الإسلام" ولد القشيري بقرية تدعى "إستو" من قرى "نيسابور" في ربيع الأول من سنة 376 هـ وقيل سنة 375. توفي أبوه وهو طفل صغير وبقي في كنف أمه إلى أن تعلم الأدب، والعربية، ثم رحل بعد ذلك من "إستوا" إلى نيسابور قاصداً تعلم ما يكفي من طرق الحساب لحماية أهل قريته من ظلم عمال الخراج. فكانت هذه الرحلة تعبر في جوهرها عن أهم حلقات الآثار النفسية التي ترسبت في شخصية القشيري، والتي اتضحت فيما بعد في مواقفه أمام السلطة الزمنية.
⁴ الجنيد البغدادي (215 - 298 هـ) ولد ببغداد سنة 215 هـ، ونشأ فيها. وصحب جماعة من المشايخ، عالم مسلم وسيد من سادات الصوفية وعلم من أعلامهم. يعد من علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف في الآن ذاته، إذ جمع بين قلب الصوفي وعقل الفقيه، واشتهر بلقب "سيد الطائفة". [وعده العلماء شيخ مذهب التصوف؛ لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمياً الأساس من شبه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع. قال عنه أبو عبد الرحمن السلمي: "هو من أئمة القوم وسادتهم؛ مقبول على جميع الألسنة". وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد.
⁵ بن بريك ، موسوعة الطرق الصوفية ، الجزء الثاني ، مصدر سابق ص 81
⁶ لد أبو محمد عمرو بن دينار سنة 45 هـ أو سنة 46 هـ لأسرة أصولها من الفرس من موالى موسى بن باذان مولى بني جمح. وقد نشأ عمرو بن دينار في مكة، وسمع عدداً كبيراً ممن أدركهم من صحابة النبي محمد وتابعيهم، حتى غدا شيخ الحرم في زمانه، كما صارت له الفتيا فيها. وقد عُرف عن عمرو بن دينار اجتهداه وحرصه في التعبد، فقد روى أنه كان يُجزأ الليل ثلاثة أجزاء، ثلث للنوم، وثلث لدراسة الحديث، وثلث للصلاة، كما روى ابن عيينة أنه كان لا يدع إتيان المسجد، حتى وهو مُقعد حيث كان يأتي المسجد محملاً على حمار وقد توفي عمرو بن دينار سنة 126 هـ أو 125 هـ أو 129 هـ، ورجح سفيان بن عيينة وفاته في سنة 126 هـ، وحدد وفاته في أول تلك السنة.
⁷ الصاوي احمد الصاوي: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، المتحدة للطباعة ، الجيزة مصر 1997 ص 75

الإنسان بهذا بهذه الأخلاق كلما وصل إلى مرتبة عليا عن الله ورسوله، وكلما أكثر من المجاهدات النفسية والحسية كلما ارتقى في درجات القرب من الله عز وجل كما اننا نجد في القرآن الكثير من الآيات التي تحت على الزهد والتصوف كقوله تعالى " واذكر ربك وتبئل إليه تبئلا " ¹ وقوله تعالى " الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض " ² وقوله تعالى " واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة دون الجهر من القول بالغدو والآصال ولاتكن من الغافلين " ³ ورغم انه لا توجد احاديث نبوية تدعوا صراحة الى التصوف الا ان الكثير من النصوص تحت على الزهد وترغب فيه منها قوله

صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي { من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب اليّ عبدي بشيء احب الي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا اكره مساءته } ⁴ وعن عائشة رضي الله عنها قالت: { أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه، فقلت: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال " أفلا أحب أكون عبدا شكورا " متفق عليه ⁵ ويذهب الكثير الى إعتبار الإختلاط والامتزاج

¹ سورة المزمل الآية 08

² سورة آل عمران الآية 19

³ سورة أعراف الآية 208

⁴ الراوي: ابو هريرة المحدث: البخاري المصدر صحيح البخاري الجزء الاول ص 6502

⁵ الراوي: عائشة ام المؤمنين المحدث: البخاري المصدر: صحيح البخاري الصفحة 4837

والامتزاج الحاصل بين العرب المسلمين بالشعوب الأخرى ومريدي الديانات السابقة على غرار الفرس والهنود والمسيحية واليهودية والأفلاطونية المحدثة خاصة تلك التي كانت تملك أفكار روحية تشبعت بالنزعة الصوفية على شاكلة الغنوصية والرهبنة في المسيحية، رغم الاختلاف الكثير الذي قد يصل إلى درجة التعارض مع معتقدات الدين الإسلامي احد مصادر التصوف الإسلامي.

في حين يبقى المصدر الأول للتصوف هو الإسلام والذي ظهرت معالمه مع الأولى مع صحابة الرسول الكريم الذين عرفوا بتشبعهم بتعاليم الدين الحنيف بتفاصيله الدقيقة التي ورثوها عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وفضلوا حياة الزهد على الترف ونعم الدنيا وانصرفوا الى العبادة الخالصة لله سبحانه وتعالى ونأو بأنفسهم عن كل ما من شأنه ان يعكر صفو سريرتهم او يكون حاجزا او مانعا لهم من التقرب الحقيقي للمولى عزوجل ، على غرار عبد

الله بن عمر¹ ومن التابعين الحسن البصري² 110هـ ورابعة العدوية¹ وغيرهم كثير وان كانوا لا يمثلون في بدايتهم مدرسة أو منهجا أو مذهباً بعينه.² ويبدو أن الخلاف الذي نشأ

¹ عبد الله بن عمر بن الخطاب (10 ق.هـ - 73 هـ) محدث وفقه وصحابي من صغار الصحابة، وابن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وأحد المكثرين في الفتوى، وكذلك هو من المكثرين في رواية الحديث النبوي عن النبي محمد. كان ابن عمر من أكثر الناس اقتداءً بسيرة النبي محمد، ومن أكثرهم تنبُّعاً لأثاره. كما كان قبلة لطلاب الحديث والفتاوى في المدينة المنورة، وطلاب العطايا لما عُرف عنه من سخائه في الصدقات، والزهد في الدنيا. شهد ابن عمر عدداً من المشاهد مع النبي محمد، ثم شارك بعد وفاة النبي في فتوح الشام والعراق وفارس ومصر وإفريقية. ولما قامت الفتن بعد مقتل عثمان بن عفان، وبعد وفاة يزيد بن معاوية، أثر ابن عمر اعتزال الفتن. كان ابن عمر دائماً محل احترام وثقة المسلمين، فحاول عثمان بن عفان توليته القضاء، وعرض عليه علي بن أبي طالب ولاية الشام، ورشحه أبو موسى الأشعري للخلافة يوم التحكيم بين جيشي علي ومعاوية، إلا أنه اعتذر عن ذلك كله، وحرص على عدم الانخراط في أمور الحكم تجنباً منه للخوض في دماء المسلمين.

² لحسن بن يسار البصري (21 - 110 هـ) إمام وقاضي ومحدث من علماء التابعين ومن أكثر الشخصيات البارزة في عصر صدر الإسلام. سكن البصرة، وعظمت هيئته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، ولا يخاف في الحق لومة لائم. تنتقل الحسن البصري بين أكثر من مدينة حيث كان مسقط رأسه في المدينة المنورة ونشأته إلى أن سافر إلى كابل عندما اتجهوا إلى فتحها، كما عمل كاتباً للربيع في خراسان وكان ذلك في عهد معاوية بن أبي سفيان، بعدها استقر في البصرة حتى حصل علي لقبه البصري وأصبح يعرف

على مشكل الخلافة بين المسلمين خاصة الحرب بين معاوية وعلي ابن أبي طالب عجلت بتخلي الكثير من الصحابة لرغد الحياة وانصرافهم عنها و تفضيلهم مجالس الخلوة والإنصات لحلاوة العزلة الفردية مما يعني أن الزهد كان في البداية إسلاميا خالصا، أما ما يعرف بالتصوف الفلسفي³ فهو نتاج الاختلاط الذي حدث بعد الفتوحات الإسلامية وعملية الامتزاج الحضاري الحاصل مع الثقافات الأخرى عن طريق حركة الترجمة ونقل التراث اليوناني خاصة فأصبح جزءا كبيرا من الانتاج الفكري الاسلامي يحمل بين ثناياه بعض الافكار المتسللة عبر الثقافات الواردة الى المجتمع الاسلامي، والتصوف لم يكن استثناء لهذا الوضع فحصل نوع من الامتزاج بين المقومات الروحية للفكر الصوفي الاسلامي الخالص وبعض التأثيرات العقلية للفكر الفلسفي الوارد.

باسم "الحسن البصري" ولد قبل سنتين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب في المدينة عام واحد وعشرين من الهجرة، وأمه خيرة مولاة لأم سلمة أم المؤمنين كانت تخدمها، وربما أرسلتها في حاجاتها فيبكي الحسن وهو رضيع فتشأغله أم سلمة برضاعته لتسكته، وبذلك رضع من أم سلمة، فكانوا يرون أن تلك الحكمة والعلوم التي أوتيها الحسن من بركة تلك الرضاعة من أم المؤمنين زوجة رسول الله ﷺ. وكانت أم سلمة تخرجه إلى الصحابة فيدعون له، ودعا له عمر بن الخطاب، فقال: "اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس". حفظ الحسن القرآن في العاشرة من عمره، ونشأ في الحجاز بين الصحابة، ورأى عددا منهم وعاش بين كبارهم، مما دفعه إلى التعلم منهم، والرواية عنهم، وحضر الجمعة مع عثمان بن عفان وسمعه يخطب، وشهد يوم استشهاده يوم تسلل عليه قتلته الدار، وكان عمره أربع عشرة سنة، في سنة 37 هـ انتقل إلى البصرة، فكانت بها مرحلة التلقي والتعلم، حيث استمع إلى الصحابة الذين استقروا بها، وفي سنة 43 هـ عمل كاتباً في غزوة لأمير خراسان الربيع بن زياد الحارثي لمدة عشر سنوات، وبعد رجوعه من الغزو استقر في البصرة حيث أصبح أشهر علماء عصره ومفتيها حتى وفاته.

انفصل عنه تلميذه واصل بن عطاء وكون الحلقة الأولى لمذهب المعتزلة، وكان سبب ذلك أن واصل ابن عطاء سأل الحسن البصري عن عصاة الموحدين فقال الحسن: "هم تحت المشيئة إن شاء الله عذبهم وإن شاء غفر لهم"، فقال واصل: "بل هم في منزلة بين المنزلتين"، ثم اعتزل حلقة، فقال الحسن البصري "اعتزلنا واصل"، فسميت فرقته منذ ذلك الحين بالمعتزلة.

¹ هي رابعة بنت إسماعيل، العدوية البصرية مولاة إله عتيك وتكنى "أم الخير" كما ذكر ابن خاتكان صاحب كتاب وفيات الأعيان، ولدت في مدينة البصرة، ويرجع مولدها حوالي عام (100هـ / 717م)، من أب عابد فقير، وهي ابنته الرابعة وهذا يفسر سبب تسميتها رابعة فهي البنت "الرابعة" وهي من عشيرة القيسيون ومنهم رياح القيسي وحيان القيسي وهم من نسبها إليهم الجاحظ والذين كان لهم دوراً هاماً في حياة رابعة. وبالرغم من كثرة التراجم التي نقلت عن رابعة إلا أن هناك خلط بينها وبين سميات لها مثل "رابعة بنت إسماعيل" زوجة أحمد بن أبي الحواري لذلك كان كل من الشعراوي وابن الجوزي يميزوها باسم رابعة العدوية البصرية عن الأخرى الشامية.

² الصاوي احمد الصاوي مرجع سابق ص76

³ التصوف الفلسفي شكل آخر من أشكال التصوف يختلف ظاهرا وباطنا عن التصوف السني، هذا الأخير الذي ظهر عند المدارس الإسلامية المعتدلة التي اتخذت القرآن والسنة النبوية مصدرين من مصادر التصوف كالمدرسة القشيرية والجنيدية ومدرسة أبو حامد الغزالي؛ فما يميز التصوف الفلسفي عن سواه، موضوعات بحثه منهجه وأسلوبه، فموضوعاته تشمل مباحث فلسفية متنوعة كالأنطولوجيا والأبستمولوجيا والسيكولوجيا والأكسيولوجيا، فعلى الرغم مما تبدو عليه هذه الحقول، مختلطة-متشابكة إلا أنها تتميز بصرامة ونسقية دقيقة تسع كل متصوف أن يطل خلالها من شباك الوجود خاصته ويرى الكون كما هو عليه، يرى الكون ذاته هو هو، أما منهجه فهو تأويلي-عرفاني خالص، يرى نظرة جامعة مانعة عبرها تترجم له العلاقة بين الوجود والذات، أما أسلوبه فيتميز بالتعقيد والاستغراق في الرمزية "إلى حد يمكن القول معه، إن مصطلحات الصوفية لا تقيد إلا صوفية". التصوف الفلسفي "أولا من حيث هو تجربة صوفية ثانيا من حيث تلاقحه مع التجربة الفلسفية فكان به كائنا هجينا لا أصل له ولا فصل. فبين شيخ وآخر، بين عالم وعالم مثله، حتى بين المتصوفة أنفسهم تباينت التجارب فاختلّفوا في تعريف التصوف، ولعل اختلافهم هذا مبرر وجائز، مرده إلى التجربة الصوفية ككل، فهي ذات طابع شخصي محظ لا تتدخل فيها يد مخلوق ولا تستدعي وقت ما أراد المتصوفة بل كل يكابد للبلوغ للحظة المرجوة، هذا ما دفع كل مرء يعرفها حسب تجربته ويصفها حسب ملمسه الخاص ولغة دور حاسم في هذا الأمر

مراحل التصوف : مرّ التصوف بثلاث مراحل أساسية لكل مرحلة ظروفها وخصائصها .

أ - مرحلة النشأة والتكوين :

يجمع المؤرخون على أن هذه المرحلة بدأت منذ بداية القرن الأول للهجرة إلى غاية القرن الثالث امتازت هذه المرحلة بالبساطة والاشتغال على الأدعية وممارسة بعض العادات والتقاليد المتصلة بالزهد والاقتصاد في السكن والملبس والطعام والشراب ونظام الحياة، ومال الكثير من الصحابة إلى الزهد والتقشف وبالغ الكثير في العبادة، فكان منهم من يصوم النهار ويقوم الليل، وكان يغلب على أصحابها جانب العبادة والبعد عن الناس، مع التزامهم بأداب الشريعة، وقد يغلب على بعضهم الخوف الشديد والبكاء المستمر، وكان من هؤلاء في المدينة: عامر بن عبد الله بن الزبير، الذي كان يواصل في صومه ثلاثاً ويقول له والده: رأيت أبا بكر وعمر ولم يكونا هكذ وكان في البصرة طلق بن حبيب العنزي، وعطاء السلمي الذي بكى حتى أصيب بالعمى ومن هؤلاء الزهاد: إبراهيم بن سيار وبشر بن الحارث الحافي كان قد فاق أهل عصره في الزهد وحسن الطريقة واستقامة المذهب وعزوف النفس كما قال الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ومن هؤلاء جنيد بن محمد الجنيد ومن أمثلة ذلك عبد الله

ابن عمر، وبلال ابن رباح، وسلمان الفارسي، رغم أن اسم التصوف لم يطلق على هؤلاء بل عرفوا بالزهد والعباد، بينما ظهر هذا الاسم للعلن في القرن الثاني للهجر¹.

مرحلة الكمال:

في هذه المرحلة ظهر لديهم ما يسمى بعلم الظاهر والباطن وأعلنوا سقوط التكاليف الشريعة عن أوليائهم، لاطلاعهم على علم الحقيقة وبسبب الكشف والإلهام، وزعموا الاطلاع على علم الغيب فكثرت الأساطير والخرافات عندهم. ويرجع البعض هذا الاتجاه في التصوف الى سيطرة عقائد الشيعة - والباطنية خاصة - ضف الى ذلك مخالطة عقائد الامم السابقة، كما أن الأديان القديمة وفلسفة اليونان، قد تغلغت في عقائد المتصوفة، نذكر على سبيل المثال اليهودية والمسيحية وأفكارهما في الإسلام، ناهيك عن الزرادشتية والمجوسية والبوذية، وفلسفة اليونان الأفلاطونية، فكان هذا الاختلاط احد اهم سبب ظهور الخرافات واختلاطها بالشريعة واصبح من الصعوبة التفريق بينها وبين الحقيقة، مع إشاعة الأساطير والأباطيل باسم الكرامات والخوارق، ولم يظهر التصوف مذهباً ومشرباً، ولم ترج مصطلحاته الخاصة وأصوله وقواعده إلا في القرن الثالث الهجري، وما

¹ انظر الصاوي احمد الصاوي، مرجع سابق ص69

بعده وقد كان معظم أقطاب التصوف من هذه الطبقة منهم: أبو الحسن الشاذلي، وأبو يزيد البسطامي، وأحمد الرفاعي، وأحمد البدوي، وعبد القادر الجيلاني والتيجاني والنقشبندي¹.

مرحلة التراجع:

أهم نظريات التصوف :

أ - نظرية الاتحاد:

أول من قال بهذه النظرية هو أبو يزيد البسطامي، ويوجد تشابه كبير بينها وبين نظرية الفناء المطلق أو النرفانا الهندية، التي تقول بذوبان الإنسان واندماجه كلياً في الحقيقة الكلية، فهو أعلى مقامات النفس وأسمى مراتبها يشعر فيها بالواصل وكأنه والبارئ شيء واحد فيرى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، كما يشعر بالغبطة والسرور، ويخترق الحجب ويصعد إلى عالم النور والملائكة فتتكشف أمامه الغيبات والأمور الخفية².

ب - نظرية وحدة الوجود :

يرجح أن نظرية وحدة الوجود هي تطور منطقي لنظرية الاتحاد إضافة إلى تأثير المسلمين ببعض الأفكار الأجنبية خاصة البراهمية والبوذية، وكما أن الاتحاد يدعو إلى

¹ المرجع نفسه ص66

² الصاوي احمد الصاوي مرجع سابق ص70

زوال الشخصية كلها في حقيقة لا تفنى ولا تتحول، فكأن وجودنا ظاهري وعرضي، والله وحده هو الموجود الدائم الثابت، ومن هنا فالكائنات الأخرى لا تعدوا كونها تجلي ومظهر من مظاهر علم الله وإرادته فالله هو الموجود الوحيد الذي لا موجود ألا بذاته أما الموجودات الأخرى فوجودها عرضي، وبالتالي باقي الموجودات لا تسمى موجودات إلا على سبيل المجاز، وإن الله هو الموجود الحق و أن كل ما عداه ظواهر وأوهام، فنظرية وحدة الوجود الصوفية تتفق مع فكرة وحدة الوجود الهندية مع شيء من التعاليم الأفلاطونية التي استمد من آراء الغزالي وابن سينا وأكبر القائلين بهذه النظرية، السهروردي وابن عربي¹.

أصول الفقه:

تعريف الفقه في اللغة :

الفقه في اللغة يحمل معادن عدة منها :

- العلم بأحكام الشريعة وأدلتها وأحكامها التفصيلية

- ادراك دقائق الامور .

الفقه من فعل فقه، والمضارع منه يفقه، المفعول منه مفقوه ، عند قولنا كلمة الفقه فإن

المقصود منها يكون فهم الشيء والعلم به، عند قول فقه الرجل اي علم وكان فقيها.

¹ المرجع السابق ص 70

فقه الأمر اي عرفه و ادركه وفهمه واحسن ادراكه بعد ان كان لايعلم عنه شيئاً .

من الآيات القرآنية التي جاءت بها كلمة الفقه وكان المراد منها العلم والفهم والادراك قوله تعالى في السور الآتية :

{ وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لايفقهون حديثاً }¹

{ قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وانا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما انت علينا بعزيز }²

كما ورد في السنة النبوية في ذات المعنى، في دعا الرسول عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن العباس، فعن عبد الله ابن عباس رضي الله عنه انه قال : " ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الخلاء فوضعت له وضوءا. فقال : من وضع هذا ؟ فأخبر، فقال : اللهم فقه في الدين."³

تعريف الفقه في الاصطلاح :

يعتبر مصطفى عبد الرازق أول من دعا الى تصنيف أصول الفقه ضمن فروع ومجالات الفلسفة الإسلامية، ففي كتابه القيم الفريد { تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية } والذي يعتبر

¹ سورة النساء الآية رقم 78

² سورة هود الآية رقم 91

³ حديث يروى عن عبد الله بن محمد قال حدثنا هاشم بن القاسم قال حدثنا ورقاء عن عبيد الله بن ابي عباس . من صحيح البخاري الحديث 143

أول إنتاج فلسفي عربي في العصر الحديث يؤرخ للفلسفة الإسلامية والذي كان في الأصل عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها أمام طلاب كلية الآداب في الجامعة المصرية، فقد دعا إلى ضرورة تصنيف علم أصول الفقه كأحد فروع الفلسفة الإسلامية، وحجته في ذلك الطابع الفلسفي الذي ميز خطابه على غرار خطابات علم الكلام والتصوف فيقول " عندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل هذا اللفظ شاملا لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا بعلم أصول الدين ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول العقائد الذي هو علم الكلام، وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي بضم هذا العلم إلى شعبها"¹ ورغم أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق فتح الطريق أمام ولوج أصول الفقه الإسلامي إلى البيئة الفلسفة الإسلامية، ومرافقة الفقه الإسلامي في استشكال قضايا الأمة، وبالرغم من أن جل الدارسين للفلسفة تحمسوا لتلك الفكرة، إلا أن أحد منهم لم يتقدم حتى الآن لدراستها على نحو تحليلي أكثر تفصيلا كما دعا إلى ذلك صاحبها، ومن الملاحظ أن علم أصول الفقه لا يجد من الفقهاء في الوقت الحاضر الاهتمام اللائق به مع أنه في رأينا يعتبر الطريق الطبيعي الوحيد الذي يمهد لإعادة فتح باب الاجتهاد الذي أغلق منذ مئات السنين² ما يعني أن النهوض بهذا العلم يقع على عاتق المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي خاصة وأنهم هم من تصدوا لمسؤولية النهضة وتحملوا على عاتقهم ثقل إحداث ثورة فكرية ونهضوية في العالم الإسلامي الذي فقد بريقه

¹ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، الطبعة الاولى 1944 ص 27

² حامد طاهر، الفلسفة الاسلامية، مدخل وقضايا ، دار الثقافة العربية ، القاهرة، 2000 ص 32

وبوصلته عندما تخلص عن السجلات الفكرية والفلسفية على شاكلة ما حدث مع علم الكلام والتصوف في العصر الذهبي للعقل الإسلامي .

إذا كان علم أصول الفقه هو العلم الوحيد الذي يبحث في الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع، وبين مراتب هذه الأدلة وشروط الاستدلال بها، وكيفية معارضتها وترجيحها، ووجود دلالتها على الأحكام¹ فإن الامام محمد ابن ادريس الشافعي رحمة الله عليه كان أول من انبرى لهذا العلم خاصة بعد اختلاط الحضارة العربية بشعوب مختلفة، نظرا لتوسع دائرة الإسلام وظهور قضايا جديدة لم يكن لها وجود في العلم العربي قبل التمازج الحاصل بين مختلف شعوب الإسلام مادفع بعلماء الأمة الى إعادة التأصيل للأحكام الفقهية وفق المستجدات الاجتماعية، فكان محمد ابن ادريس اول من فتح باب الاجتهاد لمن جاء بعده من العلماء في التأليف والبحث في هذا العلم. فمنهم من قام بشرح رسالة الشافعي وزاد عليها، ومن هم من أوجز مثل ذلك الامام أحمد ابن حنبل وابي اسحاق ابراهيم الماروني وفي نهاية القرن الرابع هجري الذي شهد التطور الحقيقي لعلم الاصول والاستعداد التام لحركة التدوين الشاملة،² والتي يعتبر من ابرز روادها علماء الكلام على غرار ابوبكر البقلاني المتكلم الفقيه (403هـ) والقاضي عبد الجبار الهمزاني المعتزلي (415هـ) هؤلاء كان لهم دور كبير في ازدهار علم اصول الفقه والملاحظ ان الشيء المشترك بينهم هو انهم من مؤسسي علم الكلام. وفي القرن الخامس هجري نشطت حركة

¹ السيد رزق الحجر، محاضرات في الفلسفة الإسلامية 1989 ص 143

² مصطفى عبد الرازق التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الطبعة الاولى ، القاهرة 1944 ص 27

تدوين الفقه على يد الحسن البصري المعتزلي (436هـ) . ومما يدل على ان لعلم الكلام الأثر الواضح في ازدهار أصول الفقه ان الشيع وهم أحد الفرق الكلامية كان لهم دور كبير في هذا، فقد ظهر من مؤلفاتهم ما هو في اصول الفقه مثل " كتاب الذريعة الى اصول الشريعة " للسيد الشريف المرتضي وكتاب العدة في الأصول للشيخ محمد الطوسي، وهما شيعيان،¹ ومن هنا فقد كانت جل الكتب في اصول الفقه مكتوبة بصيغة الفكر الكلامي القائمة على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية، من خلال تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية وهو ما نجده ايضا لدى مؤلفات ابي زيد أحمد الديوسي الحنفي في تأسيس النظر، وفي كتاب اصول الاحكام لابن حزم الاندلسي، وبهذا اصبح علم اصول الفقه القائم على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية، إضافة الى ما جاء في النقل دليل واضح على ان هذا العلم يعتبر أحد فروع الفلسفة شأنه شأن علم الكلام مع اختلاف الموضوع فعلم الكلام حاض بالعقائد الإسلامية وعلم اصول الفقه خاص بالعبادات والمعاملات ولكنهما قائمان على المنهج العقلي وهو منهج الفلاسفة.

الفلسفة المشائية في المشرق:

- بعد أن استعرضنا أهم مجالات الإسلامية وما أنتجته في مجال علم الكلام وأصول الفقه والتصوف، برز العديد من الفلاسفة الذين اتخذوا من المنهج الجدلي الفلسفي سياقاً معرضياً لبحثهم العقلي وعلى درجة كثير من النبوغ والثقافة والعلم، فكانو بمثابة النواة الأولى

¹ المرجع السابق ص 82

لبحث قواعد الفلسفة الإسلامية الحقّة " وبحثوا في جميع القضايا الفلسفية سواء ما وصل إليهم من قضايا فلسفية يونانية أو ما أستحدث من قضايا فلسفية إسلامية مثل قضية العقل والنقل وقضية النبوة ، خلود النفس وغيرها.

وانقسم هؤلاء الفلاسفة إلى قسمين، قسم في الشرق وقسم في المغرب العربي و الأندلس ومن أمثلة فلاسفة الشرق، الكندي والفراي وابن سينا وإخوان الصفا ومن أمثلة فلاسفة المغرب ابن الطفيل، وابن باجة وابن رشد، وابن مصرّة.¹

أهم فلاسفة المشرق:

الكندي:

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 هـ/ 805 - 256 هـ/ 873) علامة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام. يعرف عند الغرب باسم (باللاتينية: Alkindus)، ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية. عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك في فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم، في جو مشحون بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق

¹ الفلسفة الإسلامية مفاهيمها وقضاياها ص 86

القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها. أوكل إليه المأمون مهمة الإشراف على ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية في بيت الحكمة، وقد عدّه ابن أبي أصيبعة مع حنين بن إسحق وثابت بن قرة وابن الفرخان الطبري حدّاق الترجمة المسلمين. [كان لاطلاعه على ما كان يسميه علماء المسلمين آنذاك "بالعلوم القديمة" أعظم الأثر في فكره، حيث مكّنه من كتابة أطروحات أصلية في الأخلاقيات وما وراء الطبيعة والرياضيات والصيدلة.

في الرياضيات، لعب الكندي دورًا هامًا في إدخال الأرقام الهندية إلى العالم الإسلامي والمسيحي، كما كان رائدًا في تحليل الشفريات، واستنباط أساليب جديدة لاختراق الشفريات. باستخدام خبرته الرياضية والطبية، وضع مقياسًا يسمح للأطباء بقياس فاعلية الدواء، كما أجرى تجارب حول العلاج بالموسيقى.

كان الشاغل الذي شغل الكندي في أعماله الفلسفية، هو إيجاد التوافق بين الفلسفة والعلوم الإسلامية الأخرى وخاصة العلوم الدينية. تناول الكندي في الكثير من أعماله مسائل فلسفية دينية مثل طبيعة الله والروح والوحي. لكن على الرغم من الدور المهم الذي قام به في جعل الفلسفة في متناول المثقفين المسلمين آنذاك إلا أن أعماله لم تعد ذات أهمية بعد ظهور علماء مثل الفارابي بعده، ولم يبق سوى عدد قليل جدًا من أعماله للعلماء المعاصرين

لدراستها. ومع ذلك، لا يزال الكندي يعد من أعظم الفلاسفة ذوي الأصل العربي، لما لعبه من دور في زمانه، لهذا يلقب بـ "أبو الفلسفة العربية" أو "فيلسوف العرب"¹

فلسفته:

- لقد تأثر الكندي تأثراً كبيراً بفلسفة المدرسة الأفلاطونية على غرار بوركوليس وأفلاطين وجون فيلوبونس، كما أشتهر في الكثير من كتاباته الفلسفية بأرسطو، ثم حاول صياغتها في أطر الفلسفة الأفلاطونية المحدثه. وتجلّى هذا خاصة في قضايا ما وراء الطبيعة، فلقد كان للكندي جهد كبير في سبيل تطوير الفلسفة الإسلامية من خلال تبسيط وتقريب الفكر الفلسفي اليوناني إلى جمهور المسلمين المشتغلين على الإنتاج العقلي وقد ساعده في ذلك عمله في بيت الحكمة في بغداد وإشغاله على ترجمة العديد من النصوص الفلسفية الهامة ولهذا يمكن إعتباره صاحب الفضل الأول على الفلاسفة الذين أتوا بعده كالفرابي وإن سينا والغزالي.

(1) ما وراء الطبيعة: اعتقد الكندي أن معرفة الله تكون من خلال معرفة ما يتجلى وراء الطبيعة الكلية وبالتالي لا بد من دراسة الوجود وتغيير الظواهر الأساسية المشكلة له ومعرفة مستوياته وأنواع الكليات الموجودة فيه واستنتاج العلاقة بينهما.

¹ <https://ar.wikipedia.org>

لقد تركز فهم الكندي لما وراء الطبيعة حول الوجدانية المطلقة لله التي اعتبرها سمة مفردة فقط لله. ومن هذا المنطلق فإن كل شيء يوصف أنه "واحد" هو في الواقع واحد ومتعدد في ذات الوقت، فعلى سبيل المثال الجسم واحد لكنه يتألف أيضاً من العديد من الأجزاء المختلفة.

إضافة الى أفراد الوجدانية المطلقة لله، وصف الكندي "الله" ب"الخالق" وقد خالف في تصويره الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين المسلمين اللاحقين حول كون الله المسبب للأسباب، فهو يرى أن الله المسبب للأسباب لأن كل الأسباب تحدث بإرادته كان ذلك التصور أمراً مهماً في مراحل تطور الفلسفة الإسلامية، حيث قربت بين تطورات الفلسفة الأرسطية ومفهوم الله عند المسلمين.

(2) نظرية المعرفة: رغم أن الكندي لم يستخدم مصطلح نظرية المعرفة إلا أنه تكلم

في رسائل فلسفية تخص هذا الموضوع منها المعرفة العقلية فقد وقف بين الحس والعقل كمصدرين مهمين بالمعرفة ناهيك عن دور القوة المتخيلة التي تتوسط بين القوة الحسية والعقلية، إلا أن الكندي يؤكد أن شرط حصول المعرفة هو التفاعل بين الإنسان والعالم الخارجي موضوع المعرفة في حين حدد مصادر المعرفة بالعلوم الفلسفية والعلوم الشرعية مثيراً الى ضرورة التفريق بين علم النبى وعلم الفيلسوف، سعياً منه الى التوفيق بين الفلسفة والدين بما أن الفلسفة تمدنا بالمعارف العقلية والدين يمدنا بحقائق تفوق العقل.

الفارابي:

- الفارابي وعُرف بأبي نصر واسمه الأساسي محمد، وُلد عام 260 هـ (874 م)، في فاراب في إقليم تركستان (كازاخستان حالياً) وتُوفي عام 339 هـ (950م). لُقّب باسم الفارابي نسبةً للمدينة التي ولد فيها وهي فاراب. يُعتبر الفارابي فيلسوفاً ومن أهم الشخصيات الإسلامية التي أتقنت العلوم بصورة كبيرة كالطب والفيزياء والفلسفة والموسيقى وغيرها.

- عاش الفارابي مُدةً في بغداد قبل أن ينتقل إلى دمشق ومنها انطلق في جولةٍ بين البلدان قبل أن يعود لدمشق ويستقر فيها حتّى وفاته، خلال وجوده في سوريا قصد الفارابي حلب وأقام ببلاط سيف الدولة الحمداني وتبوأ مكانةً عاليةً بين العلماء والأدباء والفلاسفة. أطلق عليه معاصروه لقب المعلم الثاني، نظراً لاهتمامه بمؤلفات أرسطو المعروف بالمعلم الأول، وتفسيرها وإضافة التعليقات عليها.

- لا خلاف بين المؤرخين على أن أبي نصر الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية، فقد تأثر كلُّ العلماء اختلف المؤرخون في اسمه وأصله، فقد وردَ في كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة أنّه دُعيَ بأبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، ومن المؤرخين من قال أنّه دُعيَ بأبي نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ كابن خلكان، وهناك من سمّاه أبا نصر محمد بن محمد بن طرخان كما قال القفطي والبيهقي، وقد قال ابن النديم عن

اسمه أبا نصر محمد بن محمد بن طرخان في الفهرست. ويقول صاعد الأندلسي في الطبقات الأمام أنه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر.¹

- اختلف المؤرخون في ولادته، فمثلا في كتاب الفهرست لابن النديم قال بأن أصله من الفارياب من أرض خراسان، وفي كتاب المخطوط في تاريخ الحكماء للبيهقي تحدث عن أصل الفارابي بأنه من أرض فارياب في تركستان، وهو ما يتعارض مع ما جاء بأسماء العلماء في معجم البلدان حيث كان أبناء فارياب يُكنون بالفاربيين كمحمد بن يوسف الفاربيين الذين أتوا بعده بأفكاره.²

فلسفته:

- يعود الكثير من الفضل الى الفارابي لبزوغ الفلسفة الإسلامية على غرار ما ذكرنا مع الكندي خاصة في ما يخص تلك القضايا التي تتنافى مع الأخلاق و التقاليد الإسلامية، فقد حاول الفارابي معالجة الكثير من القضايا الفلسفية اليونانية والتي لا تتفق مع الروح الإسلامية، بأن حاول تنقية الفكر اليوناني من كل ما يتعارض مع الدين الإسلامي، وإيجاد البديل الذي يتناسب معه سواء من ألفاظ أو عبارات أو مبادئ وعمل جاهداً على التوفيق بين

¹ <https://ar.wikipedia.org>

² <https://ar.wikipedia.org>

الفكر اليوناني وإيمانه الكبير بالدين الإسلامي فأراد أن يجد صفة مشتركة بينهما حتى لا يتعارضا¹.

- ويذهب البعض الى القول بأن الفارابي وفق في ذلك ونجح في إحداث نوع من التوفيق بين رأى الحكيمين (أفلاطون و أرسطو). كما حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي وانبرى الى إذابة تلك العقبات التي أقرها من سبقه وجعل منها نقاط خلاف وعمل على التوفيق بينهما على سبيل المثال مسألة فهم العالم وحدثه وإثبات وجود الله وخلود النفس وحاول أن يعطيها تفسير يبقي على مدلولها داخل الفلسفة اليونانية ولا يتنافى مع ما تقول به العقيدة الإسلامية، ويرجع سبب موقف الفارابي هذا إلى أنه كان مولعاً بالفكر الفلسفي، وبكمال الإسلام من جهة أخرى. بمعنى آخر كانت لديه الثقة في الاثنين ومادامت لديه الثقة إذن هما لا يتعارضان بل يتفقان لأن كليهما حق وفي حاجة الى الآخر فالعقل الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية في حاجة الى الإيمان الذي يقوم عليه الإسلام والعكس في أن الإيمان في حاجة الى العقل².

كما اشتغل الفارابي على الفلسفة السياسية وكانت له آراءه الخاصة رغم اعتماده للعديد من الأفكار المستمدة من جمهورية الأفلاطون والتي ألهمته في إستوحاء مدينته الفاضلة الرئاسة فيها من نصيب الفيلسوف الذي يكاد يكون نبياً في نظره بإعتباره الكامل: وهو عنده الذي تحصل هذا العلم الكلي وككون له قوة على إستعماله، بمعنى أنه هو الذي لديه القدرة على

¹ الصاوي احمد الصاوي، الفلسفة الاسلامية ص92

² الصاوي مرشح سابق ص93

تحصيل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العلمية ببصرة يقينية أما الفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن تتعلم العلوم من غير أن يكون مستعداً لها والفيلسوف الكامل عنده شروط لابد من توافرها¹. ويأتي كتابه إحصاء علوم الدين الذي هو بمثابة آراء الفارابي في المنطق أن صياغة المنطق تعطينا القوانين التي من شأنها مساعدة العقل على معرفة طريق الصواب وطريق الحق كما أن المنطق عنده ليس تفكير علمي فحسب وإنما يشمل النحو وعلم العروض.

ابن سينا:

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري المعروف بابن سينا، عالم وطبيب مسلم، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً) وأم قروية. ولد سنة 370 هـ (980م) وتوفي في همدان (في إيران حالياً) سنة 427 هـ (1037م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف 200 كتاباً في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب، وبقي كتابه (القانون في الطب) العمدة في تعليم هذا الفنّ

¹¹ المرجع نفسه ص93

حتى أواسط القرن السابع عشر في جامعات أوروبا ويُعد ابن سينا أول من وصف التهاب السحايا الأولي وصفًا صحيحًا، ووصف أسباب اليرقان ، ووصف أعراض حصى المثانة، وانتبه إلى أثر المعالجة النفسانية في الشفاء. وكتاب الش كان إنتاج ابن سينا من الأعمال والمؤلفات بالغ الغزارة خلال حقبة ما يعرف باسم العصر الذهبي للإسلام، حيث انتشرت دراسة ترجمات النصوص اليونانية الرومانية والفارسية والهندية على نطاق واسع. وأضيفت الشروحات والتعليقات على المؤلفات والنصوص اليونانية-الرومانية (ومنها الأفلاطونية الوسطى والمحدثنة والأرسطية) التي ترجمتها مدرسة الكندي، وتمت صياغتها وتطويرها بشكل كبير من قبل المثقفين الإسلاميين، الذين استندوا أيضًا إلى النظم الرياضية الفارسية والهندية، وعلم الفلك، والجبر، وعلم حساب المثلثات والطب. سلالة السامانية في الجزء الشرقي من بلاد فارس، خراسان الكبرى وآسيا الوسطى وكذلك سلالة بوييد في الجزء الغربي من بلاد فارس والعراق وفرت بيئة مزدهرة للتنمية العلمية والثقافية. في عهد السامانيين، تنافس بخارى على بغداد كعاصمة ثقافية للعالم الإسلامي.

ازدهرت دراسة القرآن والحديث في هذا الجو العلمي. تم تطوير الفلسفة والفقه واللاهوت (الكلام) بشكل أكبر، بشكل ملحوظ من قبل ابن سينا وخصومه. قدم الرازي والفارابي منهجية ومعرفة في الطب والفلسفة. تمكن ابن سينا من الوصول إلى المكتبات الكبيرة مثل بلخ، خوارزم، غورغان، ري، أصفهان وهمدان. تُظهر النصوص المختلفة (مثل العهد مع بهمنيار) أنه ناقش النقاط الفلسفية مع أعظم علماء العصر. يشرح أروزي سمرقندي كيف

قبل أن يغادر ابن سينا خوارزم كان قد قابل البيروني (عالم مشهور وعالم فلك) وأبو نصر العراقي (عالم رياضيات مشهور) وأبو سهل مشيحي (فيلسوف محترم) وأبو الخير خمار.¹

فلسفة ابن سينا:

تناول ابن سينا جميع قضايا الفلسفة من وجود، ومعرفة وأخلاق وسياسة وتصوف وحتى علم الكلام. ولقد ترك لنا ابن سينا تراثاً ضخماً في شتى العلوم خاصة الفلسفة الذي يعتبر كتاب الأخلاق وكتاب النجاة والإشارات والتنبيهات" وقد وصل ابن سينا بالفلسفة الى مجدها بجهوده الشاقة والبحث في القضايا المختلفة سواء في قضية الوجود والممكن ومحاولته حزم الخلاف الدائر بين الفلاسفة حول هذه القضية كما حاول أن يعالج الكثير من القضايا التي كانت مثار جدل بين الفلاسفة المسلمين ومنها ما ورد في التراث اليوناني مثل قضية العلاقة بين الدين والفلسفة وقضية النفس ومصيرها الفيض الإلهي وكذا قضية المعرفة مصادرها" وهو جعل الفلسفة الإسلامية تنال الإعتراف لدى الفلسفات العالمية الأخرى وأصبح لها مقعدها الخاص بين العلوم، لهذا يقول مصطفى غلاب" لم يقتصر ابن سينا على شروحاته المفضلة لما أتى به اليونان لكنه أضاف الى هذه العلوم إكتشافاته الخاصة أفكاره الخلاقة التي أحاطت بعناية ودقة كافة المعارف الإنسانية وأصبح ابن سينا مؤسس مدرسة من أكبر

¹ <https://ar.wikipedia.org>

مدارس الفلسفية في القرنين الرابع والخامس الهجريين عرفت بالمدرسة السيناوية ونظم القواعد

الفلسفية التي أوجدها في كيان الفلسفة الإسلامية حتى ارتفع لها الى درجة الكمال¹

وبجمع الدارسين على أن ابن سينا تلقى صعوبة بالغة في فهم منشورات أرسطو وأفلاطون،

لولا الترجمات والتعليقات التي سبقه إليها الفارابي في السامانية² خاصة في إثبات وجود الله

ودلائله بإعتبار جميع الباحثين اتفقوا على وجوب عدم تناقض النظريات مع صفات الله

تعالى فكانت محاولة إثبات وجود الله من طرف ابن سينا هي تنمة لأفكار عديد المفكرين

قبله على غرار الفارابي والكندي

الفلسفة في المغرب:

بعد أن تحدثنا عن فلاسفة المشرق الإسلامي ودورهم الأساسي في تشكل الفلسفة العربية،

نتجه الآن صوب المغرب الإسلامي وفلاسفته خاصة أولئك الذين برزوا بعد القرن السادس

هجري من أمثال: ابن باجة وابن طفيل، وابن رشد هؤلاء الفلاسفة الذين تجلّى دورهم خاصة

في مجابهة الهجوم الذي عرفته الفلسفة من قبل كل من الغزالي ومن بعده ابن تيمية.

¹ غلاب مصطفى، ابن سينا، مكتبة دار الكتب بيروت ، 1979 ص 5

² لسامانيون أو الدولة السامانية سلالة فارسية حكمت في بلاد ماوراء النهر وأجزاء من فارس وأفغانستان ما بين 819-999 م، عاصمتها بخارى.

ينحدر مؤسس السلالة سامان من أسرة (فارسية). أصبح أحفاده الأربعة بعد 819 م ولاية من قبل الطاهريين على كل الأراضي التابعة لتورانين أسلاف توركماني من سمرقند، فرغانة، شاش وهرات. تلى نصر الأول بن أحمد (874-892 م) أباه في الولاية على سمرقند سنة 864 م. بعد سقوط دولة الطاهريين سنة 874 م أصبح واليا على ما وراء النهر من قبل العباسيين ثم استقل بالأمر. قام أخوه إسماعيل (892-907 م) بالقضاء على دولة الصفاريين (حتى سنة 903 م) ثم ضم إليه أفغانستان وأجزاء كبيرة من فارس مع خراسان. بلغت الدولة أقصى اتساعها أثناء عهد نصر الثاني (914-943 م): من بغداد، كرمان ومازندان (على الخليج العربي) حتى تركستان وحدود الهند. بعد 945 م أزاح البويهيون السامانيين عن ماوراء النهر وخراسان.

في عهد منصور الأول (961-976 م) ثم نوح الثاني (976-997 م) عرفت الحياة الفكرية عصر ذهبيا، وأصبحت العاصمة بخارى مركزا للثقافة التركية الأوزبكية وآدابها. بعد حروب طويلة مع القبائل الفارسية الطاجيكية الضاربة على حدود الدولة الشرقية أنهكت الدولة. استولى الغزنويون سنة 994 م على خراسان ثم ضم القراخانات مناطق ما وراء النهر سنة 999 م. قُتل آخر الأمراء السامانيين سنة 1005 م أثناء محاولته الفرار.

ابن باجة:

هو أبوبكر محمد بن يحيى بن الصانع، عرف في الأوساط الفلسفية بابن باجة عاش حياة صعبة وعرفت معانات كبيرة وأختار العزلة، فلقد عرفت البيئة التي انتمى إليها فقراً كبيراً من الناحية الفكرية، فلم يكن بها لا فلاسفة ولا حكماء ولا من يشتغل بالفلسفة وكل من يشتغل بها يعرض نفسه لمعاداة الجمهور والفقهاء الذين كانوا هم الأمر الناهي بمباركة بعض الأمراء مما صعب من مأمورية ابن باجة في إقحام أسوار الفلسفة وإستيعاب كنهها والأشغال عليها، وأول ما قام به ابن باجة هو شرح كتب أرسطو وتخطاها في مسألتين أساسيتين واختلف معه فيهما هما:

- الأولى تحطيم الحواجز بين عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة.¹

- الثانية أنه تخطى تردد أرسطو وتأرجحة بين وحدانية الله وتعدد الألهة حسم هذه المسألة وأكدوا الوجدانية، وبهذا تعدى ابن باجة فلاسفة اليونان من مجرد شارح الى ناقد ومبدع في نفس الوقت.² ولهذا يشهد له الكثير لماله من فضل في بناء أسس الفكر الفلسفي الإسلامي في المغرب العربي ورغم أن المنية وافته مبكر إلا أنه ترك تراثاً فكرياً كبيراً يستحق التقدير وجدير بالإثراء والمناقشة، فتجد قد تحدث في مختلف القضايا الفلسفية فقد تحدث عن النفس وأهمية معرفة النفس وقواها التي قسمها الى القوة الغازية والقوى النامية والمولدة والحاسة

¹ <https://ar.wikipedia.org>

² ارثور سعيديف، الفلسفة الاسلامية ص99

والمخلية، والناطقة وعلى الرغم من أن ابن باجة يعد فيلسوفاً تعليمياً مجرداً عالي في النظر العقلي، ألا أنه أبدى إهتمامه بالفلسفة العلمية ووضع لنا نظرية في الأخلاق بأركانها الثلاثة، وهي الإلتزام الخلقي والمسؤولية الأخلاقية والجزاء الأخلاقي¹. فالإلتزام الخلقي والمسؤولية الأخلاقية والجزاء الخلقي هي الأسس العام للفكر الأخلاقي والمعاملاتي بالنسبة لإبن باجة، كما يقدم لنا فكرة جديدة في نظرية الإتصال بين الله وعالم الطبيعة والتي بناها على فكرة التدرج من الأسفل الى الأعلى من الكثرة الى الوحدة أو العكس²، لهذا يمكن إعتبار ابن باجة هو صاحب المشروع التأسيسي للفكر الفلسفي في المغرب العربي كما كان الحال مع الكندي في المشرق وكان له دور كبير في تطور الحياة الفكرية للمسلمين في هذه الرقعة الجغرافية من العالم.

ابن طفيل:

- هو أبوبكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل، ولد عام 506هـ وتوفي عام 581هـ وهو عربي الأصل، من قبيلة قيس هناك شح كبير حول معلومات صباه وطفولته كان على إتصال مع أبي يعقوب يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين وصار طبيباً له، مما أثر على إنتعاش الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس في ذلك الوقت على عكس ...ابن باجة الذي عرفت قرب الفقهاء من السلاطين فقد عرف ابن طفيل صديقه الأمير على الكثير من الفلاسفة مما شجع إزدهار الحركة الفكرية، ووفر لإبن طفيل حياة مستقرة مكنته من التفرغ

¹ المرجع السابق 99

² علي عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس 1979 ص48

للكتابه و من أهم مؤلفات ابن طفيل كتابه "الحكمة المشريقية" كما له مؤلفات في الطب والفلك ورسائلته المشهورة "حي بن يقضان" وهي قصة فلسفية عرضها في شكر قصصي، وتشمل القصة بيان أهمية النظر العقلي في الوصول الى المعرفة الصحيحة كما تناول فيها ابن طفيل نقده للسابقين عليه مثل الفرابي، ابن سينا، الغزالي ثم عرض لطريقة الوصول الى الله وتميل القصة الى القول بالتوليد الذاتي، بمعنى أن العالم وجد بفضل الطبيعة والعوامل الطبيعية واتباع كما ذكرنا ابن طفيل الأسلوب الفلسفي في الرسالة فهو لم يتوقف عند الأحداث الطبيعية، بل تعدى هذه المرحلة الى البحث عن العلل البعيدة¹. وهذه هي سمات المنهج الفلسفي، وإضافة الى المنهج الفطري العقلي فقد أخذ ابن طفيل المنهج التجريبي العلمي في دراسته للوقائع المادية أي أنه جمع بين المنهجين العلمي والتجريبي والنظري العقلي. ولقد برزت نظرية المعرفة ضمن إهتمامات ابن طفيل يتجلى ذلك خاصة في قصة حي بن يقضان الذي بدأ فيها بالمعرفة الحسية أولاً ليرتقي بها وفق سلم تواصل حتى يصل الى العقول وبالعقول يتدرج نحو معرفة الله تعالى.

ابن رشد: ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (520 هـ - 595 هـ) يسميه الأوروبيون Averroes واشتهر باسم ابن رشد الحفيد (مواليد 14 إبريل 1126م، قرطبة - توفي 10 ديسمبر 1198م، مراکش) هو فيلسوف وطبيب وفقه وقاضي وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس والتي عرفت

¹ علي عبد الفتاح، المرجع السابق ص100

بالمذهب المالكي، حفظ موطأ الإمام مالك، وديوان المتنبي. ودرس الفقه على المذهب المالكي والعقيدة على المذهب الأشعري. يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحح للعلماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيباً له ثم قاضياً في قرطبة. تولى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة حيث اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد ثم أبعد أبو يوسف يعقوب إلى مراكش وتوفي فيها (1198 م).¹

نشأ ابن رشد وسط أسرة أندلسية بارزة مارست الفتوى والزعامة الفقهية، فجده المشهور باسم ابن رشد الجد، للتمييز بينه وبين حفيده الفيلسوف، كان شيخ المالكية وقاضي الجماعة وإمام جامع قرطبة، كما كان جده من كبار مستشاري أمراء الدولة المرابطية. أما والده فهو أبو القاسم أحمد بن أبي الوليد، الذي كان فقيهاً له مجلس يدرس فيه في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرح على سنن النسائي وتولى القضاء في قرطبة عام 532 هـ، بينما كان ابنه ابن رشد آنذاك في الثانية عشرة من عمره. فترك أبو القاسم القضاء لينقطع إلى التدريس والتأليف، في الفقه والتفسير والحديث، إلى أن توفي سنة 563 هـ عندما كان ابنه في أوج نشاطه الفلسفي. فعاش ابن رشد الحفيد في شبابه أواخر العصر المرابطي،

¹ <https://ar.wikipedia.org>

وتتميز ذلك العصر بسلطة الفقهاء على الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة. درس ابن رشد الفقه على يدي الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب الموطأ حفظاً للأمام مالك على يدي أبيه الفقيه أبي القاسم، ودرس أيضاً، على أيدي الفقيه أبي مروان عبد الملك بن مسرة، والفقيه ابن بشكوال وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، الذي أجاز له أن يفتي في الفقه مع الفقيه أبي عبد الله المازري. كما درس على يد أبي جعفر هارون، وأبي مروان بن جبرول من بلنسية، وكان أقرب من أبي بكر بن زاهر (أحد أبناء ابن زهر)، وفي الفلسفة تأثر بابن باجة، كما كان صديقاً لابن طفيل.¹

فلسفة ابن رشد: يمكن اعتبار كتاب "فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الإتصال" أهم إنتاج فكري لابن رشد إضافة إلى الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت الذي هو رد على الإمام الغالي في كتاب تهافت الفلاسفة، وضميمة في مسألة العلم القديم ومقالة هل يتصل العقل الهولاني بالعقل الفعال وهو ملتبس؛ في حين كانت مؤلفاته الأرسطية عبارة من شروح كبرى ووسطى وملخصات أو جوامع لمؤلفات أرسطو قد حضيت هذه الشروح باهتمام الغرب واعتمدوا عليها اعتماداً كلياً في فهم أرسطو، ونشير هنا إلى أن شروح ابن رشد على أرسطو لم تكن خالية من آرائه الخاصة، وإضافاته التي يرى أنها تتلاءم مع العقيدة الإسلامية². ولقد تميزت فلسفة ابن رشد بالإيمان بالمبادئ اليقينية البرهانية

¹ <https://ar.wikipedia.org>

² عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف 1968 ص 61

والمناداة بتطبيقها على الفلسفة بإعتبارها محكاً للنظر السليم¹. إضافة الى جمعه بين الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه من خلال إستخدامه للمنهج العقلي البرهاني في مختلف القضايا المسندة إليه للبحث على غرار الوجود والمعرفة، أو حتى التوفيق بين الفلسفة والدين ويرجح عنه أنه أخذ بمذهب ابن طفيل في المعرفة فيما تعلق بالتدرج من المحسوسات الى المعقولات أما السبب والمسبب فهو أساس نظريته في العقل و الوجود. ولقد صنف الكثير من المؤرخين ابن رشد كآخر الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم تأثير كبير ليس على الفكر الفلسفي داخل العالم الإسلامي فحسب بل حتى على مستوى الفكر العربي كله وأثر تأثير كبير على فلاسفة القرون الوسطى وعلى فلاسفة أوروبا المحدثين والمعاصرين وأصبحت علامة فلسفية خالصة داخل الفكر العالمي.

¹ المرجع السابق ص55

الفصل الثالث : الاستشراق والفلسفة الإسلامية

الفصل الثالث : الاستشراق والفلسفة الإسلامية

المبحث الاول : الاستشراق وعلم الكلام

المبحث الثاني : الاستشراق والتصوف

المبحث الثالث : الاستشراق واصول الفقه

المبحث الرابع : الاستشراق والفلسفة المشائية

تمهيد:

- الاستشراق حركة فكرية وعلمية وأدبية استهدفت الشعوب الشرقية قديما جدا، ولها جذور تاريخية رغم عدم الاتفاق على أول باحث اهتم بالدراسات الشرقية ولا حتى الزمن، ولكن المؤكد أن الجانب الديني المتمثل في عمل بعض الرهبان الغربيين الذين تداولوا على بلاد الأندلس في أوج مجدها وقوتها العلمية والفكرية والاقتصادية عندما كانت منارة الإشعاع الاجتماعي وتتلذذوا على مشايخ مدارسها واخذوا من ثقافتها، بل وقاموا بترجمة القرآن الكريم وبعض الكتب العربية إلى لغاتهم المختلفة، خاصة ما تعلق منها بعلم الطب والرياضيات والفلسفة ويعتبر كل من الراهب الفرنسي "جربرت" بابا كنيسة روما 999م الذي تعلم في معاهد الأندلس قبل العودة إلى بلاده و "بطرس المحترم" 1055-1156 و جيرارد كريمون 1114-1187 والذين عادوا اوطانهم بعد أن نهلوا من العلم الإسلامي قاموا بنشر ثقافة العرب وأسسوا المعاهد واستمروا في الاعتماد على العلم الإسلامي من خلال مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية قرابة ستة قرون من الزمن حتى حلول القرن الثامن عشر وهو القرن الذي عرف العالم الإسلامي الحملات الاستعمارية والاستيلاء على ممتلكات المسلمين، والتي من بينها الممتلكات الفكرية وخاصة المخطوطات التي قام ملاكها ببيعها نظرا لجهل بقيمتها العلمية والتاريخية.

OREINTALISM

الاستشراق :

- تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة لبلاد المشرق والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

يعرف المستشرق (باريت)¹ الاستشراق بأنه فقه اللغة (الفيلولوجيا)² وبما أن اللغة العربية كانت لغة العلم بمثابة اللغة الانجليزية اليوم، وبما أن العرب كانوا يلقبون بورثة العلم القديم (الرياضيات، الطب ، الفلسفة، الفلك) فكانت الرغبة كبيرة في الاطلاع على المخزون العلمي والفكري عند العرب باعتبارهم رمز الرقي والتقدم آنذاك، وكانت بوادر الحملات الصليبية الاستعمارية بدأت تظهر في الأفق خاصة بعد الانتصارات المتتالية للموحدين في الأراضي الإسبانية فكانت الحاجة ملحة إلى ابعاد الخطر الذي شكله الفتح الإسلامي بداية، ومن بعده الموحدين الذين أثارت انتصاراتهم حفيظة الكنيسة، فنبتت فكرة ترجمة القرآن الكريم للتعرف على الطبيعة المعرفية للخصم ومقارنته بالحجة وبقوة الكلمة، فكان هنا السبب ديني وسياسي وعسكري في آن واحد بسبب خوف السلطات الثلاث من فقدان السيطرة على باقي الأراضي المسيحية خاصة في أسبانيا، فكان التعصب الديني أو الطمع الاستعماري احد أهم الأسباب لما يعرف بعملية استتطاق اللغة العربية الإسلامية خاصة بعد توفر المراجع والمخطوطات سواء هجّرت أو سرقت،

¹ مستشرق الماني (1901-1983) ترجم القرآن الكريم الى اللغة الالمانية .

² علم اللغة المقارن **Comparative linguistics** أو الفيلولوجي ، هو فرع من فروع علم اللغة أو اللسانيات التاريخية التي تركز على مقارنة اللغات لتحديد الصلة التاريخية بينها مثل القرابة الوراثية الأصل المشترك للغة و تهدف علم اللسانيات المقارن أو علم اللغة المقارن إلى بناء العائلات اللغوية و إعادة بناء مجتمع اللغات السابقة و تحديد التغيرات التي أدت إلى ظهور اللغات بالشكل الذي تكون عليه في كل منطقة من أجل الحفاظ على سلامة المصطلحات و إعادة البناء ، تهدف لتكون أسر اللغات لإعادة تأسيس اللغة الأم .

إضافة إلى ما كتبه بعض الرحالة والمستكشفين الغربيين معتمدين في ذلك على ما عرف (بمقاعد اللغة العربية) في بعض جامعات ومعاهد أوروبا¹.

تعريف الاستشراق :

الاستشراق. على وزن استفعال - أي : طلب شيء ما، فكأنه (الاستشراق) طلبٌ للشرق وقصد له كي يحصل عليه وعلى حضارته وعلومه، وربما يكون بمعنى الدخول في الشرق، فالمستشرق هو من يسافر إلى مشرق الشمس.

وانطلاقاً من ذلك نجد:

أ . إنّ الاستشراق لا يختصّ بدراسة الغربي للعالم العربي أو الإسلامي، بل يمتدّ ليشمل الحضارة الهندية والصينية واليابانية وغيرها من الحضارات الشرقية أيضاً.

نعم، نتيجة غلبة الاهتمام بالبلاد الإسلامية صار هنا ما يشبه الانصراف إلى هذه المساحة الجغرافية من بلاد الشرق، ونحن نعرف أنّ بعض المستشرقين كانوا يتخصّصون ببعض البلدان أو بعض الحضارات، ولهذا أطلق على بعضهم المستعربين، وكان الاستعراب فرعاً من فروع الاستشراق؛ لأنه دراسة في الشرق العربي خاصة.

ب . قد يطلق الاستشراق على ممارسة باحث شرقي لدراسة ما حول الشرق، فقد يسمّون الياباني الباحث في قضايا الإسلام مستشرقاً، وهذا إطلاق تسامحي يبرّره انطلاقه من خارج المناخ الإسلامي مستخدماً مناهج الدراسات الغربية.

¹ محمد إبراهيم فيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، القاهرة 1987 ص16

ج . لا يختصّ الاستشراق بدراسة الظاهرة الدينية، بل يستوعب دراسة التاريخ والأدب والعادات والتقاليد والحياة السياسية والاجتماعية وغير ذلك. من هنا فتصوّر الاستشراق اختصاصاً منحصراً بالإسلام أو الدين غير صحيح إطلاقاً.

د . ليس نقد الشرق جزءاً من هويّة المستشرق، بل دراسة الشرق هي مقوم الهوية، ومجرد أن عدداً كبيراً من المستشرقين كان ناقداً للشرق وتاريخه وحضارته لا يجعل النقد عنصراً مقوماً للعمل الاستشراقي؛ فهناك العديد من المستشرقين لم يكونوا ناقدين، بل بعضهم كان معجباً بالشرق ومدافعاً عن قضاياها.¹

2 . تختلف الدراسات في تحديد البدايات التي نشأ فيها الاستشراق، وفي هذا الإطار ظهرت عدة نظريات أو آراء، أهمّها:

1 . العود ببدايات الاستشراق إلى القرن الميلادي الأول، ويستشهد أصحاب هذا الرأي بالعثور على كتاب لمؤلف غربي مجهول الهوية تحت عنوان (الطواف حول البحر الاريتري)، وقد ذهب هؤلاء إلى تأكيد أنّ هذا الكتاب يعود إلى القرن الميلادي الأول، معتمدين على رأي الباحث العراقي الدكتور جواد علي.

ويبدو أنّ الأخذ بهذا الرأي يواجه مشاكل من ناحية الإثبات التاريخي تارةً، وتجنّب النقض تارة أخرى، فالمؤرخ اليوناني هيرودوتس² الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وأرخ للحروب اليونانية . الفارسية.. قام برحلات كثيرة طالت مصر جنوباً وبابل شرقاً والبحر الأسود شمالاً، وقد كتب ما شاهده في تلك البلدان حتى عدّ كتابه المؤلف من تسعة أجزاء

¹ ادوارد سعيد، الاستشراق، مقال بمجلة ديوان العرب ، العدد السادس ، اكتوبر 2004

² مؤرخ اغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد .

موسوعة كبيرة في تاريخ الحضارات الشرقية، وهذا معناه أنّ الاستشراق لابدّ أن يكون قبل الميلاد أيضاً، وفقاً لطريقة الاستدلال التاريخي التي اعتمدها هذا الرأي.¹

2. إنّ بدايات الاستشراق تعود إلى أواخر القرن السابع الميلادي، ويرى هؤلاء أنّ مساهمات بعض العرب المسيحيين في دراسة الإسلام تشكّل بدايات الاستشراق، ويمثلون لذلك بيوحنا الدمشقي² (749م) الذي ترك الكثير من المصنّفات التي يحمل بعضها طابعاً نقدياً ضدّ الإسلام كان من أشهرها كتابه (منهل المعرفة)، وكان الدمشقي من آباء الكنيسة الشرقية.

بل إنّ مساهمات النصارى في العصر العباسي في ترجمة الفكر اليوناني يمكن أن تدخل ضمن هذا السياق أيضاً. لكن يبدو أنّ هذا الرأي غير دقيق؛ لأنه تصوّر أن نقد الإسلام من جهة ومسيحية الباحث من جهة أخرى عناوين مقوّمة للاستشراق، مع أننا قلنا بأنّ النقد ليس العنصر المقوم للاستشراق، والمسيحية ليست ظاهرة محض غريبة حتى نحسب كلّ مساهمة مسيحية في دراسة الإسلام استشراقاً.

3. تعود بدايات الاستشراق إلى الفترة التي قام فيها المسيحيون بنقل الفكر اليوناني والغربي إلى بلاد الغرب من الحواضر العلمية الإسلامية، أي إلى تلك الفترة التي أعاد فيها الغرب اطلاعاً على حضارته عبر المسلمين الذين كانوا قد ترجموا هذه الحضارة واستوعبوها وعمّقوها.

وقد كانت مقدّمة ذلك أن تعلّم الكثير من مسيحي الغرب اللغة العربية بعد ما عاشوا في بلاد المسلمين أو زاروها، فتمكّنوا من التعرّف على حضارة المسلمين، ومختلف انتاجهم الفكري قبل العودة إلى بلادهم، ويبدو أنه قبل القرن العاشر الميلادي كانت هناك بعض الجهود البسيطة في هذا المجال، لكنّها لم تكن لتشكّل تياراً أو ظاهرة يمكن الحديث عنها.

¹ انظر، ادوارد سعيد، الاستشراق، مقال سابق، بمجلة ديوان العرب

² القديس يوحنا الدمشقي والملقب بدقاق الذهب نظراً لفصاحة لسانه ولد يوحنا منصور بن سرجون عام 676 في دمشق خلال حكم الدولة الاموية من عائلة مسيحية نافذة اذ كان والده يعمل وزيراً في بلاط الخليفة الاموية وكذلك يعمل جده رئيساً لديوان الجباية المالية فيها.

4 . يعود الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادي مع انطلاقة مشروع الراهب المسيحي الفرنسي جريير سلفستر الثاني (1003م) الذي أطلق عملية دراسة الشرق، حيث كان قد تعلّم العربية في قرطبة، ثم رجع إلى بلاده ليصبح (البابا سلفستر الثاني)، ويطلق مشروع البحث في الشرق بحكم موقعه ومنصبه.

5 . تعود البدايات الحقيقية للاستشراق إلى فترة الحروب الصليبية، ففي هذه الفترة وقع صدام حضاري بين الشرق والغرب، وكان من الطبيعي أن يولّد هذا الصدام اطلاً متبادلاً على الطرف الآخر؛ لأنه يزيد في العادة من الاحتكاك الحضاري، لاسيّما وأنّ الحروب الصليبية كانت طويلة المدّة، حيث استطالت لقراءة القرنين من الزمان¹.

ويمكن التكهّن بهذا الرأي من خلال تحليل ما يسمّى في الدراسات التاريخية ببرهان طبيعة الأشياء، وهناك ما يشهد عليه، حيث ظهر ما يعدّ عند بعضهم أول نتاج استشراقي في القرن الثاني عشر الميلادي من خلال ظهور أول ترجمة للقرآن الكريم، وأول قاموس عربي - لاتيني.

6 . إنّ الاستشراق يرجع تحديداً إلى حملة نابليون بونابرت التي طالت مصر عام 1798 . 1799م، فقد شكّلت هذه الحملة انطلاقة تواصل ثقافي وفكري بين الغرب والشرق، حيث رافق نابليون في حملته على مصر عددٌ من العلماء والباحثين الغربيين، كما أخذ معه مطبعة لطباعة الكتب².

من خلال هذه الآراء الستة يتبيّن أن الباحثين في تاريخ الاستشراق أرادوا أن يرجعوا بالمعطيات التاريخية المتوفرة إلى أقدم تجربة غربية للتعرف على الشرق، وإذا تأملنا قليلاً سنجد أن تعرّف الغرب على الشرق فيما نسمّيه بالاستشراق، وتعرّف الشرق على الغرب فيما

¹ انظر، فراس حج محمد، مقال بعنوان افكار عن ادوارد سعيد، الاستشراق، مجلة ديوان العرب، بتاريخ 11 سبتمبر 2021 (بتصرف)
² المرجع السابق (بتصرف)

نسمّيه بالاستغراب ظاهرة قديمة على المستوى الفردي والمحدود، تعود إلى الرحلات المتبادلة والعلاقات السياسية بين الامبراطوريات القديمة من خلال السفراء وغيرهم، إلا أننا عندما نريد أن نتحدّث عن الاستشراق بوصفه ظاهرة أو مشروعاً فمن الطبيعي أن نتأخّر زمنياً إلى الحروب الصليبية بوصفها مرحلة أولى، وإلى القرن الثامن عشر بوصفه مرحلة ثانية.¹

دوافع الاستشراق:

الدافع الديني :

— وهو ذاك الاستشراق الذي قادته المؤسسات الدينية المسيحية خلال الحروب الصليبية وما تلاها، وقد كانت أهداف الكنيسة في تلك الفترة الدفاع عن العقائد المسيحية ومواجهة التوسّع الثقافي الذي كان يقوم به العالم الإسلامي نحو الغرب، لاسيما بعد سقوط الأندلس في يد المسلمين، أو الهجوم على الثقافة الإسلامية من جهة ثانية وممارسة عمليات التنصير والتبشير فليس هناك شك أن الدافع الديني هو الدافع الأول للاستشراق باعتبار أن الصراع عمودي بين عالم مسيحي غربي وآخر شرقي إسلامي ولهذا بدأ بالرهبان كما لاحظنا في التمهيد واستمر على ذات الحال حتى عصرنا الحالي، ولهذا كان الطعن في الإسلام وفي معتقداته هو الوقود الفعلي لجميع خطاباتهم السياسية والاجتماعية، وتشويه محاسن الإسلام وتحريف حقائقه وتعاليمه هدفهم الأول، كما كان الخصم الوحيد الأكثر قدرة على التداول والصراع مع المسيحية نظراً لما يحتويه من أبعاد روحية ومعاني السمو الروحي والخلقي، و أن هذا الدين كان الباعث الحقيقي للحضارة الإسلامية التي استمرت لسنوات، وطرقت أبواب جغرافيتهم خاصة في اسبانيا والأندلس عموماً، فصار لزاماً عليهم الوقوف في وجه هذا الدين الذي صار يهدد كينونتهم ، وهو ما يفسر الهجوم الشرس على الإسلام . ضف إلى ذلك الجانب التبشيري للعقيدة المسيحية، فكان لابد من تشويه صورة الإسلام في

¹ لطيفة بنت عبد العزيز ، رسالة دكتوراه بعنوان موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية ، جامعة الامام محمد بن سعود ، المملكة العربية السعودية 2014 ص 22

نفوس المسلمين والتشكيك في التراث الإسلامي والرسالة المحمدية حتى يصبح الفرد المسلم أكثر قابلية لتقبل بنود العقيد المسيحية. أما عن الرسول الكريم فقد نال حظه من التشهير بشخصه الكريم وكانت حملة شعواء على أخلاقه النبيلة.¹

الدافع الاستعماري والسياسي :

— وهو الاستشراق الذي كان ينطلق بدافع سياسي . عسكري . توسّعي، وقد كان الهدف منه التعرف على ثقافة بلدان الشرق وأحوالها وأوضاعها وعاداتها وتقاليدها وحضارتها بهدف التمكن من وضع الخطط الكفيلة بتحقيق الغزو العسكري والثقافي والإبقاء على القوات العسكرية الأجنبية في بلاد الشرق فترةً أطول. فالغرب لم يهضم الهزائم التي توالى عليهم من طرف الخلافت الإسلامية المتوالية في حروبهم الصليبية على الإسلام ، فعمدوا إلى دراسة البلاد الإسلامية في مختلف شؤونها الاجتماعية والعقائدية والأخلاقية بنية معرفة موطن القوة والضعف فيها ليضعفوا (مواطن القوة) ويستغلوا الثانية (مواطن الضعف) في هجومهم المحتمل على بلاد الإسلام، ولما تحقق لهم النصر العسكري عمدوا إلى دراسة الشعوب الإسلامية عن طريق الاستشراق لإضعاف الجانب الروحي والمعنوي للأمة الإسلامية، بعد ما أدركوا أن قوتها تكمن فيه، فحاولوا هدم القيم والأخلاق والمبادئ العقائدية وتشويه صورة الإسلام.²

الدافع التجاري :

— في حين يبقى الدافع التجاري الأقل واقعية حيث يرجع البعض الاستشراق إلى رغبة الغربيين في التعامل مع الشعوب الشرقية من أجل الترويج لبضائعهم ومنتجاتهم وفي نفس الوقت اقتناء مواردها الطبيعية وخاصة الخام منها بأسعار بخسة والقضاء على الصناعات

¹ زقزوق " د محمدي ، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراح الحضاري، الكويت ، سلسلة كتاب الأمة ، الطبعة الاولى ، 1404هـ ص86

² الجندي أنور ، الإسلام في وجه التغريب ، القاهرة: دار الاعتصام ، 1970م ص 30

المحلية لفتح المجال أمام منتجاتهم، فالمعروف عن بلاد العرب المسلمين آنذاك أنها كانت تحتوي مصانع مزدهرة.¹

الدافع العلمي:

— قد يكون الدافع العلمي آخر أسباب الاستشراق وإلا لكان للنزعة الاستشراقية تأثير إيجابي أكثر على الحضارتين الغربية والإسلامية، فقلة هم المستشرقون الذين اقبلوا على الشرق بدافع حب الاطلاع والمعرفة على علمه وتاريخه وتراثه، وهؤلاء الذين مارسوا الاستشراق لهذا السبب كانوا هم الأقل خطأ في فهم الإسلام باعتمادهم المصادر الصحيحة والموثوقة من جهة، وبانتهاجهم سياسة التحيص في تلقى المعلومة ، كما كانوا الأقل حقد على المسلمين فلقد كانت أبحاثهم اقرب إلى المنهج العلمي الذي يعتمد المنطق ومقارنة الحجة بالحجة والدليل بالدليل وهم الأكثر إنصافاً لتاريخ الإسلام، وفيهم حتى من اهتدى للإسلام وآمن برسائلته فالاستشراق العلمي لم يرَ في دراسة الشرق سوى مادة علمية، وقد بدأ شيوع هذا النوع من الاستشراق وهذا الجيل من المستشرقين بالأخص بعد الحرب العالمية الثانية وانهيار كل من الاستعمار الأجنبي المباشر وسلطة الكنيسة المطلقة.²

والذي يلاحظ في هذا النوع من الاستشراق أنه صار مدعوماً من الجامعات ووزارات العلوم والأبحاث في البلدان الغربية أكثر من كونه تابعاً لوزارة الدفاع أو الخارجية، ولهذا ظهر جيل من المستشرقين يختلف من حيث أسلوبه وعمقه وأدب حديثه حول الشرق عن الأجيال السابقة. "ولم يترك أي مناسبة في كتاباته دون أن يؤكد على أن الشريعة الإسلامية المستندة على القرآن والسنة موجودة في الكتب النظرية، أما علمياً فإنها لاتصلح لاقامة نظام

¹ زقزوق محمدي ، الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 89
² الزبيدي ، محمد فتح الله ، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منها ، طرابلس ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ط 1، 1984 ص96

سياسي يقوم عليها فأنكر ولج في انكار الدور السياسي للقرآن والسنة..... وابدال الاسلام بثقافة اوروبية ، وعندها تسهل التبعية السياسية والدينية ¹

الاستشراق وعلم الكلام:

علم الكلام في المدرسة الألمانية :

يمكن اعتبار الدراسات الاستشراقية الألمانية لعلم الكلام الأكثر نضجا وتقدما من حيث الأعمال المنجزة والمتنوعة للباحثين والمستشرقين الألمان خاصة فيما يتعلق بتراث المعتزلة والإسماعيلية ولهذا نجد نوع من الجنوح الفكري الاستشراقي الألماني نحو معرفة علم الكلام في مضمونه العام بمعية نوع من القراءة التاريخية والحضارية التي اشتركت فيها المدرسة الألمانية مع باقي المدارس الاستشراقية الأخرى فكان الفكر الاعتزالي بمختلف قضاياها ومذاهب الأشعري والإسماعيلية والأمامية والاباضية من الخواارج وكان البحث في معنى الصفات الإلهية وفي نظريات التكليف ومنزلة العقل عند المتكلمين، فكان الاشتغال كبير على المؤتمرات الثقافية والندوات العلمية التي عنت الشرق ومورثه الفكري من جهة كما اهتم بعض الباحثين في الوقت ذاته بالموروث التاريخي للمتكلمين وعلاقته بالأحداث التاريخية المهمة في تاريخ الإسلام، وتأثرها بالبعد الديني والسياسي والاجتماعي خاصة فيما يخص مشكلة الخلافة، ويمكن اعتبار هذه الجزئية من أهم الأسباب التي أدت إلى تقدم البحث في هذا الاتجاه من الفكر الإسلامي نظرا لارتباطه الوثيق بالصراع الحضاري وهو ما دفع المستشرقين عامة والألمان إلى المزيد من التعمق والتخصص في قضايا علم الكلام ومحاولة فهم الأنساق الفكرية التي يصدر منها المتكلمون أحكامهم الفقهية والعقائدية وفتواهم السياسة والاجتماعية ² وبهذا تشكل الوعي الاجتماعي والهوية الدينية بمختلف رموزها، وبخاصة العلاقة بين الإنسان والله وبين الفرد والجماعة وبين العقيدة والمسئولية وكذلك تشكل صورة

¹ قاسم السمراني، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، جامعة الرياض، الطبعة الاولى، 1983، ص 109
² انظر، الإستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية. مجلة دراسات استشرافية. العدد الثالث 2015. ص 192

الرسول من خلال القرآن والسنة، لم تحدث مرة واحدة، وإنما تطورت مع الأحداث التي رافقت انتشار الإسلام في الأمصار المختلفة. ويبقى المستشرق الألماني **فان آس**¹ الملقب بشيخ المستشرقين الرائد في تاريخ التفكير الديني والاجتماعي والسياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، صاحب المفاهيم والمواضيع والأطروحات المثيرة للجدل حول العلاقة الجدلية بين اللاهوت والمجتمع.

يوسف فان آس (Josifi van ess)

رغم وجود العديد من الدراسات الألمانية التي اهتمت بالاستشراق عموماً إلا أن الفضل الكبير يرجع إلى يوسف فان آس باعتباره أبرز العلماء الغربيين المشتغلين بالفكر اللاهوتي الإسلامي خاصة من خلال بعض المؤلفات التراثية التي ترجع إلى الفكر الكلامي على غرار كتابي الحسن بن محمد بن الحنفية، كتاب الإرجاء وكتاب الرد على القدرية والتي احتواها مقال **بداية علم الكلام** وقد احتوى هذا الكتاب على رؤية علمية واضحة إضافة إلى جملة من الحجج المقنعة التي "قد تشعر الباحث بالارتباك بسبب نقاشاته واستنتاجاته البارعة التي لا يستطيع القارئ أن يختلف معها فالطرح الفكري لفان آس يمتاز بالدقة والوثوقية العلمية، ويجمع بين كونه منطقياً وتاريخياً ونصياً وسياقياً، ويظهر كل ذلك أكثر قوة بفضل أسلوبه الدقيق والحذر مما يؤدي إلى نتائج محتومة في نقاشاته"² فمنطقيته وتاريخيته تأتي هنا من أسلوبه العلمي والمنهجي الدقيق ونصية وسياقية التفكير نابعة من طبيعة الدراسة الألمانية للتراث الإسلامي والتي كما قلنا سابقاً أنها كانت دوماً الأقرب إلى الروح العلمية

¹ **جوزيف فان إس**، مستشرق ألماني من مواليد 18 أبريل 1934م، في آخن. في عام 1959، حصل على الدكتوراه في بون مع أطروحة حول التصوف الإسلامي. تولى التأهيل سنة 1964 في فرانكفورت مع أطروحة حول نظرية المعرفة في المدرسة الإسلامية. وكان أستاذاً زائراً في لوس أنجلوس جامعة كاليفورنيا (1967) وفي الجامعة الأميركية في بيروت (1968/1967)، وقد شغل أيضاً منصب شر يوسف فان إس رسالة الدكتوراه في **التصوف الإسلامي** وتخرج من **جامعة بون** في سنة 1959، ثم حصل على **شهادة التأهيل للأستاذية** من **جامعة غوته في فرانكفورت** في سنة 1964 عن عمله في نظرية المعرفة في **المدرسية الإسلامية**. درس يوسف فان إس أيضاً بصفته **أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا** في سنة 1967، وفي **الجامعة الأميركية في بيروت** في سنة 1967 وسنة 1968، وفي سنة 1968 لحق **برودي يارت** كأستاذ في معهد الدراسات الشرقية في جامعة إيرهارد كارل في "كرسي الدراسات الإسلامية والسامية". كان العمل الأساسي ليوسف فان إس هو دراسة علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وهو عنوان كتابه الأشهر المؤلف من ستة أجزاء ويدرس تاريخ الأفكار الكلامية والمتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجري.

² رضوان السيد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصادر. دار المدار الإسلامي. مكتبة مؤمن قريش. الطبعة الثانية 2016 ص 9-15. (بتصرف)

والمسؤولية التاريخية وهذا ما لمسناه من خلال اطلعنا عليه سواء من حيث الافكار المسوقة او الحجج والبراهين المدرجة بين ثناياه، " بالرغم من أن كتاباته الأولى والمبكرة والصادرة بالانجليزية عرفت نوع من التطرف والتعميم المبالغ فيه، شأنها شأن الدراسات الاستشراقية السابقة له، ففي موسوعته العلمية الشاملة "علم الكلام والمجتمع" يقدم لنا فان إس تاريخ التفكير الديني والاجتماعي والسياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ويطرح مجموعة من التساؤلات ذات الطابع السياسي والاجتماعي والديني داخل الحظيرة الإسلامية " ¹، فمنذ الظهور الأولى لعلم الكلام تصدى لمشاكل المجتمع الإسلامي الذي تميز بتعدد الثقافات وهو السبب الرئيس في تعدد الفهم لمصطلحاته وتعاليمه خاصة في ما تعلق بالعقيدة وأصول الشريعة الإسلامية، فبالرغم من أن علم الكلام يبحث في ذات الله، ذلك الكلي المجرد بالمفهوم الفلسفي إلا انه لم يكن مجرد تأمل تجريدي لعلماء الكلام، ينأى بنفسه عن كل ما يحدث في المجتمع من صراعات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ذلك أن علماء الكلام هم أفراد في المجتمع يتأثرون ويؤثرون فيه بالضرورة، وحتى الهيبة والاعتراف الاجتماعي يكتسبونه من خلال تلك الصراعات الفكرية ذات الطابع الديني مع الخصوم وهو المصدر الحقيقي للمكانة الاجتماعية التي اكتسبوها بحكم تعلق الناس بدينهم، بالرغم من أنهم يزعمون أنهم يقفون فوق المجتمع بفضل علومهم القدسية². وهي نفس الفكرة التي انطلق منها المستشرق اليهودي " إجناس جولدتسيهر" في كتابه " العقيدة والشريعة في الإسلام " حيث قال: " ليس الأنبياء من رجال علم الكلام، فالرسالة التي يأتون بها بدافع إدراكهم المباشر، وكذلك المعارف الدينية التي يوظفونها، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطة روي فيها مقدماً، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي³ ومن هنا يتجلى لنا الموقف الفعلي و الصريح لفان آس في القول بأن علماء الكلام قد عملوا على استغلال العامل الديني في

¹ مقال بقلم د. ابراهيم الحيدري. أستاذ وباحث في علم الاجتماع مقيم في بريطانيا، والمقا اوردته محمد اركون ، منشور على موقع القنطرة الإلكترونية ar.qantara.de

² علم الكلام الإسلامي في دراسة المستشرقين الألمان، للدكتور حيدر قاسم مطر التميمي، مقال على موقع المنهل الإلكتروني

³ إجناس جولدتسيهر، ترجمة وتحقيق محمد يوسف موسى، العقيدة والشريعة في الإسلام، للمستشرق اليهودي ، ص77. دار الكتب الحديثة بمصر.

تثبيت سطوتهم الاجتماعية وحتى السياسية فلقد كان الكثير منهم على درجة وفاق وقرب مع العديد من الحكام والأمراء المسلمين على اختلاف مراحل الخلافة الإسلامية من العباسية إلى الأموية. وهو ما حاول فان آس إثباته لنا من خلال قراءاته لكتابي الحسن بن محمد بن الحنفية (كتاب الإرجاء) و كتاب (الرد على القدرية) وافترض أن الأخير (أي بن حنفية) تعرض لبعض الضغط السياسي أو نوع من الإقناع من طرف الخليفة الأموي عبد الملهم ابن مروان وهو السبب الرئيسي لكتابة الرد على القدرية في ما يخص أحقية بني أمية بالخلافة وان سلطتهم إنما هي ملك غير قابل للتصرف فيه بحسب الإرادة الإلهية،¹ وهو ما يفنده حسن قاسم مراد ويستدل بالعلويين منهم ذرية علي ابن ابي طالب الذين تقبلوا خلافة الأمويين ولم يبدوا أي مقاومة اتجاه حكمهم، وحتى والده محمد ابن حنفية² " فرغم كونه حنفي فهو ليس بالضرورة شيعي فقد بقي دائماً واقعياً وضد التطرف ومعارضاً لإراقة الدماء، ولم يكتف بعدم مساندة الحسين ، ولكنه رغب لاحقاً في موالاة احد الجانبين (ابن الزبير أو عبد الملك) الذي ينتصر ويوحد المجتمع تحت سلطته ، بعدئذ أمر مستشاريه بعدم القتال لصالح أو ضد الأمويين، إضافة إلى ذلك لم يلزم نفسه علانية وبوضوح بالمختار النقفي"³. ما يمكن قوله من قراءة يوسف فان آس لمخطوطات الحسن بن محمد ابن حنفية أنها جاءت وفق سياقات تاريخية معينة ووفق رؤى ظرفية معينة فالقرب من عبد الملك بالنسبة لفان آس كان كاف للكتابة وفق نوايا وتوقعات متطلبات الدولة الأموية وهو شيء وارد وله ما يبرره من الناحية التاريخية بحكم أن البلاط كان المتحكم الأول في الإبداع والكتابة الفكرية سواء كانت شعراً أو نثراً أو فكراً، ولا يمكن لأي مبدع أن يكتب ضد أهواء حكام البلاط . .

¹ حسن قاسم مراد ، قراءات في بدايات علم الكلام نقد لآراء فان آس ،مجلة دراسات استشراقية ص23
² هو: محمد بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن قريش بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. أمه: خولة بنت جعفر بن قيس بن سلمة بن ثعلبة بن يربوع بن ثعلبة بن الدؤل بن حنيفة بن لجيم بن صعيب بن علي بن بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دغمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، فينسب إليها تمييزاً عن أخويه الحسن والحسين، يكنى أبا القاسم، حيث أذن رسول الله لولد من علي بن أبي طالب أن يسمى باسمه ويكنى بكنيته. ولد في خلافة عمر بن الخطاب سنة إحدى وعشرين للهجرة، وهو أحد الأبطال الأشداء، كان ورعاً واسع العلم ثقة له عدة أحاديث في الصحيحين. كان قائداً كبيراً من قادة المعارك التي خاضها علي بن أبي طالب في الجمل وصفين حيث حمل الراية وأبلى بلاءً حسناً وكان أبوه يعتمد عليه كثيراً في هذه الحروب رغم صغر سنه. لذا ساعدت هذه المرحلة كثيراً على صقل شخصيته.
³ حسن حاتم المرجع السابق ص24

في حين ينظر فان آس إلى الفكر المعتزلي كأول حركة عقلانية في الإسلام فلقد مثل الاعتزال حركة تنويرية طرحت أفكارا بالغة الأهمية في تحديد العلاقة بين الله والإنسان والنظرة المتطورة إلى طبائع الأشياء، حيث نظر المعتزلة إلى الإنسان بوصفه كائنا حرا ومسئولا عن أفعاله، وإلى الكون باعتباره وحدة متناسقة من العلاقات والقوانين التي تربط بين أجزائها وهو ما يمثل جوهر الاعتزال.

- أما في ما يخص نظرتة الى مختلف القضايا الكلامية فينظر (فان إس) الى نظرية المنزلة بين المنزلتين كمصطلح ديني استعمله واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة للدلالة على درجة الخلاص للآثم القاتل (الفاسق) المسلم¹

" وأن كلمة (منزلة) قد اعتمدت وحدها في المعنى الاصطلاحي (درجة الخلاص) ، وأن فكرة المنزلة بين المنزلتين إنما وردت في قول للزاهد البصري (يزيد الرقاشي) الذي توفي بين سنة 110 - 120 للهجرة، حيث قال: ليس بين الجنة والنار منزلة، إلا أن واصل بن عطاء تبنى القول بالمنزلة بين المنزلتين، وقال به"²

وببقى فان آس أكثر المستشرقين جرأة وموضوعية و أكثر قرب إلى المنهج العلمي فكما يقول محمد أركون، لقد فتح فان إس طريقا جديدا امام الباحثين للتحري العلمي عن قضايا ما زالت لم تطرح وتمارس وتنفذ، رغم أن المسلمين مازالوا يعيشونها ويعبرون عنها في حياتهم اليومية بنحو او بآخر " إن هذه الموسوعة الجادة تكشف عن قضايا فكرية وفلسفية ذات دلالات دينية واجتماعية، وتضع أمام المهتمين بالفكر العربي - الإسلامي نموذجا رصينا في البحث العلمي الذي نحن بأمس الحاجة إليه"³ وهي شهادة كبيرة من مفكر عظيم

¹ المنزلة بين المنزلتين (فان آس) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية 31 / 9698

² المرجع السابق 31 / 9698 - 9699.

³ مقال بقلم د. ابراهيم الحيدري. أستاذ وباحث في علم الاجتماع مقيم في بريطانيا، والمقال منشور على موقع القنطرة الإلكترونية

عاش بين الثقافتين الشرقية والغربية وأخذ من الاثنين وكانت جل كتاباته تحاول دمج المناهج الغربية بدراسة التراث الإسلامي .

أهم آثار المعتزلة :

- كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار نشره ارلوند W.T.Arnold في ليبزبنغ سنة 1905 معتمدا على المخطوط المحفوظ في برلين كتاب طبقات المعتزلة حققته سوسمة ديفليد - قلزر Susama Daniald – Wilder

- كتاب الرد على النصارى للجاحظ (ابوعثمان عمر ابن يحيى ابن محبوب المتوفى سنة 868م - 255هـ نشره (فنكل) J Finkel

- كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد - ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ، للخياط (أبو حسين عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان المعتزلي 250هـ نشره هـ س نكسبرج A . S .Nexbirg الأستاذ المحاضر في جامعة إسبالات السويدية.

- كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع للقاسم إبراهيم ابن إسماعيل، الزيدي المتوفى 966هـ نشره وترجمه إلى الإيطالية M Guidi في روما سنة 1968 تحت عنوان La lotta de l'islam il manicheismo.

- كتاب الرسالة ل القيرواني (ابو محمد عبد الله ابن ابي زيد - المتوفى سنة م966 - 345هـ ترجمها المشرف الفرنسي ليون برشر (الجزائر) Leon Bercher

- كتاب المجموع في المحيط بالتكليف لي قاضي القضاة عبد الجبار أبي الحسن الهمداني المعتزلي 415هـ ونشره الأب JOSIF HOUBEN اليسوعي .

- كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين في الكلام والجوهر لـ النيسابوري (أبو رشيد سعيد ابن سعيد المتوفى سنة 400 هـ نشره باللغة الألمانية Arthur birtan في المجلة الفيماوية لمعرفة الشرق عام 1980.

أخبار عمرو بن عبد باب المتكلم المعتزلي 747م-141هـ حققه وترجمه الألماني . josif van.ess

في المدرسة الفرنسية :

أرنست رينان:

ولد عام 1822 بمقاطعة (بريتاني) بفرنسا، ووهب جلَّ اهتمامه للبحث العلمي العقلي الذي يتعلق بالرسالة المحمدية، لقد وضع (أرنست رينان) كتابًا عن العملاق (ابن رشد)، وكيف أثَّرت فيه فلسفته، حتى لُقِّب هو وأتباعه بأبناءِ المدرسة الرشدية، وهذه المدرسة هي حقيقة واقعة، وقد انقسمت إلى قسمين، القسم الأول: هو المدرسة الرشدية اللاتينية، وحمل القسم الثاني لقب المدرسة الرشدية العبرية، بينما بقي (ابن رشد) أستاذًا للجميع على مختلف مللهم ونحلهم ومختلف عقائدهم.

وقد أخذ عليه بعض الافتراءات على الدين الإسلامي في نظر الكثير من النقاد مما جعل (جمال الدين الأفغاني) يتصدَّى له، مناقشًا للكثير من الأفكار التي طرحها والتي شكلت جوهر تصوره للإسلام وعلومه وتاريخه في كتابه: (الإسلام والعلم)؛ حيث رد عليه بحجج علمية وأسانيد ثابتة جعلت المستشرق الفرنسي يقرُّ آخر الأمر بضعف مصادره التي استقى منها معلوماته عن الإسلام.

- المعروف عن ارنست رينان ان تكوينه العلمي كان تكوينا دينيا من القساوسة الفرنسيين، قبل ان يتحول الى نقد الأديان ببحثه عن مصادر المسيحية (غير الالهية) في سابقة من

نوعها لدى النخب الفرنسية، خاصة أولئك الذين تكونوا تحت أسقف الكنائس وعلى أضواء شموعها، كما دعى أيضا الى ضرورة دراسة الكتاب المقدس دراسة موضوعية بعيدا عن المغالاة في تقديس النصوص مهما كان مرجعها او الكنيسة التي تنتمي اليها، و دراسة حياة المسيح كحياة انسان عادي يملك تميزا خاصا مما أثار عليه المسيحيون الذين حرموه من بعض المناصب الاكاديمية التي كان مرشح لها نظرا لتفوقه العلمي المشهود .

- يعتقد ارنست رينان أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تُلتَمَس في مذاهب المتكلمين. وهنا يقصد من حيث الأصالة غالبًا، حيث إنّ «علم الكلام» ظهرت بذوره مبكرًا عن حركة الترجمة للتراث اليوناني، وتطور بمنأى عن الفلسفة وبتداخل معها، وهو يختص بالبحث في أصول الاعتقاد بالعقل سواء من حيث إثبات العقائد بالأدلة العقلية، أو من حيث الرد على الخصوم ودرء «الشبهات» المثارة نتيجة الأحداث السياسية والاختلاط بأهل الملل الأخرى.

- ما يهمنا هنا نحن هنا هو كتابه عن الرشدية الذي هو في الأصل رسالة دكتوراه وخاصة النسخة الفرنسية متوفرة الكترونيا اما النسخة المعربة والحديث هنا عن اشهر نسخة مترجمة الى العربية وهي ترجمة الكاتب المصري عادل زعير والتي طبعت من طرف دار الاحياء القاهرة، نلمس فيها الكثير من الارتباك التعبيري الذي قد يظهر للقارئ المتخصص، بل قد يشعر بوجود الكثير من التناقضات داخل نصوصها، رغم ان رينان افاض في بحثه تحقيقا وتمحيصا وردا للامور الى اسبابها، وقد عول رينان في وضع مؤلفه على مؤلفات ابن رشد التي ترجمت الى اللاتينية والعبرية، اضافة الى ما بقي من اصلها في المتن العربي وهو قليل للإشارة.

وقد قسم ارنست رينان كتابه ابن رشد والرشدية الى قسمين رئيسيين تناول في اولهما حياة ابن رشد وأعماله ثم نظريته الفكرية فيما عالج في القسم الثاني وهو الاهم الى دراسة الرشدية

كما تجلت في القرون الوسطى من خلال دراسة الرشدية لدى اليهود فأرنست رينان معروف بانبهاره باليهود و تحقيره للعرب و لذلك يبحث عن مؤثرات خارجية لتفكير المسلمين فيقول:

" انك اذا عدوت دراسة الفلسفة اليونانية و جدت الاسلام قد زود نشاط الازدهان بحقل واسع من المناقشات العقلية التي يطلق عليها اسم الكلام الذي هو مرادف للسكلاسية تقريبا و لا ينم علم الكلام الذي وجد لدى المسلمين قبل ادخال الفلسفة اليونانية اليهم في عهد المأمون على مذهب خاص في البداءة حتى انه انطوى تحت هذه الكلمة أحيانا حرية نقاش عظيمة و لكن عندما حاق الخطر بالعقائد الاسلامية لما نالت الفلسفة من حظوة تغير دور علم الكلام وقام على الدفاع عن العقائد المهاجمة بسلاح الجدل و ذلك كما حدث عندنا تقريبا لعلم اللاهوت الذي كان اعتقاديا في البداءة فصار في ايماننا دفاعيا على الخصوص.¹ اما الفصل الثاني فعالج الرشدية عند الفلسفة السكولائية.²

- ارنست رينان كغيره من المستشرقين يميل الى المقارنات بين النصوص الاسلامية الشرقية ونظيرتها الغربية لتقليص هوة الفهم لدى الانسان الغربي الموجهة اليه هذه النصوص نظرا لخصوصيات الفكر الاسلامي لإرتباطه الوثيق بالعقيدة ولهذا رأى أن الاعتزال في الاسلام يماثل البروتستانتية في المسيحية وذلك اعتمادا على أفكار المعتزلة التي ترى أن الوحي نتيجة طبيعية لملاكات الانسان و ان العقل يكفي للهداية و انه في كل زمن حتى قبل الوحي أمكن الوصول الى معرفتها و كانت مدرسة البصرة و هي تحت حماية العباسيين مركز هذه الحركة الاصلاحية العظيمة التي تجد أتم معبر عنها في رسائل اخوان الصفا التي هدفت الى التوفيق بين الفلسفة و الاسلام فظهر أنها لم تُرض الفلسفة و لا

¹ انظر، شافية اوصديق، محاضرة ازمة علم الكلام ، دكتوراه التراث الاسلامي والاستشراق ، مدونة الالكترونية (14 فبراير 2019).
² تأتي الفلسفة السكولائية - المدرسية - من مصطلح scholasticus المشتق من الكلمة اللاتينية schola ، والتي تعني حرفيا فلسفة المدرسة هذا المعنى مهم لأن الفلسفة السكولائية - المدرسية - تقوم على فكرة أن الحقيقة موجودة بالفعل في فكر العصور الوسطى وأن الفلسفة يتم تدريسها من خلال التدريس في المدارس، وأساس هذه الفلسفة هو علم اللاهوت بل هي تقوم عليه وتحاول دعمه. تألفت الفلسفة السكولائية - المدرسية - من جهود للحفاظ على الفلسفة الأبائية أي آباء الكنيسة ولتنظيم الأساس الفلسفي للإيمان المسيحي الذي تحول إلى عقيدة هناك، ولكن نظراً لأن جميع الأنشطة الفلسفية قد تم تحقيقها على أساس مدرسي منذ فترة معينة من العصور الوسطى، فإن الفلسفة السكولائية - المدرسية - غالباً ما تتبادر إلى الذهن عندما يتم ذكرها في فلسفة العصور الوسطى، بالرغم من أنها تغطي فترة تاريخية واسعة جداً، كما أن النقطة الثانية هي أن هناك مدارس مدرسية مسيحية ومدرسة إسلامية.

أرباب الدين . " يواصل ارنست رينان في تتبع العوامل الخارجية في علم الكلام الاسلامي فيضيف وغاية المتكلمين الرئيسية هي ان يقام حيال الفلسفة خلق الهيولي و حدوث العالم و وجود اله مختار منفصل عن العالم مؤثر في العالم و قد لاح لهم نظام الذرات ملائما للجدال الذي ارادوا دعمه فاخثاروه و قالوا ان الله خلق الذرات و ان الله قادر على ابادتها و انه يخلق ذرات جديدة بلا انقطاع و انه يؤثر في كل شيء مختارا مباشرا و ان كل مايوجد هو من صنعه حالا ..الله يخلق الموت كما يخلق الحياة و يخلق الحركة ...و قد يكون مجموع العالم غير ما هو عليه و هذا هو المذهب الذي رأى المتكلمون أنه أحسن ما يعارضون به مشائية الفلاسفة أي المذهب الهزيل جدا.¹

ولكن ما يمكننا تأكيده هنا ان النقد الموجه الى علم الكلام كان دائما حاضرا عند الفلاسفة المسلمين كابن رشد و عند اهل الحديث كابن تيمية كما يوجد أيضا من المستشرقين من يدافع عنه خاصة اولئك المنصفين الذين هم غير معنيين بالتجاذبات الابدلوجية والنظرة الدونية لكل ما هو شرقي، إضافة اولئك المفكرين من داخل التراث الاسلامي والغير معنيين بالصراع الداخلي بين كتل الفكر الإسلامي ولهذا يمكن القول ان ارنست رينان كان بإمكانه أن يقدم فرضيات أكثر تماسكا لوحافظ على مسافة واحدة من كل الفرق لكن رينان لم يكن موضوعيا في محاولاته الانتقاص من انتاج العقل المسلم وجاءته الفرصة ذهبية بعد دراسته لابن رشد الفقيه الذي حاول شرح التراث الارسطي استجابة لرغبة حاكم قرطبة و هو الذي لم يكن يتقن اليونانية و لم تكن بين يديه ترجمات أمينة للتراث الارسطي فدخل تجربة فريدة من نوعها مليئة بالنزاعات الثقافية بين النصوص الاصلية التي من المفترض انها تعود لارسطو وبين ما جادت به قريحة ابن رشد **الفقيه** هذه النزعة سرعان ما سيطرت على المشهد الفكري في أوروبا والتي كانت في نفس الوقت سببا في تهاوى ذلك الصرح العلمي بعد ما قارن المتخصصون بين النصوص الاصلية لأرسطو و شروحات

¹ نفس المرجع، شافية اوصديق. محاضرة في علم الكلام (بتصرف).

ابن رشد، التي لم ير فيها البعض من المستشرقين إلا أفكار رشدية ترعرت وفق منهج يوناني واحتلت مساحات كبرى في التراث الارسطي، وجعلت البعض يصنفها ضمن مفهوم الابداع الفلسفي الذي يبقى علامة مسجل بإسم الرجل الاغريقي وليس بإمكان الرجل الشرقي سواء ابن رشد او غيره ان ينتج شيء مماثل لما انتجه العقل اليوناني.

هنري كوربان وموقفه من الاصول الخمسة للمعتزلة :

التوحيد :

لقد اعتبر (هنري كوربان) " أن التوحيد عند المعتزلة هو المبدأ الأساسي في الإسلام، وأنه ليس من عدنيات المعتزلة ولا من استنباطاتهم، ولكنهم تميزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه وبما طبقوه من هذه التفسيرات على ميادين أخرى من ميادين الإلهيات"¹ ولهذا كان مفهوم التوحيد هو اكثر الاصول اقترانا بالفكر الاعتزالي وأصبح حتى من بين الاسماء التي اطلقت على فرقة المعتزلة .

العدل :

وذهب المستشرق (هنري كوربان) إلى القول بأن العدل عند المعتزلة يتعرض للمسؤولية وحرية الاختيار عند الإنسان، وأن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، أو بعبارة أخرى أن حرية الإنسان ومسؤوليته تتجلمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى، إضافة إلى انعدام الثقة بالعدل الإلهي².

¹ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 187.

² المرجع السابق، ص 188 - 189

إضافة الى ذلك يقول هنري كوربان أن المعتزلة و على الرغم من تأكيدهم على حرية الإنسان، وقوله بأن أفعاله خاضعة لإرادته الكاملة قبل ان ترجع الى مبدأ العدل الإلهي ، فإنهم ينادون بأن ذلك لا ينجم عما لديهم من فكرة عن العدل الإلهي فحسب بل هو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في القرآن الكريم نفسه، حيث أكد القرآن الكريم حرفياً بأن كل نفس مسؤولة عما تأتته من أفعال { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا }¹ ويؤكد المستشرق (هنري كوربان) " بأن الله قد وعد المؤمنين من خلقه بالثواب، وتوعد الكافرين منهم بالعقاب، وهذا أمر تقر به الفرق والمذاهب الإسلامية على اختلافها"² ويقول ايضا بأن المعتزلة يربطون بين هذه العقيدة وبين مفهومهم للعدل الإلهي. فالعدل الإلهي يفترض أن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء كما أن الحرية الإنسانية تتضمن أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله سواء في الخير أم في الشر³

المنزلة بين المنزلتين :

ويرى المستشرق (هنري كوربان) بأن مبدأ المنزلة بين المنزلتين هو الذي سبب الشقاق بين مؤسس مدرسة المعتزلة واصل بن عطاء وبين أستاذه الحسن البصري، والسبب فيه هو الخلاف حول مفهوم (مرتكب الكبيرة) ، فالمعتزلة تقول؛ إنه في منزلة ما بين الكفر والإيمان. وهم يُعينون منزلته لاهوتياً وشرعياً بصفته متميزة في آن واحد عن منزلة المسلم ومنزلة غير المسلم. وبميز المعتزلة ومعهم سائر الفقهاء ورجال الدين في الإسلام بين نوعين من المعاصي: الصغائر والكبائر، فالصغائر لا تستوجب إقصاء صاحبها عن حلقة المؤمنين على أن لا يعود العاصي إلى معاودة ارتكابها، أما الكبائر فهي - أيضاً - على نوعين: كبيرة الشرك والكبائر الأخرى، وهذه الكبائر الأخرى برأي المعتزلة توجب إقصاء مرتكبها عن

¹ سورة فصلت: 46.

² المرجع السابق: 190.

³ انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية: 190.

الجماعة دون أن يعتبر مع ذلك كافراً بالمعنى المطلق للكفر. فمرتكب الكبائر هو إذن في منزلة وسط لا هي بمنزلة المؤمن ولا بمنزلة غير المؤمن. وهذا المبدأ القائل بمنزلة بين المنزلتين اقتضى هو الآخر بعض الصعوبات¹

كما ينظر (هنري كوربان) الى الامر بالمعروف و النهي عن المنكر على أنه المبدأ الأخير من مبادئ المعتزلة الرئيسية ، هو مبدأ يتعلق بحياة الجماعة، حيث إنه يهدف إلى التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الإجتماعي²

¹ تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوربان) : 190.

² المرجع نفسه ص 191

الاستشراق والتصوف :

- جذب التصوف إليه اهتمام المستشرقين، فتعددت دراساتهم وأبحاثهم حوله، وأثارت دهشتهم وولعهم بالشخصيات المشتهرة في مجاله مثل رابعة العدوية والحسن البصري وأبو القاسم الجنيد بن محمد وأبو حامد الغزالي ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) وشهاب الدين السهروردي (ت 580هـ). ونذكر من هؤلاء المستشرقين: Louis Massignon لويس ماسينيون¹ في دراسته عن الحلاج، Roger Arnaldez وروجيه إرنالديز² في كتابه (رسل ثلاثة لإله واحد)، Hamilton Alexander Rosskeen Gibb وجيب هاملتون³ في كتابه (دراسات في

¹ لويس ماسينيون (بالفرنسية: Louis Massignon) 25 يوليو 1883م - 31 أكتوبر 1962م من أكبر المستشرقين الفرنسيين وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. تعلم لويس العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنكليزية وعني بالآثار القديمة، وشارك في التقيب عنها في العراق (1907 - 1908) حيث أدى ذلك إلى اكتشاف قصر الأخضر. درس في الجامعة المصرية القديمة (1913) وخدم في الجيش الفرنسي خمس سنوات خلال الحرب العالمية الأولى. استهواه التصوف الإسلامي فدرس الحلاج دراسة مستفيضة ونشر "ديوان الحلاج" مع ترجمته إلى الفرنسية وكذلك "مصطلحات الصوفية" و"أخبار الحلاج" و"الطواسين"، كما كتب عن ابن سبعين الصوفي الأندلسي، وعن سلمان الفارسي. تولى لويس تحرير "مجلة الدراسات الإسلامية" وأصدر بالفرنسية "حوليات العالم الإسلامي" حتى عام 1954. رغم الدراسات الكثيرة التي قدمها ماسينيون إلا أن ارتباطاته الفرنسية قد جعلته موضع شبهة. فهناك الكثير من الآراء السلبية عنه وعن تصرفاته وأقواله. وهذا موقف عام من الاستشراق والمستشرقين في أحيان كثيرة. يجب أن لا ننسى أن ماسينيون هو ابن بيئته ومجتمعه ورغم بعض أقواله التبشيرية التي تبدو سمة وغير مقبولة في يومنا الحاضر إلا أنه قدم أعمالاً أدبية كثيرة، وأعاد اكتشاف الكثير من التراث العربي والإسلامي بتقدير واحترام كبيرين. أما ارتباطه بالاستعمار الفرنسي للشرق العربي وكذلك حملات التطهير للبسطاء والأميين فهو مثار جدل، وقد يكون حقيقياً. يذكر ماسينيون أنه قد تعرض للتوقيف من قبل السلطات العثمانية في أيار 1908 واتهم بالجاسوسية وسجن وهدد بالموت، ويذكر أيضاً نوعاً من الرؤيا الروحية حيث يقول: رأيت ناراً داخلية تحاكني وتحرق قلبي وكأنني أمام حضور إلهي لا يمكن التعبير عنه، حضور خلاق يوقف إدانتني بصلوات أشخاص غير مرتبين، زوار لسجني، التمعت أسماؤهم فجأة في مخيلتي"، ولأول مرة أصبح قادراً على الصلاة وكانت تلك الصلاة باللغة العربية. حين أفرج عنه بفضل عائلة من العلماء العرب المسلمين في بغداد توسطت له، قرّر أن يلتزم بدراسة الإسلام عميقاً وجدياً. من الأفكار المهمة التي آمن بها ماسينيون كانت فكرة "البذلّة": وتقهم كشافة الأنبياء والمخلصين ومثالها "الحلاج" الذي درسه ماسينيون بعمق وأنجز أطروحة الدكتوراه عنه عام 1914، وقد أظهر فيها تطور المراحل في حياة المتصوف عبر التوبة ونكران الذات والتطهر، إلى نوع من تجربة الاتحاد في ذات الله. وقد طنق على الحلاج فكرة البدلية وهو يرى أن حياة الحلاج وشفاعته موته من أجل أمته تمتد إلى ما بعد إعدامه. واعتبر أن موت الحلاج نوع من الألم البطولي تحمله من أجل الآخرين، منتمياً بذلك إلى سلسلة البدائل أو الشواهد. أما بالنسبة للإسلام فكان ماسينيون يعتقد أنه تعبير حقيقي عن الإيمان التوحيدي المتحد من إبراهيم عن طريق إسماعيل، وأن له رسالة روحية إيجابية بتأنيب عبدة الأوثان وإعطاء المسيحيين نموذجاً للإيمان والاستسلام. وكان ماسينيون يهتم بالأمكان التي يستطيع أن يشترك فيها المسيحيون والمسلمون في الصلاة كالقدس ومقام إبراهيم في الجليل ومزار "أهل الكهف السبعة في أفسس".

² Roger Arnaldez (13 September 1911 – 7 April 2006, aged 94) was a French professor of Islamic studies born in Paris, and also a publisher of Philo

Arnaldez was elected a member of the Académie des sciences morales et politiques 10 February 1986 and présided the Académie in 1997.[1] He is also associate member of the Royal Academy of Science, Letters and Fine Arts of Belgium and corresponding member of the Cairo Academy of Arabic Language

.He was quoted by Pope Benedict XVI in his famous speech which led to the Regensburg controversy

Roger Arnaldez was also interested in an English author, Gilbert K. Chesterton (29 May 1874 – 14 June 1936), to whom he devoted a book

³ هاملتون ألكسندر روسكن جب (ت. 1391 هـ / 1971 م) هو مستشرق بريطاني. يعرف اختصاراً بـ "H. A. R. Gibb". ولد في مدينة الإسكندرية ن كته «إلى أين يسير الإسلام» (لندن 1932 م)، و«اتجاهات حديثة في الإسلام» (شيكاغو 1947 م) و«المجتمع الإسلامي والغرب» بالاشتراك مع هارولد بوون (نقله إلى العربية أحمد عبد الرحيم مصطفى) كما ترجم إلى الإنكليزية مختارات من رحلة ابن بطوطة

حضارة الإسلام)، Reynold Alleyne ورينولد نيكلسون¹ في كتابه (تراث الإسلام)*³، Miguel Asín Palacios وآسين بلاسيوس² في دراسته لشخصيتي ابن عربي وأبي حامد الغزالي، وأجناس جولد تسيهر³ في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام)*، Mez Adam ، آدم متز⁴ في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، Debord ودي بور⁵

¹ رينولد آلين نيكلسون (بالإنجليزية: Reynold Alleyne Nicholson) (1285 - 1364 هـ / 1868 - 1945 م) هو مستشرق إنجليزي. تخصص في التصوف و الأدب الفارسي ويعتبر من أفضل المترجمين لأشعار جلال الدين الرومي. له مقالات كثيرة في دائرة معارف الدين والأخلاق و دائرة معارف الإسلام. آرثر آربري هو أحد طلابه. «مثنوي معنوي» للشاعر جلال الدين الرومي، مع ترجمة وشرح في 8 مجلدات (1925 - 1940) ضمن سلسلة جب. اهم اعماله : «تاريخ العرب الأدبي» 1907.

«قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» لجلال الدين الرومي. النص الفارسي مع ترجمة إنجليزية. كمبردج، 1898.

«أسرار الذات (أسرار خودي)» لمحمد إقبال.

«تذكرة الأولياء للشيخ فريد الدين العطار»، في جزئين، لندن 1905 - 1907.

«اللمع» لأبي نصر السراج. سلسلة جب التذكارية برقم 22. لندن - 1914.

«ترجمان الأشواق» لابن عربي، تحقيق النص مع ترجمة إنجليزية، لندن 1911.

«في التصوف الإسلامي وتاريخه» ترجمه إلى العربية أبو العلا عفيفي.

² ميغيل آسين بلاثيوس (بالإسبانية: Miguel Asín Palacios) - (سرقسطة، 5 يوليو 1871 (1288 هـ) - سان سباستيان، 12 أغسطس 1944 م (1363 هـ)) هو مستشرق وقس كاثوليكي إسباني.

من مؤلفاته كتاب «علم الأخرويات الإسلامي في الكوميديا الإلهية» (1919، بالإسبانية: La Escatología musulmana en la Divina Comedia)، الذي ألقى فيه الضوء على المصادر الإسلامية للأفكار والدوال الموجودة في الكوميديا الإلهية لدانتي كتب بلاثيوس الكثير من المؤلفات عن الإسلام في العصور الوسطى، وعني بمحبي الدين بن عربي عناية شديدة، فنشر عنه سلسلة دراسات متنوعة، من أبرزها كتابه «الإسلام المتمسح-من مصدر المسيحية-» (1931، بالإسبانية: El Islam cristianizado)، وهو دراسة في التصوف الإسلامي من خلال أعمال ابن عربي. كما عني بدراسة أبي حامد الغزالي، وله مقالات عن التأثيرات الإسلامية على المسيحية والتصوف المسيحي في إسبانيا.

• يعد كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» دراسة متعمقة للإسلام في جانبه العقدي والتشريعي، للمستشرق المجري الكبير إجناس جولدتسيهر، يتناول فيها شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ونشوء المذاهب الفقهية وتطورها، ونشأة الزهد وظهور التصوف بمدارسه الرئيسية في الحضارة الإسلامية، كما يتناول دراسة الفرق الكلامية الأساسية انتهاءً بأهم الحركات الدينية، ومحاولات تجديد الفكر الإسلامي الحديث.

³ جئاتس جولدتسيهر أو إجناس غولد صهر أو إيفتاز قلدزيهر أو اجنتس جولد تسهر (بالمجرية) (1266 - 1340 هـ / 1850 - 1921 م) هو مستشرق يهودي مجري عُرف بنقده للإسلام وبجدية كتاباته، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية، ولقد اشتهر بغزارة إنتاجه عن الإسلام حتى عد من أهم المستشرقين لكثرة إسهامه وتحقيقاته عن الإسلام ورجاله، متأثراً في كل ذلك ربما بيهوديته. وهو أبرز من قام بمحاولة واسعة وشاملة لنسف السيرة النبوية يعتبر على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعة بودابست وجامعة برلين وجامعة لايدن بدعم وزير الثقافة المجر. أصبح جامعياً في بودابست في عام 1872. في العام التالي تحت رعاية الحكومة المجرية، بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر، واستغل الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في جامع الأزهر في القاهرة. وكان أول يهودي في العالم ليصبح أستاذاً في جامعة بودابست (1894)، وممثل الحكومة المجرية وأكاديمية العلوم في مؤتمرات دولية عديدة. وتسلم وسام الذهنية الكبيرة في مؤتمر المستشرقين في ستوكهولم عام 1889. أصبح عضواً في العديد من الجمعيات من هنغاريا وغيرها، عين أميناً للجالية اليهودية في بودابست. أول مستشرق قام بمحاولة واسعة شاملة للتشكيك في الحديث النبوي كان المستشرق اليهودي "جولدتسيهر" الذي يعده المستشرقون أعظم العارفين بالحديث النبوي. ألف الكتب وكتب المقالات بهدف الطعن في السنة وليس البحث العلمي، ومكث سلطانه وسلطان مدرسته متسلطاً على كثير من المستشرقين والذين ينتمون إلى هذا الدين بالاسم فقط واعتبروا كتبه المرجع الأساسي في دراساتهم للأحاديث والسنة ولم يخرج عن متابعتها في كل ما قاله الا فئة قليلة جدا من المستشرقين المتأخرين عنه فقد تحرروا من متابعتها وناقشوه في بعض ما قال ورأوا في أحكامه على السنة جوراً وظلماً.

*

⁴ آدم مئز (1285 - 1335 هـ / 1869 - 1917 م) هو مستشرق سويسري ألماني.

اهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وما تلاه. له كتاب Die Renaissance des Islams بالألمانية، ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، وسماه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : عصر النهضة في الإسلام». وقد انتقد البدوي هذه الترجمة وقال: «إنها تسيء إلى الأصل إساءة بالغة». ويرى بعض الباحثين إنها اتسمت بالدقة ، وتميزت بكثرة الإضافات والتعليقات والهوامش التي أضفت على ترجمته العمق الفكري والمنهجية العلمية والثقافة التاريخية الواسعة.

⁵ دي بور مستشرق هولندي مغمور كان يكتب بالألمانية لدراسته على المستشرقين الألمان. والكتاب ليس رائعاً، لكن ربما ترجمه ابو ريدة لطابعه المدرسي، وانه يعطي لمحات عما اعتبره الروح العامة للتفكير الفلسفي في الاسلام، بحيث يسهل فهمه على الطلاب. ويقول ابو ريدة انه عرف الكتاب والمؤلف اثناء دراسته بباريس خلال الحرب الثانية.

*

في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)*، Jerald Dirk وجيرالد ديركس¹ في دراسته (الصليب والهلال، محاورة في العقيدة بين المسيحية والإسلام)*. وبعد نظرٍ وقراءةٍ متأنيةٍ في كتاباتهم نجدهم تساءلوا هل إن التصوف هو الأساس المشترك الذي تلتقي عنده الديانات الثلاثة (الإسلام واليهودية والمسيحية)؟، وبحثوا عن العلائق والصلات النظرية والعملية التي تربط بين التصوف الإسلامي والرهبة لدى النصارى، كما تساءلوا هل إن أصول التصوف الإسلامي أجنبية، من الرهبانية السريانية أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الزرادشتية الفارسية أو الفيدانتا الهندي، أم أن أصوله نشأت من التعمق في تأمل القرآن واستخراج ما يدعو إليه من الزهد وحب الآخرة كذلك لقيت الطرق الصوفية عنايةً من المستشرقين الذين تعددت أبحاثهم ومقالاتهم حولها، وأثار اهتمامهم دراسة سير زعمائها ومشايخها مثل عبد القادر الجيلاني وأبي الحسن الشاذلي وأبي العباس أحمد بن محمد التيجاني ومحمد بن عبد الرحمان القشتولي الجر جري وغيرهم، ومع هذا فدراسة الفرق والطرق الصوفية ومشايخها وكتاباتهما ومعتقداتهما وممارساتها والتي كانت تعبيراً عملياً عن علم التصوف لم تلقَ الاهتمام الكافي والملائم لأدوارها التاريخية ولمنجزاتها التربوية والاجتماعية، ومن المستشرقين الذين كتبوا في هذا الجانب جان شوفليي² في دراسته عن التصوف والمتصوفة في المغرب العربي، وسبنسر ترمينجهام³ في

¹ أسلم في عام 1993 للسبب ذاته.. إنه العالم النصراني الأمريكي الدكتور جيرالد ديركس الحاصل على الدكتوراه في علم النفس السريري من جامعة دنفر، والماجستير في علم اللاهوت من جامعة هارفارد.. ندعوكم اليوم للتعرف إلى تفاصيل قصة إسلامه. ولد جيرالد في بلدة ريفية صغيرة في ولاية كانساس الأمريكية عام 1954م.. نشأ وترعرع في كنف النصرانية.. في طفولته كان يحرص على ارتياد الكنيسة كل يوم أحد.. وكان يجمع كل الجوائز التي تقدمها الكنيسة للأطفال لمن يتقن حفظ بعض النصوص من الإنجيل. أصبح جيرالد واعظاً في سن باكرة، وعندما وصل المرحلة الإعدادية بدأ يقدم المواعظ في الكنائس والمنظمات التي لها علاقة بالكنيسة، وعمره لم يتجاوز 14 عاماً.. شيئاً فشيئاً أصبحت لمواعظ جيرالد جماهيرية كبيرة فحالما يبدأ إحدى مواعظه يحتشد الناس ويتزاحمون للاستماع إليه.. ما أكسبه نجومية متفردة وزاد من شعبيته الكبيرة حديثه السلس الذي يتسم بالثقة والهدوء والبساطة والوضوح، فقد كان يتناول أشد القضايا تعقيداً فيجعل فهمها أشد سهولة من شرب الماء الزلال.. وعندما يتحدث عن العهدين القديم والجديد كان يوثق بالأسماء والمراجع والتواريخ فيعطي مستمعه الإحساس بأنه يعيش في تلك الحقبة.

² جان شوفالييه (بالفرنسية: Jean Chevalier) هو فيلسوف وكاتب فرنسي، ولد في 27 ديسمبر 1906، وتوفي في 6 فبراير 1999.
³ جون سبنسر ترمينجهام (بالإنجليزية: J. Spencer Trimingham) (1904 - 1987 م) هو مستشرق بريطاني.
من آثاره: «الإسلام في شرق أفريقيا»، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1973 م) و «الفرق الصوفية في الإسلام» ترجمة عبد القادر البجراوي (دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1997 م).

كتابه (الفرق الصوفية في الإسلام)¹ ، وإدوارد دو نوفو في دراسته الانتولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر في العهد الاستعماري. وبعد نظرٍ في كتاباتهم وأعمالهم نجدها مع أهميتها وغناها بالمعلومات ليست مبنيةً على زيارات للزوايا ورجوع إلى مصادر الطرق الأساسية .

لقد كان اهتمام المستشرقين بالتصوف كبير ، فتعددت دراساتهم وأبحاثهم حوله محاولة منهم اكتشاف أسباب نشأته وتغلغله في أوساط المجتمع الإسلامي، وكذلك معرفة أهم مصادره الرئيسية باعتبار الإجماع لدى الفكر الإستشراقي على قصور الإنسان الشرقي على الإنتاج، واعتبار التصوف الإسلامي حركة دخيلة على المجتمع الإسلامي، وهنا نلمس أربع نظرات أو مصادر إستشراقية مفترضة حول الأصل الأول للتصوف الإسلامي.

المصدر الأول: الدين المسيحي

يرجع أغلب المستشرقين التصوف الإسلامي إلى الدين المسيحي ذو البعد الروحي الكبير وهذا الرأي نجده عند كل من نيكلسون، ماكدونالد ، مارغيت سميت وحتى بالاسيوس²

المصدر الثاني: الأفلاطونية المحدثه

ينظر المستشرقون إلى الأفلاطونية المحدثه على أن لها الدور الأساس في بلورة الفكر الصوفي لدى المجتمعات الإسلامية ونجد هذا القول عند غولد تسهير الذي اعتبره المؤثر الأساس خاصة في مرحلة العرفان والتي تعتبر مرحلة متقدمة من التصوف، وكذلك الأمر لنيكلسون الذي يجعل من الأفلاطونية المحدثه صاحبة التأثير الثاني بعد المسيحية.

¹ كتاب "الفرق الصوفية في الإسلام"، فيتعرض لنشأة التصوف في الإسلام وانتشاره في العالم الإسلامي على مدار التاريخ وحتى بدايات القرن العشرين، وكذلك أهم فرق الصوفية ومشايخهم وتفرعاتهم العديدة وأهم ممارساتها وأفكارها وأثر ذلك في الحياة الاجتماعية في البلاد الإسلامية. كما يتناول أيضاً العناصر الدخيلة ومدى تفاعلها مع التصورات الإسلامية، كما ويتضمن كثيراً من المعلومات التاريخية التي تتعلق بالفرق الصوفية ونشأتها وشيوخها والمناطق التي تواجدت بها وأثر هذه الفرق بأفكارها وسلوكياتها في الحياة الاجتماعية للبلدان التي تواجدت بها. وكذلك صلة هذه الفرقة بالحياة السياسية في البلدان الإسلامية المختلفة. إلى جانب هذا يضم الكتاب كما كبيراً من المصطلحات الصوفية التي تساعد كثيراً في فهم مذاهب التصوف وسلوك المتصوفة.

² أحمد صبري المستشرقون والتصوف، مجلة دراسات استشرافية، المجلد العاشر 2017 ص 172

المصدر الثالث:

الديانة الزرادشتية والمانوية

نجد هذا الرأي عند كل من نولوك الذي قيل أنه تراجع عنه لاحقاً، ودوزي وكارديف إضافة إلى نيكلسون الذي قال بوجود شيء من التأثير بالفكر المانوي¹.

المصدر الرابع : الفكر الهندي

قال به كل من هارتمان وماكس هورتن وجارلد فسكي، إضافة إلى نيكلسون الذي صنفه بالمركز الرابع والأقل تأثيراً². و الملاحظ هنا أن نيكلسون قال بالمصادر الأربع رغم قوله أيضاً بدرجة التفاوت في نسبة التأثير.

التصوف في المدرسة الألمانية :

لم يصل إلينا من المعارف الاستشراقية الألمانية عن التصوف سوى القليل من الآراء أغلبها جاءت في مختلف كتابات غولد تسهير، ضف إليها ما ترجمه عبد الرحمان بدوي، وإيضاً عبد الهادي ابوريدة، هذا مقارنة بالمدرستين الفرنسية والانجليزية اللتين عرفتاه اهتمام أكثر، رغم امتياز الإستشراق الألماني بالموضوعية والعمق، " و قد ساهم المستشرقون الألمان أكثر من سواهم بجمع ونشر وفهرسة المخطوطات العربية، وخصوصاً الكتب المراجع والأصول المهمة، ونشر المخطوطات، فإن أهم ما قام به المستشرقون الألمان وضع المعاجم العربية؛ فقد وضع فرايتاج (1788 - 1861) المعجم العربي اللاتيني في أربعة أجزاء، ثم وضع فيشر (1865 - 1949م) معجماً للغة العربية الفصحى، وقاموس هانزفير (1909 - 1981م) العربي - الألماني للغة العربية المعاصرة، وقاموس شراكل (1923م)

¹ المستشرقون والتصوف ، المرجع السابق ص 172

² المرجع السابق ص173

الألماني - العربي، الذي صدر سنة 1974، والقاموس الضخم للغة العربية الفصحى الذي عمل عليه أولمان (1931) في جامعة توبنجن، وفي سنة 1980م كان قد وصل إلى حرف الكاف (ك)، وفي سنة 2000 انتقل العمل على هذا القاموس إلى جامعة ميونيخ، ووصل إلى حرف الميم (م)، وإن العمل على هذا القاموس سيستغرق مائة سنة ونيّفًا، على الرغم من الإمكانيات التكنولوجية والمادية المتوفرة، وعلى رغم أن الذي يعمل على هذا القاموس هو فريق عمل! ومن حسن الحظ وسوءه في آنٍ واحد أن آلاف المخطوطات العربية والإسلامية قد وجدت طريقها نحو المكتبات الألمانية¹، فربما لو ظلت قابعة في أماكنها لقضي عليها، وقد آلت إلى المكتبات الألمانية في الجامعات والبلديات، من خلال الشراء والاستيلاء عليها من الأفطار العربية، لكنها - وبحق - وجدت من يسعى إلى حفظها وتصنيفها وفهرستها والعمل على تحقيقها، وإن نظرة في أعداد هذه المخطوطات لتوضح لنا أهميتها كدخائر تراثية لا تقدر بثمن. وقد حظيت مكتبة برلين الوطنية بنصيب الأسد من هذه المخطوطات؛ إذ إن عددها يربو على عشرة آلاف مخطوط، فُهرست في عشرة مجلدات، وفي مكتبة جامعة جوتنجن - جنوب ألمانيا - نحو ثلاثة آلاف مخطوط من نفائس التراث العربي، والكثير من المخطوطات الذخائر، ناهيك عما بها من كل إصدارات العالم العربي والإسلامي من كتب ودوريات منذ اختراع المطبعة، جاوز عمر بعضها المائة عام، واختفت من المكتبات العربية، وصار الحصول على بعضها ضربًا من المستحيل، كل ذلك محفوظ بمكتبة جامعة توبنجن؛ مما يجعل دورها دورًا ثانويًا في خدمة المخطوط والمطبوع من الفكر العربي، لم يقتصر دور المستشرقين الألمان على حفظ هذه المخطوطات فحسب، بل عمدوا إلى تحقيقها تحقيقًا علميًا ذا فهارس متعددة، واستوجب تحقيقهم وضع مؤلفات تعد عمدًا في موضوعاتها؛ كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الذي وضعه المستشرق الألماني فلوجل² 1802 -

¹ محمد أبو الفضل بدران، بمجلة الوعي الإسلامي، بتاريخ: 2006-01-16، العدد رقم: 483.

² جوستاف فلوجل: مستشرق ألماني، ولد في باوتسن بألمانيا، وتعلم بليبسبك، وزار فيينا وباريس وبلادًا أخرى للدرس والتنقيب في مكتباتها، واستقر مدرسًا للغات الشرقية في معاهد بلاده، له بالعربية: "نجوم الفرقان في أطراف القرآن"، ونشر كتبًا عربية؛ منها: "الفهرست" لابن النديم، و"كشف الظنون" لحاجي خليفة.

1870م، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ومعجم شواهد العربية، وناشر كشف الظنون لحاجي خليفة، وكتاب الفهرست لابن النديم، وواضع فهرست المخطوطات العربية الموجودة في فيينا، وهي بحق مؤلفات رائدة يعتمد عليها المحققون العرب، وقد حقق المستشرقون الألمان عددًا كبيرًا من أمهات التراث العربي؛ مثل: الكامل للمبرد، وتاريخ الطبري الذي استمرّ تسعة عشر عامًا من العمل المتواصل، ومؤلفات البيروني، وبدائع الزهور لابن إياس، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، والفهرست لابن النديم، ومؤلفات ابن جني، وعددًا كبيرًا من دواوين الشعراء القدامى، وقد عكف "إيفالد فاجنر" على ديوان أبي فراس نحو عشرين عامًا حتى أكمله تحقيقًا.¹

- ولا يمكن لأي دارسٍ في الأدب والنقد العربيين أن يتجاهل أعمال مستشرقين ألمان كبارٍ مثل كارل بروكلمان²، وكتابه: تاريخ الأدب العربي، على الرغم مما ورد فيه من بعض الأخطاء التي حاول باحثون عرب أن يتداركوها عليه؛ كما فعل عبدالله بن محمد الحبشي - لكن يبقى لكتاب بروكلمان فضلُ السبق في التعريف بالتراث العربي الإسلامي المخطوط في جميع مكتبات العالم، وهو جهدٌ فردي لم نستطع نحن - للأسف - فرادى وجماعات أن نقوم به، وقد أحسن الدكتور محمود فهمي حجازي وجمعٌ من المهتمين باللغة الألمانية - في ترجمته لهذا الكتاب ترجمةً وافيةً أفادت المتلقّي العرب ما أن هناك معاجم وضعت في الألمانية؛ مثل معجم هانزفير (العربي - الألماني)، يعدُّ معجمًا رائدًا، كما يعدُّ كتاب العربية ليوهان فوك من المصادر التي لا يستغنى عنها، وقد تحدّث نجيب العقيلي في كتاب: "المستشرقون" عن بعض المستشرقين الألمان، وعن إسهاماتهم الفكرية، كما قام بعض الأساتذة من المستشرقين الألمان البارزين بالتدريس في بعض الجامعات العربية، وخصوصًا

¹ Siehe: Rudi aret: Arabistik and Islamkunde an deutscher Universitaeten, Deutsche Orientalisten Seit Theodor Noldeke, Steiner Wiesbaden, 1966

² كارل بروكلمان (1868-1956) مستشرق ألماني، يعتبر أحد أبرز المستشرقين في العصر الحديث، متخصص في تاريخ الأدب العربي.

في جامعة القاهرة؛ أمثال: ليتمان، وبرجستراشر، وشاده، وشاخت، كما أن أول مدير للمكتبة الخديوية في القاهرة كان المستشرق الألماني شتين، وعُيِّن بعض المستشرقين الألمان أعضاءً في مجامع اللغة العربية؛ تقديرًا لما قدّموه من خدمات للغة العربية والدراسات الإسلامية¹. وقد ازدهرت الدراسات الاستشراقية في ألمانيا بفضل إنشاء كراسي عديدة لتعلم العربية في ألمانيا، وازدياد المكتبات الشرقية التي اكتظت بالآلاف من المخطوطات والمؤلفات العربية والشرقية النادرة، وتأسيس الجمعيات الشرقية؛ كالجمعية الشرقية الألمانية، وإنشاء المجالات المتخصصة، منها: مجلة عالم الإسلام التي أنشأها مارتن هارتمان، ومجلة: إسلاميات، التي أنشأها فيشر وغيرها من المجالات التي عيّنت بدراسة الشرق. عرضًا في كتابات جولد تسيهر، وبعض دراسات ترجمها عبد الرحمن بدوي، ومباحث قصيرة جاءت في ترجمات عبد الهادي أبو ريده، كان الاهتمام أكثر بالمدرسة الإنجليزية والفرنسية، وليس بخاف على أغلب الدارسين ما كتبه نيكلسون عن التصوف وأعلامه وما حققه من تراث صوفي وما نقله عن اللغة العربية والفارسية، ولا عجب في ذلك فقد تتلمذ عليه أساتذة كبار تخصصوا فيما بعد في درس التصوف أو ترجماته، من أمثال صاحب الثورة الروحية في الإسلام (أبو العلا عفيفي) ورائد الدراسات الشرقية (عبد الوهاب عزّام). والحال نفسه مع شخصية استشراقية كبيرة شغلت دراسات المعركة الجمهور العربي من العراق إلى مصر ومن دمشق إلى تركيا، ولم يقتصر الاهتمام على ترجمة أعمالها بل ألّفت كتب عنها، وأصبح (ماسنيون) موضوعًا للكتابة على مستوى شخصه ودراساته، فوجدنا كتبًا تصدر عن رسائله مع علماء المسلمين في عصره، ورسائله مع العلماء النصارى، ورحلته في بغداد ومصر، ويحتفى به في الجامعة المصرية وتصدر البحوث تكريمًا لذكراه.

¹ عبدالله بن محمد الحبشي: تصحيح أخطاء بروكلمان، الأصل - الترجمة، ط/ المجمع الثقافي - أبو ظبي، 1998م.

- غولدتسهير:

يقول غولدتسهير: «وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم...»¹ ، ويقول كذلك: «ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التي يكثر الاستشهاد بها في الحكم التي تحت على الزهد، والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تكس ولا تغذيها خالقها، هذه الفقرات توجد بنصها تقريبا في لب هذه المبادئ الخاصة بالتوكل...»² يقدم لنا غولدتسهير تقسيم آخر لمصادر التصوف الإسلامي فالجزء الأول والمتمثل في الزهد أقرب إلى روح الإسلام ومعتقداته وقد بقي محافظا على القيم الروحية السامية للعقيدة الإسلامية من حيث المنهج والأفعال والتصرفات و الأداء الصحيح للعبادات حتى وإن تأثر كذلك في الكثير من الأحيان بالمسيحية الشرقية .

أما عن نظرتهم للحياة فيروي جولدتسهير عن المتصوفة أنه يروى عنهم طائفة من المبادئ تبين مقدار ازديادهم للعمل والسعي لكسب القوت وسد حاجات العيش، لأنهم يرون في الكد والسعي فقداناً للتوكل ونقصاً في الثقة بالله، ويرون اللجوء لله مباشرة في قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائط، ومن البديهي - كما يذهب هذا المستشرق - أن تصوّراً كهذا للحياة لم يتفق مع الآراء الرائجة في محيط الفكر الإسلامي، وهي آراء سبق أن سارت وهي في طريق نموها وتطورها متجهة نحو الحقائق الواقعية³ بينما الثاني فهو العرفان وهو قائم على نوع من الفلسفة العقلية والإستنتاجية والتي تعتمد على ما يعرف بالافلاطونية المحدثة في فهم أسس العقيدة والمعاملات، وتجعل من الاستنباطات العقلية في المرتبة الأولى، ولها الأهلية الكلية في فهم العلاقة بين البشر والذات العليا. ويلاحظ المستشرق جولدتسهير أنه في عصور التصوف والزهد الإسلامي تجلّت المبالغة في ناحيتين: الأولى تعبدية والثانية أخلاقية، فالتعبدية تتمثل في الذكر الذي احتفظ بمكانته طوال الأدوار التي مرّ بها

¹ أنجاس جولدتسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، ص 159

² آدم متر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 123

³ أنجاس جولدتسهير: المرجع السابق، ص 133، 134

التصوف، والخلقية تبرز في المبالغة في التوكل أي الثقة في الله، وهذه العاطفة هي التي دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمأنينة النفسية القانعة¹ وجعلت ذواتهم تعيش نوع من الراحة النفسية اغنتها عن كل مظاهر الحاجات الدنيوية التي يسعى الانسان العادي يوميا رغبة في تحصيلها.

آنا ماري شميل Annemarie Schimmel

تعتبر " آنا ماري شميل"² من المستشرقين القلائل الذين كرسوا جهودهم لدراسة التصوف الاسلامي وتاريخه، وقد وفقت في ادراك الاهداف السامية لهذا العلم، وربما يرجع السبب في ذلك الى الخلفية التي تعاملت بها مع الحضارة الاسلامية عموما تلك الخلفية التي اعتمدت الحب والرغبة في اكتشاف الجوانب المضيئة منها بعد حملة السواد التي شهدتها من طرف بعض الغربيين المتعصبين ، فصارت من اهم المستشرقين المعاصرين ولاقت نوع من الاجماع سواء في الشرق او الغرب .

يمكن اعتبار كتابها "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف" من أعظم ما كتب بكل موضوعية عن التصوف خلال مائة عام، وكان الكتاب عبارة عن محاضرات للمؤلفة في التصوف الاسلامي في جامعة هارفارد، قبل أن يصبح كتاباً، وطُبع لأول مرة باللغة الانجليزية عام 1975، ثم صدرت منه عدة طبعات بالألمانية، إلى ان تم إصدار هذه الطبعة باللغة الألمانية في خريف 1985، وترجمه المصريان محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب. والكتاب بترجمته العربية يقع في 491 صفحة. هذا الكتاب صار مرجعا اساسيا

¹المرجع السابق، غولد تسهير ص136

² "آنا ماري شميل"، وهي مستشركة ألمانية وأستاذة للثقافات الإسلامية والهندية في جامعتي هارفارد وبون. ولدت عام 1922، وتوفيت عام 2003. تعلمت "ماري" اللغة العربية عام 1937. وكان عمرها خمسة عشر عاماً كما تعلمت الفارسية والتركية لشغفها بدراسة الإسلام وتاريخه، ورسالتها الأولى في الدكتوراة كانت عن علماء الدين في المجتمع المملوكي بمصر. وعبر مشاركتها في مجلة "فكر وفن"، قدمت "ماري شميل" لأغلب الشعراء العرب المعاصرين، مثل نازك الملائكة وصلاح عبدالصبور ونزار قباني.. الخ، ونقلت أشعارهم إلى اللغة الألمانية، كما كان لها الفضل في ترجمة شعر جلال الدين الرومي ومحمد إقبال. لقد خدمت المؤلفة التراث الإسلامي لأكثر من 62 سنة. ألقت ما يقرب من مائة وعشرين كتاباً بلغات مختلفة، ومن أبرز كتبها كتاب "محمد رسول الله" وقد دافعت فيه عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بحجج أسكتت من يتناوله بسوء من أقلام الغرب، كما حرصت على كتابة اسم محمد باللغة العربية على غلاف الكتاب. وكانت هذه المرأة العظيمة من زملاء وأصدقاء أساتذتي المرحوم الدكتور محمود حمدي زقزوق، وقد كتب عنها كثيراً في مؤلفاته المختلفة، وقد حدثني كثيراً عنها وكيف كان الباحثون الألمان وغيرهم يحرصون على حضور محاضراتها بشغف، ويسألونها عن الإسلام والتصوف والقرآن وهي تجيب بحجج دامغة دفاعاً عن الإسلام.

لمن يريد دراسة التصوف " أما تذكره في تعريف التصوف: أنه أكبر تيار روحي يسرى في الأديان جميعها، ويمكن تعريفه بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة حكمة أو نوراً أو عشقاً أو عدماً....وتظل هذه المسميات معالم في الطريق لأن الغاية عند المتصوفة حقيقة لا يمكن وصفها، إن الأمر يتطلب تجربة روحانية لا صلة لها بالمناهج الفكرية والعقلية، بل بصيرة القلب وحدها هي التي تجليها"¹.

" إن التصوف تجربة إن سلكها المريد في بحثه عن الحقيقة، يهتدي بنور داخلي يزداد كلما تحرر من تعلقه بهذا العالم وكلما صقل مرآة قلبه، ولا يمكن أن يصل المريد إلى درجة من الكشف المطلق، التي يوهب فيها الحب والمعرفة الباطنية إلا بعد وقت طويل من التطهر"².

كما ذكرت " شميل " الأنماط التي شرح المتصوفة خبراتهم الصوفية من خلالها.

- البحث المتواصل عن الله وعبر عن ذلك بعروج الروح.

2- تربية النفس وتنقيتها.

3- إشارات اقتبست من الحب الإنساني ولوعة الحب.

كما شرحت الكاتبة ببراعة شديدة تاريخ التصوف بأسلوب علمي وروحي³.

وتوقفت على كلامها عن الحلاج. الذي وصفته بشهيد الحب الصوفي!! كما علقت على قتل الحلاج واتهامه بالزندقة. بقولها : " لقد أثر تأثيراً بالغاً في تطور التصوف، ولم يصبح اسمه مع مرور الزمن رمزاً للحب فحسب، بل أيضاً إشارة إلى أكبر ذنب ارتكبه محب! ألا وهو إفشاء سر الحب! فعندما كان الحلاج في السجن سأله أحد الدراويش قائلاً : مالحب ؟ فقال:

¹ أنا ماري شميل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، ترجمة محمد اسماعيل السيد ، رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى كولونيا ، (ألمانيا) بغداد 2006 ص8

² أنا ماري شميل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، مرجع سابق ص7

³ أحمد تركي ، المستشرق الألمانية أنا ماري شميل وخدمتها للإسلام والتصوف ، مقال في موقع دار الهلال ، بتاريخ 11_06_2021 ، 12:40

" ستره اليوم وستره غدا وستره بعد غدا ، وفي نفس اليوم قتلوه ، وفي اليوم التالي أحرقوه ، وفي اليوم الثالث نثروه رمادا في الريح.... هذه القصة التي رواها العطار تتضمن بإختصار سر حياة الحلاج ، وحبه ، وموته . " ¹ وهى بالطبع تشير إلى الظلم الذي تعرض له الحلاج بسبب جهل الناس لحقيقة علمه، وعدم فهمهم لما تفوه به و مقصده من تلك الكلمات التي كان ينطقها ،فقد كانت رموز ومصطلحات صوفية عصية الفهم وعبت التأويل ، فأولها العامة الى كفر وهرطقة وكانت سبب هلاكه.

¹ أنا ماري شميل ، مرجع سابق ص 75_76

التصوف في المدرسة الانجليزية:

نيكلسون:

ينظر البعض الى نيكلسون على انه حجة إستشراقية في التصوف لأنه اختص به على غيره من التراث الاسلامي وكان انتاجه العلمي فيه غزيراً وحقق العديد من الكتب الصوفية على غرار (مثوي ومعنوي لجلال الدين الرومي) وكذلك كتاب اللمع في التصوف لأبي نصر السراج كما نشر العديد من المقالات عن الصوفية في سلسلة دائرة المعارف سواء دائرة معارف الاديان او دائرة المعارف الاسلامية ويبقى كتاب (الصوفية في الاسلام) أحد اهم كتبه الذي أجمع النقاد والدارسين على شموليته خاصة فيما يخص في تعداد احوال الصوفية رغم انه لم يخالف القاعدة الاستشراقية وأقر فيه بأن جذور التصوف الاسلامي هو الديانة المسيحية، ويقول بتأثر التصوف بالزهد المسيحي الذي اعتبره متعارضا مع الحالة المرحية والنشطة للإسلام، والذي يدعوا الى العمل والنشاط وبدل من المزيد من الجهد في سبيل تحقيق اسس الحياة، ولكن حسبه دائما فهذا التأثير يرجع الى الفتوحات الاسلامية وارتباطها والتقاءها بالثقافات اليونانية والمانوية وحتى البوذية. وقال " أن التصوف هو المنطقة التي تلتقي فيها النصرانية بالدين الإسلامي¹، كذلك ذهب جيب هاملتون إلى أن التصوف في الإسلام كنزعة زهدية فيها تأملٌ وسعيٌ لإدراك التجربة الدينية كان محكوماً بقوة الوحدةانية المنزهة وبالفرائض القرآنية، لكنه استمد كثيراً من التجربة المسيحية وأدرجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية².

¹ جوزيف شاخنت تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978م ص156
² جيب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979م ص132.

لقد احتوى كتاب الصوفية في الاسلام على بدايات الطريق للتصوف وعلى وصف اهل الكرامات والحب والعشق ثم المعرفة في المنظور الصوفي، ثم حالة الاتحاد مع الله عند المتصوفة فهي من وجهة نظره غاية الطريق بسيط تتحراها الروح شيئاً فشيئاً من كل ماهو غير رباني " والصوفي الذي يبدأ رحلته ، بغية البحث عن ربه ، يدعوا نفسه (سالكا) يتقدم في (مقامات) رتيبة ، خلال (طريق) يهدف بعده الى (الفناء في الحق) . فإن هو حاول أن يرسم خطة هذا الاستعلاء الروحي، فسوف لا تتطابق تماماً ومارسمه الرواد الآخرون . وخطط التحقق هذه قد بينها شيوخ الصوفية في عهد باكر . ولكن العادة الاسلامية السيئة ، التي ترمي الى تععيد كل شئ وتنظيمه ، أنتجت لنا أعقابا عديدة . و (الطريق) الذي بين بينه مؤلف كتاب { اللمع }¹ ولعل هذا الكتاب ان يكون اقدم بحث مفهوم لدينا عن الصوفية _ مكون من المقامات السبع التالية : التوبة ، الورع ، الزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وكل واحدة منها - غير الاولى - نتيجة للسابقة عليها " ² كما المقامات السبع السالفة الذكر هي نتاج التربية الخلقية للصوفي تتميز كونها ممهد طريق للأحوال التي تبقى رتب ومشاعر روحية لا يملك الصوفي حياها شئ وليس له القدرة على اكتسابها عكس المقامات التي يكتسبها بمجهوده الشخصي هذه الاحوال العشرة هي " المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأنس ، والطمانينة ، والمشاهدة ، واليقين فليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات ، بل هي نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم ³ ويبقى الانسان في مجاهدة ومكابدة دائمة لملاذات الحياة ، و في بحث دائم عن الحقيقة الكامنة في عوالم الظواهر لأن الحقيقة هي رداء الصوفي الحقيقي " لأنه ينزل الحقيقة، ويبينها للناس ، وهو مع ذلك يؤدي ما طلب منه من أمور الشريعة.

¹ اللمع في أصول الفقه كتاب في علم أصول الفقه على المذهب الشافعي، مؤلفه أبو إسحاق الشيرازي، طلب منه بعض إخوانه في أن يصنف لهم مختصراً في أصول المذهب، فاستجاب لطلبهم وقام بوضع كتابه هذا، وقد اختصر فيه المصنف كتابه «التبصرة في أصول الفقه». قال مؤلفه: «سألني بعض إخواني أن أصنف مختصراً في المذهب، في أصول الفقه ليكون ذلك مضافاً إلى ما عملت من التبصرة، في الخلاف فأجبت إليه ذلك إيجاباً لمسألته وقضاء لحقه، وأشرت فيه إلى ذكر الخلاف وما لا بد منه من الدليل، فربما وقع ذلك إلى من ليس عنده ماعملت من الخلاف». وقد بدأ في تصنيفه سنة 455هـ و فرغ منه في سنة 469 هـ، يشتمل الكتاب على كثير من الأدلة. وقد اهتم بشأنه فقهاء الشافعية شرحه المصنف نفسه، وكذلك شرحه ضياء الدين الكردي، وشرحه أيضاً أبو محمد عبد الله بن أحمد البغدادي.

² رونلاد نيكلسون ، الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريعة، الكعبة الثانية مكتبة الخانجي ، القاهرة 2002 ص 39

³ المرجع السابق ص 40

ونستطيع القول عن ذاك الانسان الكاملويتحدث عن العلاج ويرى ان قتله كان لدوافع سياسية كما وصف العقوبة بأنها عقوبة زنديق¹ وهي التهمة التي كانت تسلط على كل من يخالف السلطة الحاكمة في عهد الخلافة الإسلامية وهي التهمة التي تسمح بالقضاء على المخالفين دون إحداث ضجة شعبية.

¹ أورده عليوي الحيدري زهير يوسف، جهود المستشرقين في دراسة التصوف الإسلامي، مجلة أروك للابحاث الفلسفية، المجلد الثالث جوان 2010 ص 228

التصوف في المدرسة الفرنسية:

لويس ماسينيون: لقد كان الاختلاف كبير حول التصوف ويشوبه الكثير من الغموض خاصة في ما تعلق بالتعريف به ومعرفة مصادره وهنا نجد لويس ماس نيون¹ في حديثه عن أصل الكلمة فهو يرفض الكثير مما قيل فيها، فيعرف التصوف لغة بأنه "مصدر الفعل الخماسي المصوغ من (صوف) للدلالة على لبس الصوف ومن ثم كان من المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الاسلام صوفيا² وأيضا يرفض جل الاقوال في اصل الكلمة التي قال بها القدماء والمحدثون في اصل الكلمة كقولهم بأن الصوفية نسبة الى اهل الصفة الذين هم فرقة من النساك اعتادوا الجلوس على دكة المسجد بالمدينة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم او اولئك الذين اعتادوا الجلوس في الصف الأول في الصلاة خلف النبي (ص) فنجد أن "ماسينيون" قد رفض جل ما قيل في اصل كلمة التصوف وبالمقابل أفرد لها تعريفا جعل فيه التجرد اساسا لتسمية التصوف الاسلامي مع أنه ليس تعريفا ولا اشتقاقا لأصل الكلمة فكون من يتجرد لحياة التصوف يسمى صوفيا في الإسلام فهو كمن يفسر الماء بعد الجهد بالماء فالمتجرد لحياة التصوف هو متصوف بطبيعة الحال، ولكن هل التجرد يكن لله أم للتصوف فالتجرد يكن لله لا لمذهب أو فرقة أو غيرها وكأن "ماس نيون" يريد أن يوهم الناس بأن التصوف اله يعبد ويتجرد لم يقبل به أحد. اما فيما يخص تجليات التصوف والذي يعتبر الاتحاد اهم مظاهره فينظر اليه ماس نيون على أن له قواعد خارجة عن الاطار الاسلامي تعود بالأساس الى الديانة المسيحية والى الإلهيات المنحولة لأرسطو طاليس فيرى "ان التصوف في اول عهده يدور حول نقطتين: اولهما ان العكوف على العبادة يولد في النفس "قوائد هي الحقائق الروحية، وقد أنكر الحشوية ذلك . وثانيهما أن علم القلوب يفيض

¹لويس ماسينيون (1883م-1962م): ولد في باريس، اشترك في مؤتمر المستشرقين 14 بالجزائر سنة 1905م، طاف العديد من المدن العربية، ومعظم الدراسات المتعلقة بالتصوف الإسلامي في دائرة المعارف الإسلامية بقلمه، منذ 1919م أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطاً ملحقاتاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي بسوريا وفلسطين، وجرى لقاء بينه وبين المفكر الجزائري مالك بن نبي. (نجيب العقيلي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج1، ص 263، 264، وعبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت، ط3، 1993م، من ص 529 إلى ص 534، وابن نبي مذكرات شاهد القرن

²مصطفى عبد الرازق، ماسينيون و التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ط1، 1984ص25

عن النفس" ¹ فهي معرفة تنطوي على الاستعداد والإرادة لتلقي هذه الفوائد، وقد انكر المعتزلة وقنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية.

والجدير بالذكر ان هذا الطرح لماسينيون يصطدم بفكر المعتزلة الذين يرفضون فكرة المعرفة على الطريقة الغنوصية الأفلاطونية فقد حاول الربط بين الحقائق الروحية ومعرفة النفس التي تتلقاها من علم القلوب، وهي بدورها اي - المعرفة - تحتوي على استعداد الارادة لتلقي الفوائد المولدة في النفس جراء العكوف على العبادة والذي يولد بدوره الحقائق الروحية. ² فلقد اعتقد بعض المستشرقين الألمان أن التصوف ما هو إلا تشويه لحقيقة الإسلام ، أو بتعبير البعض حديثاً انتشر مؤخراً حتى بين النخب العربية التي تأثرت بالمستشرقين هو مجرد ترفيع وتجميل لتعاليم الدين الاسلامي التي هي في الأساس صعبة وجافة لا تتناسب سوى مع العقلية البدوية ، ويعود التصوف الإسلامي في صلبه ومادته إلى الفكر والفلسفة الهندية وإلى أنماط التدين المتنوعة، وقد رأت المستشركة أنا ماري شيمل مثل هذه الأحكام طبيعية بالنسبة للمبشرين البروتستانتين ومنسقة مع ثقافتهم، مضيفة أن الإمام بتاريخ التصوف أمر لم يكن شائعاً في الاستشراق الألماني المبكر، وما حقق من كتابات تراثية لم يكن يمثل بعد المصادر الأصلية للتصوف، وهو ما حال دون سبر أغوار التجربة الصوفية والوقوف عليها بشكل واضح. ³

- بعد ما قمنا به من عرض علمي وتاريخي لمختلف الدراسات الاستشراقية للتصوف الإسلامي خاصة ما تعلق منها بمحاولة معرفة المصدر الحقيقي لهذا الطابع الفكري والعقائدي الذي شهد المشرق العربي والذي زعم الكثير من الدارسين انه لم يكن للمشاركة معرفة سابقة به من قبل ، وبعد سبر مختلف الآراء الفكرية للمستشرقين على اختلاف مشاربهم الفكرية والايولوجية، خلصنا الى مجموعة من الملاحظات الجوهرية التي تلخص

¹ مصطفى عبد الرازق ، ماسينيون و التصوف مرجع سابق ص36

² احمد صبري ،المستشرقون والتصوف، مرجع سابق ص 87

³

بطريقة أو بأخرى نظرة الغرب عموماً والمستشرقين على وجه الخصوص إلى التراث الإسلامي بشكل عام وإلى التصوف بشكل باعتباره موضوع دراستنا.

ويمكننا تصنيف هذه الدراسات إلى نوعين مختلفين اختلاف مرجعها الأساس في دراسة وفهم الفكر الصوفي الإسلامي النوع الأول وهو الذي انطلق من فكرة الاستعلاء الغربي وتفوق الجنس الآري على الجنس السامي وعدم قدرة الأخير على تقديم أي من نوع من الإبداع مهما كان نوعه أو حجمه أو حتى مجاله، هؤلاء ينظرون إلى التصوف أنه نشأ من عوامل خارجية وحاولوا في شيء من التعسف أن يقدموه لنا على أنه إما أن ترجمة لنصوص مسيحية أو يهودية أو إعادة إحياء لطقوس بوذية أو حتى فارسية وهندوسية و أرجعه بعضهم إلى فلسفات قديمة على غرار الأفلاطونية المحدثة، رغم أن الواقع والدلائل التاريخية تقول غير ذلك فالكثير من الكتابات والمخطوطات أثبت وجود بوادر تفكير عرفاني وروحي لدى المسلمين سواء في صدر الإسلام أو في الفترتين العباسية والأموية.

بينما النوع الثاني كان أقل غلواً وأكثر إنصافاً وآمنوا بفكرة نشوء التصوف الإسلامي من رحم المرجعية الدينية للمسلمين (القرآن والسنة)، شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى.

ما يمكننا الجزم به أن تاريخ التصوف هو كل فعل فعله أهل التصوف موافقاً للمنهج أو القاعدة الفقهية الإسلامية أو السنة النبوية. ويمكن اعتبار التصوف هو تاريخ التطبيق الحقيقي للإسلام في السلوك والحياة وفق المنهج المحمدي.

وحتى يستعيد هذا العلم مكانه الحقيقي ضمن المنظومة المعرفية العالمية ويتبوأ المكانة التي يستحقها بين مختلف العلوم لابد من تضافر جهود النخب العلمية والأكاديمية وإعادة دراسة مختلف منتجات المستشرقين في مجال التصوف معتمدين في ذلك على المصادر الأولى التي اعتمدها المستشرقين في تصنيف التصوف وعلى ضوء المناهج العلمية الحديثة التي تضمن لنا نوع من المصادقية العلمية والالتزام بالطرح المنهجي الصحيح ، في سبيل

إبطال ما كان منها مغالطاً لحقيقة الموروث الصوفي الإسلامي، والإبقاء على ما أظهر الاحترام والتقدير لهذا الموروث الكبير داخل الحضارة المعرفية الإسلامية.

الإستشراق وأصول الفقه:

- يكاد يجمع المستشرقون على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني وحتى التلمود اليهودي رغم قولهم بالاختلاف في درجة التأثير والنقل من الاثنين، خاصة فيما يخص القواعد العامة ومنهج التدوين والكتابة، والقول كذلك بالتداخل الاصطلاحي بينهم وهو ما ذهب بهم إلى الخلط بين مفهومي الشريعة " التي هي نصوص محكمة وثابتة محددة عبارة عن قواعد كلية وعامة " و أصول الفقه " الذي يمثل الفهم البشري لتلك القواعد والنصوص، وجعلها مجالاً للاجتهاد الفكري تماشياً مع مستجدات ظروف الحياة اليومية للمسلم " ولكن بالنسبة لأغلب المستشرقين مادام الإنسان الشرقي عاجز عن الإبداع والابتكار الفكري " فإن التأثير الذي يراه الإستشراق في حديثه عن الفقه الإسلامي هو التأثير الذي يعني التبعية ، فهذا الفقه على حد قول بعض المستشرقين هو قانون روماني في لباس عربي وعلى حد قول آخر أن الفقه ليس إلا التلمود¹ بمعنى لا سبيل للحديث عن الفقه الإسلامي كمنتج إسلامي خالص ، وأن ما قد نجده من تشابه في المصطلحات أو القواعد العامة بين الفقه الإسلامي ومصادر التشريع الأخرى المجاورة للحضارة الإسلامية قد يكون ناتج عن التفاعل المعرفي والحضاري فقط ولكن حسب نظرتهم وكأن مفهوم التأثير لديهم لا يعني ما قد يكون بين الحضارات من احتكاك وتفاعل لا يتجاوز الجزئيات إلى الكليات، وهنا يظهر لنا تنكّرهم للشرق عموماً وللمسلمين خاصة ، زيادة على ذلك بغضهم للإسلام ومعتقداته من جهة ، وعدم تفريقهم بين الفقه الإسلامي والشريعة المحمدية من جهة ثانية، اقصد هنا الفقه كدستور وضعي يعكف على فهم حاجيات المسلم اليومية وفق مبدأ الاجتهاد والشريعة كنصوص تنظيمية عامة لهذا الدستور تحدد الخطوط العريضة للاجتهاد وتضع القوالب التشريعية له ،

¹ الدعسوقي محمد، الإستشراق والفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، بتصرف ص 67

والشريعة الإسلامية كنصوص عامة تحمل طابع التقديس وتضع القوانين العامة للمنهج الإسلامي .

فلا أحد ينكر أن الفكر الإسلامي لم يسلم من التأثير على نحو ما يشيع في البيئة من مفاهيم ونظم، وأن هذا اللون من التأثير مظهر من مظاهر الفطرة في انفعالها بما يحيط بها، وأنه من تم يثري الذاتية أو الأصالة ولا يقضي عليها¹ في حين نجد بعض المنصفين للفقهاء الإسلامي والذين اعترفوا بجودته وأصالته فمنهم من قال " أن البشرية تفخر بهذا التشريع، وأنا سنكون نحن الأوروبيون أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألف عام"² ويقول المستشرق المجري فيري VIRY إن فقهم الإسلامي واسع جدا إلى درجة أنني أعجب كلما فكرت في أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لبلادكم وزمانكم³ ورغم هذه الاعترافات الكثيرة من بعض المستشرقين الغربيين لأصالة الفقه الإسلامي إلا أن الصورة النمطية المرادفة للتقليد والنسج على منوال الآخر، والتبعية الكلية للأمم السابقة بقيت ملازمة لهذا العلم الإسلامي" ولهذا نظرية القول بالتأثير بالرغم من قرار بالإجماع عن مؤتمر القانون الدولي المقارن الذي عقد في لاهي عام 1937 بعدم وجود أي صلة بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، بالمعنى الذي أومأت إليه ذائعة في محيط الفكر الإستشراقي يرددها غالبا كل من كتب من المستشرقين عن القوانين الإسلامية، كما أن الإستشراق في موقفه من الفقه الإسلامي غير من طرائقه بعد الحرب العالمية الثانية، وإن لم يغير من أهدافه"⁴ ويرجع أصحاب القول بتأثير الفقه الإسلامي بالقانون الروماني إلى تأثير مدارس القانون الروماني والتشريعات البيزنطية التي كانت تحكم في الكثير من البلاد الشرقية خاصة قبل الفتح الإسلامي وعلى وجه الخصوص منطقتي الشام ومصر .

¹ محمد الدعسوقي، المرجع السابق ص38

² قول لفيري أورده صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني ، القاهرة ص4

³ محمد الدعسوقي، المرجع السابق ص35

⁴ المرجع نفسه ص38

إضافة إلى ذلك تلك المدارس عرفت عواصم ومدن كبرى مثل روما والقسطنطينية وبيروت والإسكندرية، والتي نقل عنها مواصلتها لتدريس القانون الروماني حتى بعد مرحلة الفتح الإسلامي، بل وذهبوا إلى القول بأن الفقهاء المسلمين اطلعوا على آراء شيوخ تلك المدارس الرومانية ونقلوا ما تيسر من القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي، " ولكن هذه الحجة غير مسلمة لأنها تتعارض مع الأحداث الصحيحة التي تؤكد أن مدرسة بيروت دمرت وذهبت معالمها في الزلزال الذي أتى على المدينة كلها سنة 551 م فهذه المدرسة توقف عملها قبل الفتح الإسلامي لبيروت بنحو 100 عام وان هذه المدينة كانت وقت دخول المسلمين إليها أطلالا، فكيف يعقل بقاء مدرسة قانونية لها أساتذتها وطلابها وآثارها العلمية بعد ذلك الزلزال الذي دمر المدينة كلها تقريبا ¹ أما عن مدرسة الإسكندرية فقد ألغى جوستينيان وهو الإمبراطور الروماني صاحب القانون الروماني الجديد والذي عرف باسمه عام 754 م بمقتضى الدستور الذي أصدره سنة 533م ولم يكتف بإلغاء المدرسة بل أحرق ما كان بها من برديات قانونية بلغت عشرات الآلاف في بعض الروايات المتداولة ² كما أن دخول الإسلام إلى الإسكندرية كان عام 641 م من إغلاقها من طرف جوستينيان فكيف استفاد منها المسلمون ومن القانون الروماني ؟.

أما عن الدور الذي لعبته روما والقسطنطينية فروما أصلا لم تعرف فتحا إسلاميا، والقسطنطينية فتحت فقط سنة 453 م أي بعد أن نضج الفقه الإسلامي وتحددت معالمه ومدارسه ومذاهبه فكيف تأثر هذا بذاك ؟ وأين ومتى ؟.

يمكننا أن نختم حديثنا بقول العالم الفرنسي زيس ZAISS " إنني أشعر حينما أقرأ في كتب الفقه الإسلامي أنني نسيت كل ما أعرفه عن القانون الروماني وأصبحت أعتقد أن الصلة منقطعة بين الشريعة الإسلامية وهذا القانون، فبينما يعتمد قانوننا على العقل البشري

¹ الاستشراق والفقه مرجع سابق ص11

² عبد العلي الركبان ، دعوى تأثر الفقه الاسلامي بالقانون الروماني ، محاضرات القيت ضمن الموسم الثقافي لجامعة قطر ، 1669 اوردتها مجلة أضواء الشريعة ص71

تقوم الشريعة الإسلامية على الوحي الإلهي فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونيين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف " ¹ومن هنا فلا رابطة بين الفقه الإسلامي ذو المصدر الروحي الإلهي والقانون الروماني ذو الوضعي البشري.

أصول الفقه في المدرسة الألمانية :

يوسف شاخات : josiph sharshat

يمكن اعتبار كتاب { مدخل إلى أصول الفقه الإسلامي } أهم بحث فكري قام به شاخات ² في سبيل دراسته للفقه الإسلامي إضافة إلى { كتاب أصول الشريعة المحمدية } كتاب مدخل إلى أصول الفقه الإسلامي الذي اعتنى فيه بظاهرة الفقه الإسلامي في بعدها التاريخي وعلاقته بالتطورات التي عرفها المجتمع الإسلامي منذ القطاع الوحي، فلقد كان اهتمامه منصبا نحو مذاهب السنة في " ترك جانبا من واقع منفصل في الفقه الشيعي والإباضي واختار في القسم النظري مذهباً من المذاهب السنية الفقهية وهو المذهب الحنفي " ³ وينظر شاخات إلى الفقه الإسلامي على أنه خلاصة الفكر الإسلامي والنموذج الأمثل ليخوض من خلاله المسلمين معارك الحياة اليومية ويمكن اعتبار جوهر الإسلام وعقيدته خاصة أن علم الكلام والتصوف لم يصلا عقول اكبر عدد من المسلمين نظرا لخصوصيته المعرفية وطابعهم المنهجي المعقد، بينما أصول الفقه يمتاز بنوع من المرونة، ويظل الفقه وما فيه من

¹ محمد الدعوقي ، الاستشراق والفقه الإسلامي ، مرجع سابق ص 16

² ولد المستشرق الألماني جوزيف شاخات في 1902/3/15م، في راتيبور في ألمانيا، ودرس هناك علوم اللاهوت والفيلولوجيا الكلاسيكية، واللغات الشرقية، وذلك في جامعتي برسلو وليبيتسك، وفي عام 1925 عُيِّن - بعد أن حصل على الدكتوراه في التأهيل - للتدريس في جامعة فرايبورغ، لينتقل عام 1932 إلى جامعة كينجسبرغ.

عام 1934 انتدب للتدريس في الجامعة المصرية - وهي اليوم جامعة القاهرة - في فرع فقه اللغة العربية واللغة السريانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وقد استمر أستاذاً في القاهرة حتى عام 1939م.

وباندلاع الحرب العالمية الثانية انتقل من مصر إلى لندن، حيث عمل في الإذاعة البريطانية BBC لصالح بريطانيا وحلفائها ضدّ وطنه، حيث كان شاخات معارضاً ساخطاً على النازية، ولم يعد إلى ألمانيا إلا عام 1945 بعد انتهاء الحرب، ورغم خدماته لبريطانيا وحصوله على شهادة دكتوراه فيها من جامعة أكسفورد، لكنه لم يُعَيَّن مدرّساً هناك، فعاد وترك بريطانيا عام 1954، ليعيّن أستاذاً في جامعة ليدن في هولندا. وهناك في ليدن، اشترك شاخات في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية). وفي عام 1959 انتقل إلى نيويورك ليعيّن أستاذاً في جامعة كولومبيا.

انتخب شاخات عضواً في العديد من المجمع العلمية، ومنها المجمع العلمي العربي في دمشق. وتولّى مع برونشفيج مجلة (الدراسات الإسلامية)، وأخذ شهرته في دراساته حول التشريع الإسلامي (الفقه والأصول) ونشأته وتطوره ومدارسه. توفي شاخات في شهر آب/أغسطس من عام 1969م

³ جوزيف شاخات ، أصول الفقه المحدي ، ترجمة رياض الميلاديو وسيم كمون ، دار المدار الاسلامي ، بيروت لبنان. 2018 ص13

مادة تشريعية (بالمعنى الضيق للعبارة) عنصرا مهما، إن لم يكن أهم عنصر في الصراع الذي تدور رحاه في الإسلام بين الاتجاهين التقليدي والتحديثي الأفكار الغربية¹ ويصف شاخت الفقه كحصيللة اجتهادية دينية في وسط اجتماعي غير متجانس يشمل عناصر مختلفة تمزج بين قوانين شبه الجزيرة العربية الانعزالية والمناطق التي شملها الغزو والفتوحات الإسلامية، وما زاد الفقه الإسلامي القوة على مجابهة العوامل الداخلية والخاصة للأمة الإسلامية هو كون اللامعقول شرعا ليس جوهريا فيه بشكل من الإشكال ولم ينشأ هذا الفقه عن طريق عمليات عصية عن التعقل تستند على الوحي المتواصل، وإنما عبر عن طريقة عقلية في التأويل ووفرت المعايير الدينية والقواعد الأخلاقية التي ضمنت في المادة الفقهية الخطوط العريضة لاتساقه الداخلي² و هو ما ساعد علماء الفقه في حل العديد من المشاكل التي ظهرت في البيئة الإسلامية والتي لم يكن لها مثل لها في عهد الرسول والأوائل والتي تطلبت اجتهاد شرعي خاصة في قضايا الحدود كالزنا وشرب الخمر وعقوبة السارق وغيرها.

مواقف شاخت من أصول الفقه:

– يرجع شاخت نشأة أصول الفقه إلى بداية القرن الثاني للهجرة مع بداية الحكم العباسي، مع انتشار ما يعرف بالمدارس الفقهية القديمة، ذلك بعدما كثر عدد علماء الدين وقوى ائتلافهم كونوا في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة ما سمي بالمدارس الفقهية أو التشريعية القديمة وتتمثل أهم هذه المدارس التي وصلتنا معلومات عنها في مدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة و مكة في الحجاز ومدرسة الشام أو سوريا³ ولكن ما يؤخذ عليه هو قوله أن مظاهر الشريعة الإسلامية من الناحية التاريخية لم تنبثق مباشرة من القرآن، فقد نمت من خلال ممارسة كانت تبتعد في الكثير من الأحيان عن مقاصد القرآن، وهي إشارة هنا الى الطرح القائل أن الأحاديث النبوية المتداولة بين المسلمين لا ترجع في

¹ جوزيف شاخت، اصول الفقه ، مرجع سابق ص5

² المرجع نفسه ، ص5

³ Josiphe shashat Esquisse d'une histior de driot muslimzn paris.195 p26

أصلها إلى الرسول عليه والصلاة والسلام وإنما هي منسوبة إليه كذبا وزورا، وهنا يتجلى نسق التشكيك في أصل الفقه والشريعة الإسلامية .

" والقانون - أي - الشريعة - من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يمكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روعي على تعامل خاص في السلوك فقد كانت مسألة القانون يمثل لا مبالاة بالنسبة للمسلمين" ¹ وكأن حياة المسلمين كانت همجية مبنية على الميول والرغبات وغير خاضعة للنص الديني الذي يحدد معالم العبادات والمعاملات بينهم فأصبح من الممكن إسناد أي فعل أو قول إلى النبي كما يقول شاخت، وهذا كله هدفه تشكيك المسلمين في دينهم وإبعادهم عن الطريق الصحيح لفهم الإسلام وعن الآلية المنهجية لذلك والمتمثلة في أصول الفقه.

يقول وائل حلاق " فالبرغم من معرفة الإستشراق بالسنن العربية التي كانت قائمة عند نشوء الإسلام، لم تكن هناك أي محاولة إستشراقية لرؤية التطورات السلطوية لهذه السنن كطريقة هرمية لبناء مصادر الفقه اللاحقة والتي تمحورت حول الرسول الكريم والكتاب المقدس" ² ويبين لنا هنا وائل حلاق الطرح الغربي لدى الفكر الإستشراقي في محاولة زحزحة الشريعة الإسلامية المحمدية عن أصولها الدينية من خلال فصلها عن امتدادها الجغرافي، وحتى العرفي (من الاعراف والتقاليد) المتمثل في أخلاق العرب وتقاليدهم، والتي تعتبر من أجود التقاليد الإنسانية، والتي أبقى الإسلام على الكثير منها، بل وثنمها في الكثير من المناسبات ودعى إلى التشبث بها ونشرها في أوساط المجتمعات غير العربية والحديثة العهد بالدين الجديد، إن التشكيك في منهج وسيرة الرسول من جهة ، ثم القول بتقويله ما لم يقل في الكثير من الأحيان، كان الهدف منه تقويض أحد أكبر مصادر التشريع

¹ الأعظمي مصطفى، مناهج المستشرقين في الدراسات الإستشراقية ج2 المنظمة العربية للدراسة والثقافة والعلوم 1958 ص 110

² وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي ، ترجمة رياض الميلادي ، دار المدار الاسلامي ، ط 1 ، 2007 ص10

الإسلامي وأصول الفقه، وذلك من خلال بث الشك والريبة في نفوس المسلمين خاصة أولئك حديثي العهد بالإسلام.

- يأتي كل هذا العمل الحثيث للفكر الاستشراقي في إطار إثبات نظريتهم المعروفة بالقول أن الفقه الإسلامي قد تأثر تأثراً مباشراً بالقانون الروماني وأن الحديث عن وجود فقه إسلامي لا أساس له من الصحة ، وأن القول بقدرة العقل الشرقي الإسلامي على إبداع شيء ممنهج ومقنن على شاكلة ما هو عليه الفقه الإسلامي ضرب من الخيال. ويمكن اعتبار موقف شاخنت هذا هو أحد الأسباب المباشرة للقول بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

- أما الوسائل الغير مباشرة فيرى المستشرقون أنها متمثلة في ما عرفته البلاد الإسلامية قبل فتحها من تأثر بالثقافة البيزنطية وقوانينها، بالنسبة للإستشراق تلك القوانين كانت في أوج نضجها، وعندما جاء المسلمون وجدوا أنفسهم أمام تشريعات كاملة المعالم ذات تطور علمي ومنهجي من الصعب اختراقه أو تجاوزه ، فعمدوا إلى نقلها إلى ثقافتهم وفقهم الإسلامي من منطلق أن المبتدأ خاضع بالضرورة لسبيل المنتهي، والناشئ مولع بتقليد الناضج، كعملية نفسية اجتماعية وحضارية، لا بديل عنها وهذه الوسيلة كسابقتها تناقض وقائع التاريخ وذلك لأنه قبل ظهور الإسلام كانت القوانين الروماني زالت عن الولايات الشرقية من الإمبراطورية البيزنطية لعدة أسباب أهمها:

- 1- غلق المدارس القانونية وتدمير ما قبل الفتح الإسلامي .
- 2 - إحلال العادات والتقاليد المحلية محل ما كان مفروضاً من القوانين من قوانين رومانية .
- 3 - عدم رواج اللغة اللاتينية في تلك الولايات، وهي لغة القانون الروماني .

4 - رفض الرهبان والقسيسين للقانون الروماني، لأنه في نظرهم قانون الكفار المشركين.¹

في حين نجد الوسائل الغير مباشرة أكثر غرابة مقارنة بالواقع التاريخي للأمة الإسلامية آنذاك فالسبب الأول والمتمثل في:

- الأعراف الجاهلية والتقاليد القديمة:

خاصة بما أن الإسلام لم يهدمها كاملة بل أقر الكثير منها ما كان موافق لمبادئه، فإن التأثير قد حدث من خلال الاتصال التجاري والسياسي والفكري مع الفكر الروماني، رغم أن التاريخ والجغرافيا يكذب ذلك باعتبار المجتمع العربي أو الشرقي ذو طابع انعزالي عرف بالعزلة في الصحراء، وبحكم نظام القبيلة القائم آنذاك فلا الظروف التاريخية ولا الجغرافيا ولا التقاليد الرومانية تسمح لهم بالأخذ والعطاء " فالحكومة الرومانية كانت حددت للتجار العرب الذين يفدون إلى الشام أسواقا معينة لا يجوز لهم تجاوزها مثل العقبة وغزة والبصرة ولذلك كان اتصالهم بشعوب الدولة الرومانية ضئيلا، ولم يكن للقوانين الرومانية تأثير عليهم ² .

- الفرق النصرانية:

يجزم المستشرقين أن الفرق النصرانية خاصة تلك التي عرفت ببلاد الشرق كانت الجسر الذي عبر عليه تأثير القانون الروماني على الفقه الإسلامي، ولكن من يستقرا تاريخ المؤلفات القانونية للفرق النصرانية فإنه يلاحظ أنها وضعت بعد القرن العاشر ميلادي أي أنها وضعت في تاريخ لاحق لنضج الفقه الإسلامي واكتماله.³ وهو ما يبطل الطرح القائل بجريان روح الفكر النصراني على إبداعات الفقهاء المسلمين ، هذا الطرح الذي اشترك جميع المستشرقين في الذود والدفاع عنه بمختلف الحجج والبراهين حتى وإن كانت واهية في الكثير من الأحيان.

¹ بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني مرجع سابق ص95

² زيدان عبد الرحمن، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة القدس. بغداد ص81

³ عبد العلي الركبان ، دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، مرجع سابق ص16

الثقافة الإغريقية :

عندما نتحدث عن الثقافة الإغريقية فإننا من دون شك نعني حركة الترجمة التي عرفتها الحضارة الإسلامية، وازدهرت في العهد العباسي، وخاصة في زمن المأمون ، ولكن من المعروف عن حركة الترجمة أنها تصدت للكتب الفلسفية والطب و الطبيعيات، وأهملت إهمالا كلياً كتب القانون" فلم يترجم إلى العربية أي كتاب في القانون من لغة أجنبية، وهذا ابن النديم (توفي 438) في كتاب الفهرست ذكر لنا أسماء الأشخاص الذي قاموا بحركة الترجمة، والمؤلفات التي ترجموها ولكنه لم يذكر لنا اسم كتاب واحد وضع في القانون وترجم إلى العربية"¹ بما أن أول ترجمة لكتب القانون الرومانية كانت مع السوربان النصارى أواخر القرن الحادي عشر فلم يكن لها تأثير بما أن الفقه الإسلامي كان قد بلغ نضجه، ورغم تسليم بعض المستشرقين بأن عصر الترجمة عند العرب لم يعرف طريقه نحو الكتب القانونية، فقد ذهبوا إلى القول بأن هناك بعض الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية، والذين دخلوا إلى الإسلام قاموا بنقل جملة من الأفكار البيزنطية إلى الفقه الإسلامي، واستطاعوا أن يؤثروا فيه رغم أن التاريخ لم يحفظ أسمائهم .

وبالرغم من أن جل الفكر الإستشراقي فشل في تقديم دليل علمي واحد على إثبات أن الفقه الإسلامي منحول عن القانون الروماني، إلا انه بقي وفي لتعنته الأيديولوجي، وبقي منتصرا لوجهة نظره دون أن يعير للمقاييس العلمية والموضوعية أدنى اهتمام فما فتئ الترنح بين الوهم والغلط تارة، وبين اللامنهج تارة أخرى، فكانت أدلته كلها واهية ، المباشرة منها وغير المباشرة، وكانت كلها مجرد فرضيات لا ترقى لمستوى الحجاج العقلي ولا يمكن إثبات صحتها أمام منهجية البحث العلمي الموضوعي، ولا أمام النقد التاريخي .

¹ عبد العالي ركبان ، دعوى تأثر الفقه الاسلامي بالقانون الروماني ،مرجع سابق ص17

" فالإستشراق يأبى أن يكون الفقه الإسلامي عملا خالصا للفقهاء المسلمين، ويرى أن سرعة تدوين هذا الفقه ما كانت لتقام في القرن الهجري الثاني إلا لأن المسلمين وجدوا أمامهم نماذج في كتب القانون الروماني¹ وهو ما يتنافى تاريخيا مع حقبة تكوين الفقه الإسلامي وما يعرف بعصر التدوين، فخلاصة القول أن أدلة الإستشراق في إرجاع الفقه الإسلامي إلى القانون الروماني كلها واهية ولا أساس لها من الصحة، وبالتالي فاستقلالية الفقه الإسلامي ثابتة تاريخيا وعلميا ومعرفيا ومنهجيا وقانونيا وواقعا، فهي غير مستمدة من تشريعات وضعية و لا من قوانين سماوية غير الديانة الإسلامية و لا من نصوص تنزيلية غير الكتاب والسنة النبوية .

ويمكننا أن نلخص الفوارق بين القانون الروماني والفقه الإسلامي في النقاط التالية:

- 1 - الفقه الإسلامي مستمد من الكتاب والسنة مصدره الأساس الهى، في حين القانون الروماني مستمد من خواطر الإنسان فمصدره بشري .
- 2 - الفقه الإسلامي يشمل العبادات والمعاملات بينما القانون الروماني يهمل الروحانيات.
- 3 - الفقه الإسلامي ينظم جميع العلاقات بما فيها الدولة والعالم والبيئة والمحيط بينما القانون الروماني لا يهتم بالسياسات الدولية، ويرجعها إلى عالم السياسة فقط.
- 4 - الفقه الإسلامي لا يفرق بين الناس، كلهم سواء أمام التشريع أما القانون الروماني يقرّ هذه التفرقة .
- 5 - في الفقه الإسلامي البلوغ أساس الأهلية والانفصال عن الأب، بينما القانون الروماني لا أهلية مادام الأب على قيد الحياة.²

¹ عبد العالي ركبان كرجع سابق، ص20

² المرجع السابق ص22

اصول الفقه في المدرسة الانجليزية :

نول جيمس كولسن:

يمكن اعتبار القراءة الفكرية التي قدمها وائل حلاق في كتابه " القرآن والشرعية نحو دستورية إسلامية جديدة " وبالضبط في الجزء الذي قدم فيه نقد للاستشراق، القراءة الأكثر وضوحاً وشمولية لنظرية نول جيمس كولسن، ففكرة الأخير عن اصول الفقه تقول ان الفقه الاسلامي عرف بدايته وتطوره مع محمد ابن ادريس الشافعي والذي يصنفه على انه هو من حدد المجرى العام للمستقبل التشريع الاسلامي بعده. فانتشار الفقه التشريعي الذي يحكمه الوحي الالهي نشأ من الجمود الفقهي المتزايد فقد انحسر المجال امام الاجتهاد بصفة مطردة نتيجة المحاولات التي تلحق مختلف الاحكام الجزئية بالوحي اعتماداً على الأحاديث ومن ثم فانه ينبوع النظر الفقهي الذي طالما زود التشريع الاسلامي في مراحله المبكرة بعناصر الانطلاق والتدفق قد أخذوا في النضوب تدريجياً فتباطأ هذا التيار حتى وصل اخيراً الى نقطة الركود¹ مما يعني حسب ان تطور الفقه الاسلامي قد توقف وعاش مرحلة من الركود والتقليد بعد اغلاق مرحلة الاجتهاد وأصبح كل فقيه مقلد لمن سبقه وقد ارجع ذلك الى استنفاد مصادر الفقه الإسلامي وان الاجتهاد انتهى على يد الائمة الاربعة، وان دور الفقهاء منذ القرن { الرابع هجري } و { العاشر ميلادي } لم يتعدى التعليق على اعمال شيوخهم وأئمتهم السابقين² وهنا يحدد كولسن فترة تطور الفقه الاسلامي بين القرنين السابع ميلادي والتاسع ميلادي اي الاول هجري والثالث هجري اما بعد هذه الفترة فترة تقليد تجلى ذلك حسب في الكتابات الفقهية و الشروحات على مصنفات الائمة والفقهاء.

- ما يمكن قوله ان كولسن من خلال تحديده للمسار التاريخي لتطور الفقه الاسلامي بفترة الشافعي وهو الامر الذي ذهب اليه الكثير من المستشرقين، هي فكرة يراد من خلالها ربط

¹ كولسن، تاريخ التشريع الاسلامي، ترجمة محمد احمد سراج ، ط 1 ، مكتبة عين الجامعة ، ص152

² تاريخ التشريع الاسلامي ص166

تشريع كامل بشخص واحد ينتهي او يضمحل هذا التشريع بغيابه ولهذا نجد في كلامه نوع من الاشارة الى القانون الانجليزي، فقد حاول الربط بين فقهاء الانجليز الملتزمين بتاريخ اسلافهم، والفقهاء المسلم المرتبط بتشريع اسلافه ايضا وشتان بينهما¹ اضافة الى قوله ان القانون العرفي لدى القبائل العربية اصبح جزء من القانون المالي للشرعية الإسلامية وهنا يجهل كولسن ان الاسلام ابقى على جميع العادات والتقاليد التي كانت في البيئة العربية قبل الاسلام سواء كانت اجتماعية او اقتصادية او حتى سياسية، ولكن ما يحرك الاخير هو التمسك الشديد بالرأي القائل ان المجتمعات العربية وجدت صعوبة في تقبل فكرة القوانين الوضعية بسبب طابعها البدوي، مما أجبر بعض المشرعين المسلمين على ادماج جملة كم القوانين القبلية ضمن النصوص التشريعية للفقهاء الاسلامي، وهنا تجدر الاشارة الى كولسن يخلط بين الفقه الاسلامي الذي هو انتاج بشري مستقى من تفاعل الفقهاء مع نصوص الشريعة المنزلة وفق وقائع تاريخية مثبتة والشرعية الإسلامية التي تكتسب صفة الثبات والقطع واليقين.

الاستشراق والفلسفة الإسلامية:

¹ حسين حسن الناجري، الفقه الاسلامي في دراسات المستشرقين، مجلة كلية التربية للبنات، المجلد 24 الجزء 2 2013 ص 364

تقديم:

لقد ساد الاختلاف حول الفلسفة الإسلامية بين كونها ذات بعد ابداعي ونفس فكري جديد نابع من خصوصية الذات العربية و كونها مجرد ابتداع واتباع لفلسفات وحضارات سابقة لها ، في نظر الدارسين للفلسفة سواء من العرب والمسلمين، ومن المستشرقين على تنوع أهدافهم ومنطق أبحاثهم. عنت دراسات الاستشراق بقياس معرفة الشرق بمرآة المناهج والأدوات العلمية الغربية، مقياس لا يخلو بالطبع في نظر الكثير من النقاد والدارسين من تحيز ايدلوجي وغياب واضح وفي بعض الاحيان فاضح للموضوعية، همه الاساس تجريد الفلسفة الإسلامية من أصالتها في الإبداع والتجديد وقدرتها على طرح البدائل وما يتناسب والثقافة الإسلامية ومتطلبات الظروف والمستجدات البيئية للمدنية من بداية القرن التاسع الميلادي.

- بني جزء كبير من النظريات الكبرى بخصوص تاريخ العلوم العقلية في السياق الإسلامي على أن هذا التاريخ قد عرف عدة مراحل، فراغ علمي في الفترة ما قبل الإسلام ثم عصر ترجمة، وقد كان في حدود القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ومرحلة ازدهار وإبداع في العصر العباسي إلى حدود نهاية القرن الحادي عشر؛ ثم شروعا في الانحطاط بُعيد وفاة ابن رشد (595هـ / 1198م). ومن الأمور المثيرة للاستغراب حقًا، حصول ربط شبه آلي في هذه السرديات بين هذا الانحطاط وكتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي. يبدو هذا الأمر متحديا للعقل فعلا كيف لنا ان نقنع انفسنا او القارئ، كيف لنا أن نفهم ان كتاب واحد استطاع ان يصيب العلوم العقلية والفلسفية العربية التي تم انتاجها على مدار سنوات في مقتل. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الغزالي قد توفي العام 505هـ / 1111م، فإن العالم الإسلامي وفق تلك الرؤى قد بدأ يعرف انحدار في أنشطته العلمية و الفلسفية ومن ثم، فإن كتابات فيلسوف كبير مثل ابن رشد لم تكن في أحسن الأحوال سوى عنصر مقاومة مشائية

للائحطاط الزاحف على الفكر الاسلامي لا محالة في إشارة الى وصول الفلسفة الاسلامية الى مرحلة اصبح من الصعوبة انقاذها او اعادة بعث الحياة فيها من جديد.

- هذه الفلسفة حسب المستشرق الفرنسي إرنست رينان (1823-1892)، مجرد نسخة هجينة نقلت من اليونانية، وأحياناً معدلة وفق صبغة إسلامية وحتى هذا التعديل كان في أغلب الأحيان بشكل سلبي في الخلط بين أفلاطون وأفلوطين أفقد الفلسفة اليونانية جوهرها وروح العقل بداخلها، ناهيك عن التبجيل المبالغ فيه لشخص أرسطو باعتباره فيلسوف الحقيقة المطلقة، والإنسان الذي بلغ كنه الحقيقة الكلية، وارتقى الى أرقى درجات العلم و الكمال والدقة في الطرح الوجودي للأشياء وهو الأمر الذي لم يصل إليه إنسان آخر قبله، فالفلسفة الإسلامية قامت على محاولة التوفيق بين مقاصد الشريعة الإسلامية والحكمة اليونانية، ووجد الفلاسفة المسلمون ضالتهم في عباقرة اليونان خصوصاً أفلاطون وأرسطو وفي حكمة سقراط ورسائله النبيلة في تعليم الناس معنى الفضيلة، لقد نظروا إليه على أنه فكر إنساني مهياً للتدرج بالإنسان من القصور المعرفي الى الوصول به الى الحقائق الموجودة في النفس البشرية التي تميزت بالغموض وهذا بفضل تعلم فن النقاش والجدال والبحث عن الحقيقة التي يصبوا اكتسابها.

في المدرسة الفرنسية:

قدم لنا المؤرخ والفيلولوجي الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan, 1823-1892) كتابه، ابن رشد والرشدية مقولة تاريخية، بالقول: «لما توفي ابن رشد العام 1198، فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها وضمن انتصار القرآن على الفكر الحر لستمائة عام على الأقل»¹ ولقد حاول من خلال الفصول الأولى من الكتاب التأكيد على بلورة هذه الفكرة بأن الفلسفة في العالم الإسلامي قد انتهت بموت ابن رشد بعد أن لم يُوجد هذا الفيلسوف لنفسه

¹ Renan a dit : « Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant, et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assuré pour au moins six cents ans. » Ernest Renan, Averroès et l'averroïsme. Essai historique, 4ème édition revue et augmentée (Paris : Calmann Lévy, 1882) p. 2.

مدرسةً تحمل فكره، وبعد أن انفضَّ من حوله تلاميذه الأقربون. وفي سياق المقارنة بين المصير الذي عرفه فكر أبي الوليد في غرب القرون الوسطى والنهضة ونظيره في العالم الإسلامي خلال العصر نفسه، يصوغ إرنست رينان تلك المعادلة الجذابة التي مارست فتنة على الدراسات اللاحقة إلى اليوم، قائلاً: « لم يتمكن ابن رشد، الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز اسمه عدة مرات في معركة الفكر الإنساني، من أن يؤسس له مدرسة عند أهله، وأنه وهو أشهر العرب في نظر اللاتينيين قد تجوَّه من قبل أبناء دينه تماماً¹ وهو الأمر الذي عاد إلى التأكيد عليه في محاضراته الشهيرة عن الإسلام والعلم العام 1883، عندما قال « في الوقت الذي وصل فيه ابن رشد في المدارس اللاتينية إلى شهرة تضاهي شهرة أرسطو، كان قد تتوسي عند أهل ملته. وبحلول العام 1200 تقريباً، لم يعد ثمة من فيلسوف عربي واحد معروف.² » وقد تحولت هذه الفكرة عن ابن رشد إلى معادلة عنوانها « مفارقة ابن رشد »؛ وهي التسمية التي اشتهر بها الراحل مراد وهبه في مصر منذ سبعينيات القرن الماضي، ومفادها أن ابن رشد حيٌّ في الغرب ميتٌ في الشرق، رائدٌ للتطوير في أوروبا بينما هو مضطهدٌ بين أهله ، ولكن ما يجب الإشارة إليه هنا هو أن الفلسفة في نظر رينان كانت دائماً مضطهدة داخل الإسلام، منذ ظهور بواكيرها الأولى حتى وإن لم ينجح في سحقها والقضاء عليها. لكن ابتداءً من العام 1200 « انتصرت الرجعية اللاهوتية انتصاراً كاملاً. وانتهت الفلسفة في البلدان الإسلامية، ولم يعد المؤرخون وأصحاب التراجم يتحدثون عنها إلا باعتبارها ذكرى، بل وذكرى سيئة. وأُتلفت المخطوطات الفلسفية، فصارت في حكم النادر.³ » وقد كانت قلة الشهرة التي حظي بها ابن رشد لدى المسلمين، من جهة، وسرعة الأفول الذي أصاب الدراسات الفلسفية بعد وفاته، من جهة ثانية، هذا الذي ينظر إليه رنان السبب في نهاية الفلسفة في الإسلام وربما يرجع ذلك أيضاً إلى أن النسخ الخطية العربية لمؤلفاته لم تنتشر

¹ Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 36-37 ; cf. Id, L'Islamisme et la Sciences (Paris : Calmann Lévy, 1883) p. 12.

² Renan, L'Islamisme et la Sciences, p. 13-14

³ Renan, L'Islamisme et la Sciences, p. 14

إلا بشكل محدود جداً، ولم تكد تخرج من إسبانيا، مما صعب من مهمة التعرف على موروته الفكري خارج بلاد الأندلس.

- وبما أن ابن رشد لم يكن له ذاك الصيت الكبير في الحضارة الإسلامية، نظراً لعدم اهتمام محيطه به، وبعد الإنسان الشرقي عن الفكر النسقي الذي مثل فيه ابن رشد الاستثناء عند العرب فإنه «يجب ألا يُبحث عن الرشدية (بحصر المعنى) لدى المسلمين. وذلك لأن ابن رشد، من جهة، لم يكن يتمتع في أعين المسلمين بالأصالة نفسها التي كانت عنده في أعين السكولائيين الذين كانوا يعتبرونه حالة منفصلة عن سابقيه؛ ومن جهة أخرى، إن الدراسات الفلسفية، قد فقدت بعده كامل مصداقيتها».¹

- ودائماً مع فكرة نهاية الفلسفة في المشرق، ما يمكن ملاحظته هو أن رينان لم يربط أقول الفلسفة لدى المسلمين مع ابن رشد بوضوح بكتاب تهافت الفلسفة للغزالي وبين أقول الدراسات الفلسفية بعد أبي الوليد. وهذا ما ذهب إليه عبد الرحمان بدوي، حيث يقول بعبارة أكثر وضوحاً: «فإن رينان لم يذكر شيئاً من هذا في كتابه ابن رشد والرشدية مع أنه اتسع له مجال القول في اضطهاد الفلسفة في المغرب والأندلس (ط. 2 سنة 1962، ص 31-36). ولم يربط مطلقاً بين تأثير الموحدين بالغزالي وبين ما وقع في عهدهم من اضطهاد للفلسفة والمشتغلين بها.» "أوهام حول الغزالي"،²

- هناك شبه اتفاف بين مونك ورينان في ما يتعلق بالتأكيد على نهاية الفكر الفلسفي العقلاني في العالم الإسلامي مع ابن رشد. ويصر مونك على أن الدراسات الفلسفية المشائية خاصة فقدت مكتنتها وبريقها العلمي مع بزوغ نجم الأشعرية كمدرسة فكرية جديدة وكفكر له تأثير كبير في الأوساط الاجتماعية للمسلمين في القرن الثاني عشر؛ لدرجة لا

¹ Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 41.

² بدوي عبد الرحمان، أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988 ص 251، 241.

يمكن إغفالها وربما يرجع ذلك الى التقارب المنهجي بين الأشعرية وتعاليم الاسلام، إذ احتلت هذه الفرقة الكلامية أكبر منطقة في العالم الإسلامي. وواصلت انتشارها المبير حتى بلاد المشرق تحت مع فترة حكم صلاح الدين الأيوبي (ت. 589هـ / 1193م) ومن جاء بعده في مصر؛ كما ازدهرت، في الوقت نفسه في الغرب الإسلامي، تحت حكم الموحدين؛ الذين عرفوا بتعصبهم للدين وبغضهم لما سواه خاصة ما تعلق بالعلوم العقلية القادمة من الحضارات السابقة وعلى رأسها الاغريق، ولهذا لم تكن الفلسفة موضع ترحيب في هذه الأوساط. هذا في الغرب الاسلامي، وعندما نتجه شرقا باتجاه آسيا، يقول (مونك) لن نجد فيلسوفا مشائيا كبيرا بعد وفاة ابن سينا. وفي اعتقاده، أن الملاحقات والهجمات التي مست الفلسفة والفلاسفة في العالم الإسلامي قد أدت إلى ندرة الأعمال الفلسفية المكتوبة بالعربية¹. وفي الوقت الذي كانت فيه العبرية ملجأ لتلك الأعمال التي ترجمت إليها أو كتبت بحروفها. وبهذه الكيفية، تمت المحافظة على أهم أعمال الفلاسفة، وبخاصة أعمال ابن رشد²، التي لم تترك القسوة التي تعامل بها الموحدون مع الفلسفة والفلاسفة مجالا لها لتنمو وتنتشر³. وضل مونك يبرر لغياب الفلسفة في الشرق الاسلامي كما هو الحال في الغرب الاسلامي ليعرج من جديد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة ليحمله ايضا جزئ من المسؤولية التاريخية عن موت الفلسفة بالقول: «وجه الغزالي ضربة للفلسفة لم تنهض بعدها في الشرق، وإن كانت عرفت في إسبانيا قرنا من الانتصار ووجدت مدافعا قويا في الفيلسوف ابن رشد»⁴. وليس هذا فحسب بل إن، «آخر أكبر الفلاسفة الكبار قد ظهوروا في القرن الثاني عشر الميلادي. وإنه لم نعد، ابتداءً من بداية القرن الثالث عشر الميلادي، نجد فلاسفة مشائين خالصين، وإنما فقط كتابا مشهورين يشتغلون بالفلسفة الدينية، أو إن شئت قلت متكلمين يفكرون فلسفيا في الدين»⁵. وكأن به يريد القول ان انتشار الأشعرية كان سببا في

P366. ¹ Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris : Chez a. Franck, Libraire, 1859)

² Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 334.

³ Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 334

⁴ Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 334.

⁵ Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p.333.

انحطاط الفلسفة، وتزامن ذلك مع هجوم الغزالي عليها، الذي هو أيضا أشعري بالمناسبة، واتحادهما كان بمثابة الضربة القاضية لفعل التفلسف في الشرق. رغم أن مونك لم يسرد لنا معطيات و لا أدلة تاريخية كافية لإثبات هذه التي انتشرت وعمت وأصبحت ملاصقة لتاريخ الفلسفة الإسلامية حتى يومنا هذا.

هنري كوربان:

«كوربان مسؤول عن إعادة تغيير اتجاه دراسة الفلسفة الإسلامية ككل. فقد أبطل، في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية 1964، الرأي المشترك الذي مفاده أن الفلسفة قد عرفت نهايتها بعد ابن رشد.» هذه الفقرة اخذت من المدخل الذي خَصَّته به موسوعة الأديان عن دوره في تغيير اتجاه الدراسات الاستشراقية في معاداتها عن موت الفلسفة بموت ابن رشد¹ رغم أن هنري كوربان لم يرى مانعا من القول مع رينان ودي بور وغيرهما، أن فلسفة ابن رشد لم تشهد أي استمرارية في العالم العربي الإسلامي. ويعبر كوربان عن هذا قائلا: «إن القوم [...] قد درجوا على النقل والترديد بأن ابن رشد كان أبرز اسم، وأبرع ممثل لما يسمى بـ"الفلسفة العربية"، وأن هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضت أمرها عندما قضى الرجل. ولقد غرب عن بالهم، والأمر كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر ملحوظ.»² بل ذهب الى ابعد من ذلك عندما قلل من شأن فلسفة ابن رشد وقال ان إن فلسفة ابن رشد في حد ذاتها ليست بتلك القيمة التي روج لها بها المؤرخون؛ إذ «ربما كانت العادة أن يُنظر إلى فلسفة ابن رشد على أنها الكلمة الأخيرة في الفلسفة عند الإسلام. لكن ذلك كله، ما هو إلا قسم ضئيل في حقل الفلسفة الإسلامية. ولكي نلّم بأطرافها ونفهم ما سوف يكون أمر مستقبلها، علينا أن نرجع إلى ما أشرنا إليه في بداية هذا الكتاب (الفصل

¹ عبد الرحمن بدوي، "نظرة جديدة في الفلسفة الإسلامية"، المجلة، ع 95 (1964): 15-19، ص 16.

² هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي وراجع وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، ط. 2 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998) ص 358

الثاني)، نعني بداية التشيع والفلسفة النبوية.¹ والمعروف عن هنري كوربان اهتمامه بالتصوف ويرى فيه الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية فبالنسبة له مستقبل الفلسفة الإسلامية هو هذه الفلسفة النبوية، أو "الحكمة الإشرافية"، وهي "الفلسفة الحقّة"؛ وهي على خلاف الفلسفة العربية المشائية، فلسفة أصيلة وخاصة بالإسلام؛² التي ازدهرت في أماكن عدة من العالم الإسلامي بفضل جهد ومثابرة مختلف الفرق الكلامية الإسلامية من الشيعة والإسماعيلية وحتى مع ابن سينا لتجد طريقها إلى كل شبر من الأراضي الإسلامية. ويضيف أيضا «توفي ابن رشد العام 595هـ/1198م. وقد درج الناس، لمدة طويلة، على الاعتقاد أن جنازته كانت جنازة للفلسفة الإسلامية أيضا. أما في ما يتعلق بهذه المرحلة من الفلسفة الإسلامية، المعروفة بـ"المشائية العربية" فصحيح أنها قد بلغت منتهاها مع ابن رشد. ولكن من جهة أخرى، هذه الطريقة في التفكير خاطئة تماما، حيث ذهّلوا عن أن شيئا جديدا قد بدأ في تزامن مع وفاة ابن رشد، شيئا يرمز له باسم السهروردي (ت. 587هـ/1191م) وبمحي الدين ابن عربي (ت. 638هـ/1240م).³ ما يمكن استخلاصه من كلام هنري كوربان هو اتفاقه التام مع رينان حول نهاية فلسفة ابن رشد في العالم الإسلامي لكن أي فلسفة إن الفلسفة التي اعتاد الناس تسميتها بهذا الاسم فلسفة ابن رشد إن صح التعبير ولكن عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الحقيقة، الفلسفة المشتغل على التصوف الفلسفة ذات البعد الروحي فالأمر مختلف.

في المدرسة الألمانية :

يصنّف ت.ح. ديبور⁴ من أوائل المستشرقين الذين اهتموا بالفلسفة الإسلامية وبرزوا فيها من خلال مصنفاتهم المختلفة ولعل كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام من أبرز المؤلفات التي

¹ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، ص 357-358.

² Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique (Paris : Gallimard, 1986) p.351-352.

³ Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique (Paris : Gallimard, 1986) p.351-352.

⁴ مستشرق هولندي مغمور كان يكتب باللغة الألمانية .

يعتمد عليها الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة الإسلامية فلقد نال هذا الأخير اهتماما بالغاً بعد ترجمته الى اللغة العربية، وصار بمثابة المؤلف المرجعي لكل دارس لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ويرجع هذا حسب زكي الميلاد¹ الى عاملين متعاضدين هما:

- كونه اول كتاب صدر مع مطلع القرن العشرين اذ صدر باللغة الالمانية سنة 1901م وترجم الى الانجليزية وصدر سنة 1903م الامر الذي جعله يمثل حدثاً فكرياً يؤرخ له في مجال الكتابة الحديثة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية .

- كون هذا الكتاب اول كتاب موسوعي في تاريخ الفلسفة الإسلامية اذ تتبع فيه مؤلفه منازع التفكير الفلسفي واتجاهاته عند المسلمين، وتطور هذه المنازع والاتجاهات منذ النشأة حتى عصر ابن خلدون في القرن (الثامن هجري والرابع عشر ميلادي)² فضلاً انه كتب بمنهجية منظمة ومركزة و مازاد هذا الكتاب قيمة علمية حسب النقاد هو ترجمته الفريدة من نوعها في مجال الترجمة والنقل الى العربية فها هو ماجد فخري³ ينوه بالعمل المتقن الذي قام به الدكتور محمد عبد الهادي ابوريدة استاذ الفلسفة الإسلامية الذي يظهر فيه " دقة مترجمه، امانته العلمية، وحرصه على اداء هذا المنصف المهم الذي صدر سنة 1901 بالألمانية أداءاً عربياً حسناً، وإفاضة القول في الابواب التي تطرق اليها مؤلفه الماما استكمالاً للفائدة"⁴ وهو الامر الذي ذهب اليه الجابري حين قال " لابد من الذكر والتتويه بالمجهود الذي بدله

¹ زكي عبد الله أحمد الميلاد مواليد سنة 1385هـ / 1965م، محافظة القطيف، شرق المملكة العربية السعودية. كاتب وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة والدراسات الفكرية. رئيس تحرير مجلة (الكلمة)، فصلية فكرية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، تصدر من بيروت، صدرت سنة 1993م، مضى عليها أكثر من ربع قرن. نال جائزة الكتاب السعودي فرع الفكر والفلسفة سنة 2017م، عن كتابه: (عصر النهضة.. كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟). صاحب نظرية (تعارف الحضارات) التي أدرجتها بعض الدول العربية في التعليم الثانوي والجامعي، وعقدت حولها مكتبة الإسكندرية مؤتمراً دولياً سنة 2011م، وقدمت عنها الكثير من الرسائل الجامعية في عدد من البلدان العربية، ونشرت حولها العديد من الكتب والمؤلفات، إلى جانب العشرات من المقالات.

² زكي الميلاد إسلامية المعرفة السنة السادسة السادس عشر، العدد 63، 2011 ص 154_155

³ لدكتور ماجد فخري هو استاذ اجيال عديدة من المثقفين ورجال الفكر والاكاديميين. الدكتور فخري يحمل لقب "استاذ فخري"؛ في الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت التي درس فيها ونال درجة منها ماجستير في الفلسفة عام 1947 ثم حصل على درجة دكتور في الفلسفة من جامعة ادنبره عام 1949.

وقد مارس التدريس في جامعة لندن وجامعة جورج تاون الأمريكية كما عمل باحثاً زائراً في جامعتي أوكسفورد البريطانية وبرنستون الأمريكية وباحثاً ثم استاذاً مساعداً في جامعة جورج تاون منذ سنة 1998. وله مؤلفات فلسفية عديدة.

جاء كتاب فخري في 268 صفحة متوسطة القطع وصدر عن دار النهار للنشر في بيروت. الطبعة الحالية من الكتاب هي الثالثة وقد حملت اضافات جديدة عديدة.

⁴ فخري ماجد، دراسات في الفكر العربي بيروت، دار النهار 1972 ص235

مترجم الكتاب يقصد { محمد عبد الهادي ابو ريده } سواء في الترجمة او التعليق على بعض احكامه، اوتفصيل بعض القضايا التي يشير اليها"¹

موقف (ت . ج . دي بور) من الفلسفة الإسلامية:

" هذه اول محاولة لتبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها بعد ان وضع الاستاذ (مونك)² في ذلك مختصره الجيد، يمكن ان يعد كتابي هذا بدءا جديدا لا اتماما لما سبقه من المؤلفات ولست ازمع اني قد احطت علما بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل، ولم يكن كل ما عرفته من الابحاث في متناول يدي ولم استطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادرا"³ ارتأيت ان ابدأ بهذا التصريح ل دي بور الذي عرج فيه على اسهامات الاستاذ (مونك) في مجال الفلسفة الإسلامية ومختلف الاعمال السابقة عليه اضافة الى الصعوبات التي واجهها في عمله هذا، خاصة ما تعلق منها بقلّة الموارد والمخطوطات " ورغم هذا مازال من المراجع الاساسية في موضوعه { رغم أنه } لا يقدم تاريخا مجملا للفلسفة في الإسلام بل يبقى مثله مثل دراسات المستشرقين السابقين عليهمجموعة ابحاث مستقلة، وبما ان كتاب دي بور صدر في اول القرن العشرين قبل ان يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية، فإنه بدون منازع اول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية⁴ ورغم هذا فإن رؤية دي بور للفلسفة الإسلامية لم تخالف النزعة الاستشراقية التي امتازت بالسطحية والإقلال من شأن العقل العربي وعدم قدرته على مقارعة الامور بالفكر والحجاج وضعف القدرة على التحليل المنطقي للقضايا الجوهرية، فهو حسب اغلب الدارسين الغربيين ينظر الى الامور في كليتها عكس العقل الغربي الذي ينظر الى الامور في جزئيتها،ولهذا حسبه " ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية Ecletizismus عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق

¹ محمد عابد الجابري التراث والحداثة ص 79

² الومون منك (بالفرنسية) Salomon Munk : (1218 - 1283 هـ / 1803 - 1867 م) هو مستشرق ألماني المولد، يهودي الدين، فرنسي الشهرة والإقامة والوفاة. أخذ عن فريتاخ ودي ساسي. من اثاره تحقيق وترجمة كتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون

³ دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص 14

⁴ الجابري التراث والحداثة ص 79

ومجرى تاريخها اذنى ان يكون فهما وتشربا من المعارف السابقين، لا ابتكار. ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان تسجل لها"¹

- لقد اطلق دي بور حكم مطلق على الفلسفة الإسلامية بالعقم وعدم القدرة على الانتاج والاستقلالية الفكرية، وكأن دورها اقتصر من الناحية التاريخية على الوساطة بين الفلسفات القديمة التي سبقتها والفلسفة المسيحية التي سوف تأتي بعدها في عصر القرون الوسطي وعندما يشير الى الفلسفات القديمة فإنه يخص بها الاغريقية اكثر من غيرها، ويأتي هذا ضمن الوظيفة الثانوية للعقل الشرقي السامي² فلم يكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الحجاج والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات شؤون الطبيعة (نظرات متفرقة) لارتباط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان وفي مصيره، وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن ادراكه لم يشقى عليه ان يرده الى ارادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا تدرك مداها ولا اسرارها³ هذا العقل الذي لا يملك القدرة على التحليل وإبداع المفاهيم مما جعله يكتفي بدور الوسيط الناقل للفكر الغربي للعقل الآري⁴ القادر على الابداع ولهذا نكاد لا نستطيع ان نقول ان هناك فلسفة

¹ دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام ص54

² السامي هو مصطلح يطلق على مجموعة شعوب ويطلق ايضا على مجموعه لغات وهو نسبته الى سام احد ابناء نوح الثلاثة، فقد ورد في سفر التكوين، الاصحاح العاشر اول تقسيم للاجناس البشريه، وارجعت التوراه النوع الانساني على تعدد قبائله وشعوبه واممه الى ابناء نوح الثلاثة وهم سام وحام ويافت. وهناك تقسيمات طبيعيه اخري عمد اليها المستشرقون وهي ترجع في تكوينها الى طبيعه الانسان من حيث اللون والملاح والاماكن والنبات. وسواء اكان تقسيم الاجناس البشريه مبنيا على روايه التوراه ام على الاعتبارات الطبيعيه، فان هناك جنسا بشريا متحدا في النشاه والمكان واللون، تجمع شعوبه خواص مشتركة ويعرف هذا الجنس بالجنس السامي، والجنس الحامي ايضا استمد اسمه ووحدته في التقسيمين التوراتي والطبيعي مثل الجنس السامي، حتي ان البعض ذهب الى اعتبار الجنس السامي والحامي جنسا واحدا ي عرف بالجنس السامي الحامي، لما هناك من تقارب بين امم هذين الجنسين في اللغات وفي تطور الجماعات.

³ دي بور ص 34

⁴ الجنس اليافتي فقد وضع له العلم الطبيعي اسما اخر وهو الجنس الآري او الهندوجرماني واحصي له امما في اسيا وفي اوروبا لم يرد ذكرها في العهد القديم. كما يطلق مصطلح الساميه على لغات الامم والشعوب وما تفرع منها وتنقسم الى ثلاثة اقسام رئيسيه: • القسم الشرقي ويضم البابليه والاشوريه والكلدانيه. • القسم الغربي ويضم الكنعانيه والفينيقيه والاراميه والعبريه والسريانيه والتدمريه والنبطييه. • القسم الجنوبي ويضم العربيه والحبيشه ولهجاتهما. والشعوب الساميه التي سكنت فلسطين: الكنعانيون وهم قبيله ساميه من الساميين الشماليين جانت اصلا من الجزيره العربيه منذ 2500 ق.م وفي روايه اخري منذ 3500 ق.م. وقد استقروا في فلسطين واقاموا بها حضاره راقيه، ورحل جزء منهم الى الساحل اللبناني وعرفوا بالفينيقيين. والى جانب الكنعانيين في فلسطين عاشت قبائل ساميه صغرى كالادوميون والعموريون والموابيون علي تخوم ارض كنعان خاصه حول جنوب البحر الميت، وعاش العموريون الي الشمال. وخارج فلسطين عاش الاراميون في سوريا. وقد كان علي العبرانيين لكي يستقروا بارض كنعان ان يحاربوا الكنعانيين ولكنهم لم يستطيعوا واكتفوا بالاقامه علي التلال والاراضي الفقيره فقط وظلت السهول الغنيه في ايدي الكنعانيين الاصليين

إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التألف وهم وان اتشحو برداء اليونان فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا اطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ولكن يحسن بنا أن نتعرف عليهم في بيئتهم التاريخية¹ وكأنه يشير هنا إلى ابن رشد الذي برز في الفلسفة خاصة ما تعلق منها بمؤلفات أرسطو، أو ما عرف بالشروح، في حين اعترف أن البحث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية له شأن عظيم وله غاية كبرى يمكن حصرها في ثلاث أمور أشار إليها دي بور بلسان حال الذات الجمعي موجها خطابه إلى الأوروبيين المشتغلين بهذا الحقل وهذه الغايات هي :

- إتاحة الفرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات، والفلسفة ظاهرة في - بلاد اليونان حتى ليعيدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها²

- الكشف عن أول محاول للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوليين .

. التعريف بالظروف التي تقيد العلم والعوامل التي يتأثر بها نشأة الفلسفة في الجملة³.

أن علاقة المستشرقين بالفكر الإسلامي عموما شابها الكثير من الغموض والضبابية وكان من الصعوبة بما كان معرفة المقصد الأول والأساس من تناولهم لتاريخ الفلسفة أو إنتاج الفلاسفة المسلمين رغم إقرارهم مسبقا بعدم جدوى البحث عن فكر فلسفي حقيقي داخل أسوار قلاع الإسلام ويوضح لنا الجابري ذلك بقوله أن الهدف عند دي بور كما هو عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية والفكر

¹ المرجع السابق ص 34

² زكي الميلاد مرجع سابق ص 179

³ دي بور مرجع سابق ص 45- 35

الاوروبي عامة¹ وكأن به يؤكد الطرح القائل لولا فلاسفة الاسلام لما فهم الاوربي تراثه الاغريقي اليوناني ولما حققوا ما حققوا من نهضات فلسفية وفكرية.

ما نخلص اليه هو أن مونك كان اول من أطلق تلك المعادلة التاريخية التي قضت بأن الغزالي المسئول الاول عن تقويض دور للفلسفة في شرق العالم الإسلامي ومع ذلك استطاعت ان تواصل مسيرها في الغرب الإسلامي على يد فلاسفة مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، هذا الاخير الذي أكد رينان على أنه آخر فيلسوف في العالم العربي الإسلامي وأن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعده لا في الشرق ولا في الغرب. رغم انه لم ينسب تدهور الفلسفة لكتاب تهافت الفلاسفة حتى ولو ضمينا. ومن هنا فلا شيء تغير في وجهة نظر المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية باستثناء فكرة دي بور التي انتهت إلى اصدار حكم استبعاد أن يكون للغزالي دور في إنهاء قصة الفلسفة في شرق العالم الإسلامي خلاف ما قال به مونك، مستدلا على ذلك بتواجد مهتمين بها ومتعاطين لها في هذه المنطقة، رغم اقراره بعدم قدرتهم على انتاجا شيئا من قيمة ما سبق من التفكير الفلسفي الرشدي او السيناوي.

في المدرسة الانجوسوكسونية:

- حتى الآن نحن امام مقاربتين مختلفتين للفلسفة الإسلامية داخل الفكر الاستشراقي، المقاربة الاولى والتي يمكن تسميتها بالمقاربة الاستشراقية والتي تبنها اغرب المستشرقين بدءا من مونك ورينان وصولا الى دي بور هذه المقاربة التي قامت على تقييد وجود فلسفة اسلامية من جهة واثبات موتها مع ابن رشد اوتحت مقصلة الغزالي الفقهية. اما المقاربة الثانية وهي المقاربة الاشراقية والتي تزعمها خاصة هنري كوربان ودفاعه عن الفلسفة الإسلامية في شقها النبوي الصوفي كما يسميه .

¹ الجابري التراث والحداثة ص 83

ديمتري غوتاس: DI MITRI GUTAS

ديمتري غوتاس¹ المستشرق الأمريكي، خالف المستشرقين الغربيين في الكثير من الأمور حول الفلسفة الإسلامية منها القول بنهاية الفلسفة العربية مع ابن رشد وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له ما هو إلا نتيجة طبيعية للقول الاستشراقي بأن تلك الفلسفة لم تكن سوى وسيط بين الفلسفتين اليونانية المتأخرة والسكولائية المبكرة، ونتيجة ضرورية للقول بأن الرشدية هي آخر نظرية من العالم الإسلامي تُؤثر في الفكر الغربي الوسيط². ورغم الاختلاق الواضح في تصور الفلسفة الإسلامية بين غوتاس وكوربان فيما يخص مصدرها وتأثيرها، وكذلك أسباب افولها، " يجد ديمتري غوتاس ضالته في كتاب خصمه هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الذي زيف هذا الاعتقاد. وبالجملة، فإن غوتاس يتسلم ما انتهى إليه كوربان في تحليلاته (العام 1964) بخصوص مكانة ابن رشد، حيث يوافق على خطأ الاعتقاد بأن ابن رشد كان «أكبر اسم وأبرز ممثل لما أطلق عليه "الفلسفة العربية"»، و«أن هذه الفلسفة بلغت معه أوجها وغايتها»، وعلى أن من يعتقد بهذا إنما هو ذاهل تماما عما كان يحصل في الشرق حيث مر عمل ابن رشد دون أن يثير انتباه أحد³. ولكن لم تدم أجواء الود بينهما كثيرا، باختصار، هذا قَبْسٌ مما صادق عليه ديمتري غوتاس في كتاب كوربان الذي تعرض لأشد النقد وأقذعه عندما وصل إلى الحديث عن مكانة ابن سينا وفلسفته⁴. والمقصود هنا، الطريق الوحيد الذي يمكن لغوتاس أن يسلكه لاثبات مكانة ابن سينا الفلسفية هو تقويض مكانة ابن رشد في تاريخ الفلسفة الإسلامية الذي يقدمها كوربان على أنها الفلسفة الحقة، وايضا في فلسفة السهروردي وابن عربي، وغيرها من الفلسفة الاشراقية.

¹ ديمتري غوتاس DIMITRI GUIAS مستشرق أمريكي واستاذ الادب العربي في جامعة ييل الأمريكية من مواليد 1945 من آثاره العلمية (الفكر اليوناني والثقافة العربية) نقله الى العربية مقولا زيادة .

² Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," p. 15.

³ Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," p. 15

⁴ علي رسول الربيعي صحيفة المثقف العدد: 5243 المصادف: الثلاثاء 12 - 01 - 20

وليثبت غوتاس نظريته في الفلسفة السينيوية انتقد مقارنة كوربان في امرين: أولهما فكُّ الارتباط بين ابن سينا وهذه الفلسفة الإشراقية، التي ليست بالأهمية النظرية حتى تمثل مستقبل الفلسفة العربية الإسلامية بعد ابن رشد. ثم إن اختزال الفلسفة بعد رشد إلى "أحاديث مراهقين adolescent talk" عن التصوف وتحقيق الذات، من شأنه أن يجعل الاهتمام بها مضيعة للوقت والجهد.¹ أما الاتجاه الثاني، فهو البحث عما يُظهر نجاحات الفاعليات الفلسفية التي كان ابن سينا رائدها في فارس، والتي تبلورت وتطورت لتهيمن على كل العالم الإسلامي إلى حدود العصر الحديث. وهكذا، فقد كان القرن الثالث عشر الذي شهد نهاية فلسفة ابن رشد "العصر الذهبي" للفلسفة العربية الإسلامية. وقد كان ابن سينا رائد هذا العصر، كما كان رائداً ومجدداً على مستوى النظر الفلسفي حتى قبل العصر الحديث. وبموازاة ذلك لم يكن ابن رشد سوى رجعي بالقياس إلى تقدميه ابن سينا و"عقلانيته"². فضلاً عن ابن رشد قد عجز عن التأثير على الفلسفة العربية بعد موته، ولم تستمر داخل الاقطار العربية وذلك خلاف ما حصل مع معاصريه من المتصوفة على غرار أبي بكر ابن العربي الحاتمي وموسى ابن ميمون اللذين أثرا بقوة في التقليدين الإسلامي واليهودي، على التوالي.

¹ Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," p. 18.

² انظر، علي رسول ربيعي نفس المقال

الفصل الرابع: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

الفصل الرابع : المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

المبحث الاول : مشروع الجابري في قراءة الفلسفة الإسلامية

المبحث الثاني : مشروع حسن حنفي في قراءة التراث

المبحث الثالث : مشروع حسين مروة في قراءة التراث

المبحث الرابع : مشروع جورج طرابيشي في قراءة التراث

مشروع الجابري في قراءة الفلسفة الإسلامية :

تمهيد

لقد اقام الجابري قراءته على خطوتين أساسيتين: سماهما { الفصل والوصل } ويعني "الفصل" هو جعل التراث معاصراً لنفسه، بينما "الوصل" هو جعله معاصراً لقارئه، وهو ما يقتضي تكييفه حتى يصبح قادراً على إيجاد الإجابات التي تحقق أسس النهضة والحضارة للأمة العربية والتي حددها في "العلم"، "العقلانية"، "التقدم". وهنا لجأ الجابري إلى استلزام المنهج الديالكتيكي القائم على الحوار الجدلي بين القارئ والمقروء، وفق مقومات "المعالجة البنيوية"، أي حصر المادة التراثية في إشكاليات محددة ومركزية، وهذا ما يتجلى في تصديده للمجال السياسي الذي اعطاه اهتماماً كبيراً، فكانت إشكاليات "العقيدة" و"الغنيمة" و"القبيلة"، جوهر المادة التراثية، وما فعله كذلك عندما حدد بنية العقل العربي القائمة على أساس "البرهان" و"البيان" و"العرفان".

في ما زواج بين المنهجين التحليل والتاريخي، مع ضرورة مراعاة الظروف الاجتماعية والاقتصادية للتصدي لأي نص تاريخي أو حتى عند الرغبة في إنتاج خطاب حدائي بنية إحدائياته على أسس تاريخية، والجدير بالذكر هنا أن الجابري قد اعتمد الطرح الإيديولوجي، أي البحث عن الوظيفة الإيديولوجية التي يؤديها الخطاب. الهدف من هذه القراءة هو فصل "اللامعقول" عن "المعقول". يقول الجابري: « ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً¹. ويمثل هذا انتقالاً من المشرق العربي الذي كرس التصوف، إلى المغرب الذي يمثل فلاسفته اللحظة التنويرية في تراثنا.

في كيفية التعامل مع التراث :

"إن الموضوع الذي نتعامل معه هو النص العربي هو التراث العربي الإسلامي والعقل الكامن فيه. واعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل "الآخرين" أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة جزافية شعورية وبرغبة "صيانته" وكل

¹ محمد عابد الجابري / نحن والتراث: 49، ط. السادسة 1993م، المركز الثقافي العربي.

ما أتعبني في عملي حقا هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة"² لقد ارتأيت أن أبدا بهذا التصريح لمحمد عابد الجابري لما نلمس فيه من إصرار واضح على تقديم قراءة معاصرة للتراث تستجيب والتحديات المعاصرة والنظم الفكرية التي تواكب الدراسات العلمية الحديثة وذلك من خلال رفضه "النسج على منوال الآخر" ففي نظره القضية لا تتعلق فقط باختيار منهج نظري بغية التصدي لذات الموضوع فحسب بل ضرورة الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الايدولوجي للفلسفة الإسلامية وهو وضع يفرضه علينا تاريخ الفلسفة الإسلامية في إطار السياق العام للفلسفة عموما، نظرا للارتباط التاريخي للفلسفة الإسلامية بنظيرتها اليونانية من جهة ونظرا للدور البارز للحركة السياسية والايدولوجية في بلورة فكر العديد من الفلاسفة المسلمين. ويبدو أن إصرار الجابري على تقديمه لما هو جديد قد دفعه بداية إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده، قبل أن ينقد التراث لان هذا الخطاب برأيه "لم يمارس النقد بسبب عوامل عدة أهمها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي وحضور الآخر (الغرب) في الحياة الفكرية السياسية حضورا قامعا يجبر العرب على الرجوع قدما إلى الوراء. يرى مفكرنا أن مراجعة الفكر ونقده أمران ضروريان يؤمنان بالنجاح لأي مشروع نهضوي"³ وبالتالي فإن التطلع إلى نهضة أو فكر نهوضي خارج هذا الإطار يظل بعيدا المنال في نظر الجابري فلقد بقي التراث الإسلامي كما يقول دون إعادة تأسيس مما صعب أو جعل من الصعب أن تؤسس عليه نهضة عربية متينة تأتي بثمار فكرية واعدة. وهو ما يستدعي ضرورة الطرح الاستمولوجي في سبيل تجاوز الطرح الايدولوجي الذي اثبت فشله الذريع وهو جدير في نظره بتحديث العقل العربي من خلال التساؤلات الكبرى التي يطرحها بالنسبة لوضعيتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة، كذلك أن تفوق الغرب وبلوغه حدا عاليا من التطور، قد مكنه من ممارسة نوع من القمعية خلال استعمار له للدول الأخرى، وهو ما يسميه الجابري "بغرب الأنوار" من جهة، و"غرب الاستعمار" من جهة أخرى وعندما طغى مد الأخير، دفع بالعرب إلى التمسك أكثر بهويتهم، من أجل المحافظة على الذات العربية في مقابل الهجمات الصليبية الغربية الممنهجة والمتتالية، وهو ما تجسده

² التراث والحداثة 'مرجع سابق ص 29

³ د. نائلة ابي نادر التراث والمنهج بين اركون والجابري، المكتبة العربية للابحاث والنشر ط 1 ص 59

الحركات الإصلاحية في مختلف بلدان الوطن العربي، هنا يقترح الجابري طريقة جديدة للتعامل مع التراث، تقوم على الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع ، لكي تحقق رؤية الأشياء كما هي، وبما أن التراث ينتمي إلى الماضي كان من الضروري قراءته قراءة علمية مرتكزة على قدر كبير من المعقولية والموضوعية، إن اختيار مفكرنا هذا النوع من القراءة ليس ناتجا عن رغبة ذاتية ، وإنما طبيعة الموضوع الذي يدرسه هي التي أملت عليه ذلك أي التراث.

القطيعة الاستمولوجية:

— إن مفهوم القطيعة الاستمولوجية لدى الجابري لا تعني إقامة قطيعة مع التراث العربي بالمعني اللغوي الدارج للكلمة وإدخاله إلى المتحف والأرشيف كمعطى تاريخي أكل عليه الدهر وشرب، لأن هذا يعني إخضاعه لفاعلية النقد التاريخي الهدام وإخراجه من دائرة الاهتمام الإنساني، وجعله معطي "ميكانكي"، بعيدا كل البعد عن الشكل العلمي والتاريخي الحقيقي المفترض لمفهوم التراث، الذي هو جوهره سواء كان مصدره الشرق أو الغرب، بابل أو أثينا .

فالقطيعة الاستمولوجية هي تناول للنشاط الذي يقوم به العقل بواسطة الأدوات والمفاهيم المستتجد بها في سبيل الوقوف على ماضي النص الفلسفي و الفكري التراثي بفضل "العقل الفعلي" والعقل الفعلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات ومفاهيم، وداخل حقل معرفي معين يتصل بموضوع المعرفة هو ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمد عليها هذه المعالجة، والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم بداخله قد تختلف⁴ طبعا يحدث هذا وفق اختلافات وتغيرات متشعبة، ولا يمكننا الحديث عن القطيعة الاستمولوجية إلا في حالة الوصول إلى الاختلاف العميق والجزري الذي لا رجعة فيه، فالدعوة هنا ليست للقطيعة مع النص بدلالاتها اللغوية، وإنما دعوة إلى التخلي عن الفهم التراثي للنص بمعنى إبعاده عن ما يسميه الجابري بالرواسب التراثية التي تعيق حركتنا في أروقة النص المراد التصدي له مهما كانت طبيعته، في مقدمتها "القياس" كمنهج للبحث عن الحقيقة والمعرفة في شتى مجالاتها (النحوية — الفقهية — الكلامية) باعتبار القياس آلية لا

⁴ الجابري، محمد عابد، نحن والتراث . المركز الثقافي العربي . الطبعة السادسة . سنة 1993 ص 20

علمية" ميكانيكية " قائمة على استخلاص الجزء من الكل بعد تفكيك الكل وتجزئته زمنيا ومعرفيا وحتى ايدولوجيا "إن القياس بهذا الشكل إذ يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه ينقلها إلى "كل آخر " هو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل لذلك القياس مما ينشأ تداخل بين الذات والموضوع وقد يكون الموضوع هو التراث الذات⁵ فاندماج الذات في التراث هو لب الإشكال والمعضلة الكبرى، قد تحولنا إلى كائنات تراثية بدل كائنات لها تراث وتصبح علاقاتنا مع التراث علاقة مراقب لا فاعل كما هو مفترض، فالقطيعة الابستمولوجية دورها الحيلولة دون حدوث هذا وإنقاذ العلاقة بين الذات والموضوع من الشلل الفكري الذي قد يصيبها، ومنح الذات نوع من الحرية والاستقلالية التي تمكنها وتؤهلها من جعل الموضوع ممكن الدراسة، متاحا للنقد البناء في سبيل سبر أغواره وإخراج مكتنزاته، من جهة أخرى تصبح أحد مكونات الشخصية التراثية في الوقت ذاته، فقد يتبادر إلى ذهن الكثير من القراء من خلال مصطلح القطيعة الابستمولوجية الذي استعمله محمد عابد الجابري مع التراث انه يدعو إلى قطيعة نهائية مع كل ما يمد بصلة إلى التراث العربي والإسلامي ولكن الأمر مخالف لذلك تماماً " فالجابري يستبعد المفهوم المبتذل الذي يستخدمه العامة وبعض المثقفين لمفهوم القطيعة والذي يعني التخلص من التراث جملة وتفصيلاً"⁶ وتأسيساً على هذا القول فإن ما يدعوا إليه الجابري ليس القطيعة مع التراث بقدر ما يدعو إلى التخلص من الفهم التراثي للتراث. للطريقة التي تنطلق منها السلفية الدينية وغيرها من السلفيات الأخرى في قراءة التراث ذلك أنه على حسب قوله أن القراءة السلفية للتراث لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى فهم واحد هو الفهم التراثي للتراث كما يسميه في كتابه "نحن والتراث " وعلى هذا النحو فإن القطيعة ليس بالمعنى الثقافي أو السياسي أو الحضاري وإنما هي تتناول المنهج والمفاهيم والإشكاليات التي بها نفهم التراث ونوظفه مستقبلاً أو بعبارة أخرى لا تعني القطيعة في الموضوع وإنما القطيعة في فهم الموضوع أي في طريقة التفكير في الموضوع نفسه .

⁵ الجابري، محمد عابد، نحن والتراث مرجع سابق ص 20

⁶ علي رحمون سحنون إشكاليات التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ص 159

فصل التراث (أو) مشكلة الموضوعية:

— وهي الخطوة الثانية بعد القطيعة مع الفهم التراثي للتراث وتتمثل في إرساء عملية فصل مزدوجة بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع) من أجل تحرير الذات من هيمنة النص التراثي وهو ما يحقق من خلاله منهج ثلاثي في نظر الجابري.

أ - المعالجة البنيوية: ويقصد بها الجابري النظر في دراسة التراث والنصوص كما هي معطاة لنا، إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابق لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة ككل تتحكم فيه ثوابت معينة، وبالتالي يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، والانصراف إلى مهمة واحدة هي إعادة استخلاص واستخراج معنى النص من النص نفسه مادام التراث يقدم لنا نفسه بصورة منتظمة ومركبة تحتاج إلى تفكيك ممنهج لمكتنزات النص التوارثي فاستخراج معنى النص يعني سبر أغواره ومعرفة مكنوناته، واستخلاص معانيه يعني عصرنه مصطلحاته وألفاظه على الصورة التي تمكننا من الاتصال المباشر مع ماضينا في بعده المعنوي المنشود.

ب - التحليل التاريخي: ينظر إلى التحليل التاريخي من خلال النص الذي أعيد تنظيمه أثناء المعالجة البنيوية أي بعد التفكيك وربطه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية إن هذا التفكيك ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيا وضروري لاختيار صحة النموذج البنيوي، بل المقصود هنا ليس الصدق المنطقي، وذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي أو التحليل التاريخي الذي يسميه الجابري بالمخبر.

ج - الطرح الايدولوجي : إن الطرح التاريخي سيظل ناقصا، صوريا، مجردا، ما لم يسعفه الطرح الايدولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الايدولوجية (السياسية والاجتماعية) التي أداها الفكر المعني، والذي ينتمي إليه، يتعلق الأمر بنزع القوسين عن الفترة التاريخية التي

ينتمي إليها النص والتي أخذت حين المعالجة البنيوية كـ "زمان" ممتد وإعادة الحياة إليها إن الكشف عن المضمون الايدويوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه⁷. قادرا على الاحتكاك الأمثل والبناء مع معطياته الفكرية والايدولوجية والتاريخية .

وصل التراث (أو) مشكل الاستمرارية :

واللحظة التالية بعد الانفصال لحظة الاتصال والتواصل مع التراث يقول الجابري " إن التراث جزءاً منا أخرجناه من ذاتنا وليس بعيدا عنا لنتفرج عليه تفرج الانثربولوجي في منشآته الحضارية والبنيوية و لا نتأمله تأمل الفيلسوف لأطروحته الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولة، وأيضاً على صعيد التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلي⁸ ومن خلال ما سبق نجد الجابري يقدم إطاراً منهجياً متعدد الأبعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصويرية عديدة يقول موضحاً ذلك " أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثير ما نتعامل معها بحرية واسعة ذلك أننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"⁹ ولاشك أن الجابري قد استقى فكرة الفصل والوصل مع التراث من واقع الفكر الغربي الحديث ذلك لأنه يرى أن الفكر الأوروبي الحديث جعل تاريخه الثقافي صيرورة بمعنى حلقة من سلسلة متصلة السابق فيها يفسر اللاحق و يؤسسه واللاحق فيها يغني السابق و يوضحه من هذا نجده يقول: " منذ أن دعا ببيكون إلى التحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة و أوهام الكهف و أوهام السوق و أوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً و معبراً. وعلى هذا النحو فإن التراث في الفكر الأوروبي الحديث، يقوم على فكرة الفصل والوصل مع التراث لذلك لا نجد من مفكر يقول بفكرة جديدة في الميادين الثقافية المختلفة إلا وكانت تسجل نوعاً من الاتصال مع التراث ولكن هذا

⁷ نحن والتراث مرجع سابق ص 24

⁸ محمد عابد الجابري . التراث والمنهج ،الدار البيضاء، دار تويقا للنشر ص 67

⁹ محمد عابد الجابري . التراث والمنهج مرجع سابق ص 67

الفصل يعني وجود أفكار جديدة هذه الأفكار تتجه إلى جسر جديد ويتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث وهذا ما يعبر عنه الجابري **بالتجديد من الداخل** وبعبارة أخرى إعادة قراءته وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه ومن تم البحث عن الجديد بين أحشائه بصورة تجعل الواحد منها يغني الآخر ويوضحه، ويلهم الفكر الأخلاقي ويؤسسه، "ولذلك كان الفكر الأوروبي ولا يزال يتجدد من داخل تراثه وفي الوقت نفسه يعمل على تجديد التراث بإعادة بناء مواده القيمة، وإعادته بمواد جديدة"¹⁰ من هذا المنطلق نجد الجابري يدعو إلى التعامل مع التراث (العربي الإسلامي كالتراث الغربي) على أساس هذا المنهج بمعنى بالقراءة المبنية على الفصل والوصل عند قراءتنا للتراث حتى يتم تجاوزه وهذا لا يعني الرفض المطلق وإنما الاستيعاب والارتفاع والإبداع إلى مستوى أرقى. أما في ما يخص مشكل الاستمرارية فإنه يدعو إلى وصل القارئ بالمقروء أي الذات بالموضوع التراث بالدارس، ولا يتم ذلك إلا بواسطة اختراق حدود اللغة والمنطق بواسطة الحدس فهو وحده الذي يمكن الذات القارئة من معانقة الذات المقروءة فتعيش معها إشكالاتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على إستشراقتها، الذات القارئة تحاول قراءة أو رؤية نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً مستقلاً الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعياها وبكامل شخصيتها¹¹ مما يبعدها عن المشكل الآخر المتمثل في الانغماس في الموضوع الشيء الذي يفقدها قدرتها على الحوار الفعال معه (كائنات تراثية)، إلا أن الحدس الذي يتحدث عنه الجابري لا يقصد به الحدس الصوفي البرغسوني أو الشخصاني ولا الحدس الفينومولوجي حتى، إنه الحدس الرياضي الذي يملك رؤية رياضية وقدرة استكشافية مصاحبة لحوار جدلي، بين الذات القارئة والذات المقروءة، حوار ينتهي باستخلاص نتائج وتسجيل ملاحظات مهمة في سبيل الوصول إلى ما تخفيه الذات المقروءة والذي لم تبح به بعد .

القراءات الاستشرافية للتراث:

"يجب أن نكون واعيين بأن اهتمامات المستشرقين بهذا التراث، سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أي حال من الأحوال، ولا في وقت من

¹⁰ محمد عابد الجابري . نحن و التراث ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة السادسة ص 86

¹¹ محمد عابد الجابري مرجع سابق ص 25

الأوقات من أجلنا نحن العرب المسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. ولهذا فقد بدت الصورة الرائعة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين، أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة تعكس مظهرها من مظاهر التبعية الثقافية على الصعيد المنهج والرؤية " هذا النص للجابري يلخص الموقف الفكري له من الدراسات الإستشراقية و يبين فيه العلاقة الكامنة بين الاستشراق كظاهرة فلسفية له أبعاد ايدولوجية وسياسية وثقافية و الاستشراق يصور لنا نفسه على أنه منهج علمي يوظف آليات البحث في خدمة التراث الإنساني، والتي في الحقيقة كانت متخذة داخل النزعة المركزية الأوروبية، وجعلت من التاريخ الأوروبي معطي تاريخي ومرجعاً أساسياً لفهم التراث العربي لأن العرب لم يكونوا سوى واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية الحديثة، ولهذا كان تفكيرهم شمولي استند للمنهج التاريخي في تحقيقه للتراث العربي، فربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية وارجع النحو العربي إلى مدارس النحو اليونانية ولا مشكلة لديهم في اعتبار الفقه الإسلامي امتداد للقانون الروماني .

ورغم هذا التدليل التاريخي الذي قدمه الجابري حول الاستشراق وعنصريته اتجاه الفلسفة الإسلامية خاصة والتراث العربي عموماً، إلا أنه وكغيره من المفكرين العرب من دعاة الحداثة لم يتمكنوا من النأي بأنفسهم عن تأثير الاستشراق وهو ما ذهب إليه محمد أركون حين قال أن " أغلب الكتاب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم هم أيضاً ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي، ولكن لأنهم يتكلمون باسم العرب والمسلمين، فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل".¹² فالجابري فالجابري نفسه جعل من ابن رشد مجرد وسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية الحديثة، وهي رؤية إستشراقية بحتة نجدها خاصة عند كبار المستشرقين من أمثال أرنست رينان حين قال " الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ما عندها من الفلسفة ضبطاً، ولذا فإن ما دار الأمر حول اختيار حجة لنا في الماضي كانت الفلسفة اليونانية وحدها حق إلقاء الدروس علينا، لهذه الفلسفة اليونانية المخلصة في تعبيرها، الخالصة الكلاسيكية لا يونانية مصر ولا يونانية سوريا التي

¹² د احمد محمد السالم , مقال بعنوان قراءة الجابري للعقل العربي أثر الاستشراق عليها المجلة العربية ,العدد508 بتاريخ .20122202

شوهت بخلط من العناصر الغليظة¹³ كما يتجلى اثر الاستشراق عليه في تحليله لنظم المعرفة العربية من خلال إسنادها إلى البيان - تلك المعرفة التي تشمل العلوم اللغوية والدينية معا- والتي سماها بالمنتج المعرفي الخالص للعرب المسلمين فيعتبرها من بين العاهات المزمنة التي أصابت العقل العربي التي أنتجت القياس بأنواعه خاصة في علم أصول الفقه، مثال ذلك قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام، الذي يقف عائقا أمام ابتكار معارف جديدة لأن العقل مجبر بالرجوع إلى أصل الحكم، كما عاب عليهم طريقة تصورهم لمصطلح الزمان والمكان وربطهما فرضا بفاعليتهما الفطرية فلا يمكن تصور احدهما خارج فاعليته المفترضة بالضرورة، فلا وجود للانفصال في علاقة بين الأسباب والمسببات، ولهذا ركز على القول بالانفصال باعتباره الآلية الاستمولوجية للعقل البياني وهنا نجده يتبنى نفس الفكرة التي ذهب إليها ماس نيون، ولويس جارديه، في تعميم مفهوم الاشاعرة للزمان والتعامل معه ككائن منفصل عطا على مبدأ الجوهر الفرد في فكرهم.

— وفي حديثه عن العرفان يستند الجابري على أقوال الباحث الفرنسي فيستو جير عن الهرمسية فصنف العرفان على انه نظام معرفي قائم على الكشف والذوق وعلى المفاهيم الهرمسية في إدراك حقيقة الوجود، وعلى الإيمان بالسيمياء والتنجيم لا على العقل والمعرفة، كما يعتقد انتقال هذا النموذج إلى الوسط الإسلامي وإلى الثقافة العربية الإسلامية من ثقافات الشرق الاذنى (مصر، سوريا، فلسطين والعراق). ويضيف أيضا أن هذه المعارف وصلت إلى العقل العربي في الفترة التي تدهور فيها الفكر اليوناني حين تأثر بالفكر الشرقي القديم وهنا تقريبا الجابري يكرر كلام كبار المستشرقين على غرار هنري كوريان، وماسي نيون، ونيكل سون، ولويس جرديه في حكمهم على التصوف الإسلامي بغية إخراجهم من سبغته الإسلامية وإبعاده عن أي مصدر داخلي من الإسلام في حين يذهب البعض إلى القول أن الجابري كان أكثر قسوة على التصوف والعرفان من المستشرقين أنفسهم .

1- السلفية الاستشراقية :

الجابري يقول أن "السلفية الاستشراقية" تدعي أن ما يهمها هو الفهم والمعرفة وأنها لا تأخذ من الفكر الاستشراقي سوى منهجه العلمي في حين أنها تترك أيديولوجيته، في حين

¹³ د احمد محمد السالم ،نفس المقال .

أنها تنسى أو تتناسى أن الرؤية أو المعرفة و المنهج لا يمكن الفصل بينهما، فالرؤية الاستشرافية معروفة عنها أنها تقوم من الناحية المنهجية على معارضات الثقافات أو بعبارة على قراءة التراث بالتراث ذاته و هذا ما يعرف بالمنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله و من هنا " عندما يكون المقروء هو التراث الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية و الفارسية و اليونانية و الهندية"¹⁴ وهنا يكمن المشكل فهل كان العقل العربي إلا مقلدا. إن العملية الاستشرافية خاصة السلفية منها في نظر الجابري تبدو أكثر خطرا من الفكر الغربي في ذاته خاصة بعد انكشاف داخل دعوى المعاصرة في الفكر الليبرالي العربي الحديث عن استلاب لذات خطيرة للذات لا يصفها حاضرا مختلفا بل أيضا مستقبلا حتميا وهذا هو الأخطر بوصفها تاريخا وحضارة.

— كيف نتعامل مع تراثنا ؟

(أو)

— كيف نعيش عصرنا ؟

لا شك أنه بعد تحديدنا لمفهوم التراث وماهيته ومحاولتنا معرفة خصوصيته وحيثياته صار من الضروري علينا معرفة الكيفية السليمة التي يجب العيش بها إلى جوار هذا التراث الهائل، أو بالأحرى كيف نحاول تكييفه مع مستجدات عصرنا، سؤالان يتضمن كل منهما الآخر ويشكلان ارتباط وثيق بينهما، وكذلك قد شكلا أحد المحاور الرئيسية في إشكاليات الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال ما يعرف بالأصالة و المعاصرة " وينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحيياه حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة غريبة النزعة أي ينظر إليه ضمن منظومة مرجعية أوروبية و لذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي"¹⁵ هنا يتعلق الأمر بالقراءة الاستشرافية امتدادا شكليا "للسلفية الاستشرافية" كما يسميها الجابري فهي تقدم نفسها على أنها قراءة علمية تتوخى الموضوعية و تلزم الحياد وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية

¹⁴ محمد عابد الجابري نحن و التراث . المرجع السابق ص17

¹⁵ نحن والتراث مرجع سابق ص13

تتقص من شأن تبعيتها العلمية التي ترجوها من خلال أبحاثها، خاصة في الوطن العربي المعروف عن تحفظه عن كل ما هو استشراقي كيف ما كانت أغراضه. يذهب الجابري هنا إلى أبعد من ذلك، إلى ضرورة التعامل مع تراثنا بنوع من الوعي التاريخي باعتبار هذا التراث هو جزئ من التاريخ، وبالتالي هو جزئ من الصيرورة التاريخية، وبما أن المضمون الايدولوجي هو وحده الذي يملك تاريخ عكس المضمون المعرفي، لان الأول ينعكس في صيرورة المجتمع ويتجلى في مختلف اللحظات التي يعبر فيها التاريخ عن ذاته، ولهذا تكون اللحظة الايدولوجية هي الصانعة للصيرورة التاريخية، وفي تراثنا الإسلامي تتجلى هذه اللحظة في فلسفة ابن رشد، فيما تمثل فلسفة ابن سينا اللحظة المعرفية المفقودة سلفا، وهي اللحظة التي يسميها (بحلم الفارابي الذي عاشه ابن سينا). وهنا يؤكد على أننا نحن العرب قضينا حياتنا بعد ابن رشد (خارج التاريخ) في جمود وانحطاط لا مثيل له، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا "فلقد ميزنا في الصيرورة بين لحظتين ألغت الثانية منهما الأولى وقطعت معها هي لحظة حلم ابن ماجة كما طورها ابن رشد، فما تبقى من تراثنا لا يمكنه أن ينتمي إلى اللحظة الأولى لأن الثانية ألغتها تاريخيا " وفي الوقت الذي تمسكنا نحن بلحظة ابن ابن سينا بعد أن ادخلها الغزالي في الإسلام وأخرجنا من التاريخ، تبنى الغرب و الأوروبيون لحظة ابن رشد فعاشوها على حقيقتها وبنو بها التاريخ ودخلوا إليه، ومن هنا ما بقي من تراثنا الفلسفي ويصلح أن يكون قادر لبعث الحياة ومعاصرا لنا في الوقت نفسه هو ما كان رشدي منه فقط لسببين جوهريين:

— أن بن رشد أقام القطيعة مع الفلسفة السنوية ذات التوجه المشرقي والتي تبناها الغزالي و السهر وردي واصبغوها بصبغة الإسلام في شكل العرفان الإسلامي أو التصوف السني وساعد الغزالي في ذلك تبنيه للمذهب الأشعري الذي يلقي قبولا لدى جموع المسلمين بعد الرفض الذي لاقاه التصوف لدى المسلمين نظرا لبعدها عن تعاليم الإسلام، وقدمت كبديل عن الفلسفة الأرسطية، وهو تناقض جليل في نظر الجابري وتهافت لأن سنة الرسول لم تعرف التصوف قط¹⁶ وهو لم يكن متصوفا بل كان يمارس الحياة بكل وسائل الحياة المشروعة، والمشروعية التي كان يحتكم إليها الإسلام على عهد النبي لم تكن غيبية بل كانت

¹⁶المرجع السابق ص51

واقعية عقلانية. إن الخطاب لقرءاني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو "عرفان" أو إشراق.

— ابن رشد استطاع تجاوز السينية أيضا من خلال تجاوز المعالجة الثنائية للفكر النظري على شاكلة الكلام — الفلسفة. العلاقة بين الدين والفلسفة أو عن طريق الدمج بينهما في ما يسمى التوفيق بين العقل والنقل الشريعة والحكمة، وبما أن القطيعة الحقيقية والبناءة مع ظاهرة لا تكون إلا بتقديم البديل، فجاء البديل بمحاولة فهم الدين داخل الدين ذاته و بواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها وهو السبيل الوحيد إلى بعث العقل العربي من جديد، وجعله قادرا على فهم تراثه وربط به من جهة وربطه مع الفكر العالمي من جهة ثانية، فبنى علاقتنا مع تراثنا على هذا الأساس فنأصل لتاريخنا وأصالتنا ونستثمر في تراثنا بالشكل الذي يجعله معاصرا لنا ومقدما حلو لا لمشكلاتنا اليومية .

مشروع حسن حنفي في قراءة التراث :

تمهيد

يعد مشرع حسن حنفي¹⁷ أحد أهم واكبر المشاريع الفكرية المتكامل لقراءة وتحليل وفهم التراث العربي الاسلامي، على اختلاف فروعه وقضاياها مستخدما في قراءته مختلف المناهج العلمية الحديثة وبشكل أساسي على المنهج الظاهراتي وتأويل النصوص. والاثنان معا يستخدمان في تحليل الأبنية الفكرية في التراث (تأويل النصوص) من أجل استخدامها في تحليل أبنية الشعور عند الجماهير (تحليل اجتماعي/نفسى). ولقد بدأ مشروعه الكبير من خلال عمله التاريخي " التراث والتجديد — موقفنا من التراث القديم " والذي يسرد لنا موقفه الأول والمبدئي من التراث كموروث انساني، اختص بالذات العربية، وحاول ابراز الجوانب

¹⁷ ولد الدكتور حسن حنفي بالقاهرة، وتخرج من كلية الآداب، قسم الفلسفة جامعة القاهرة عام 1956. سافر إلى فرنسا في نفس العام على نفقته الخاصة للدراسات العليا، حيث حصل على الماجستير ثم درجة دكتوراة الدولة من جامعة السوربون عام 1966. ابتداء من عام 1967 عمل مدرسا بكلية الآداب جامعة القاهرة. في الفترة من عام 1971 إلى عام 1975 عمل في جامعة تمبل بالولايات المتحدة، ثم عاد لجامعة القاهرة في الفترة من عام 1976 إلى عام 1981، وانضم خلالها إلى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدى، وهو الحزب اليساري المعروف. في سبتمبر عام 1981 فصل من الجامعة مع من فصلوا من أساتذة الجامعات الذين عارضوا معاهدة السلام مع اسرائيل، ولكنه عاد إلى الجامعة في ابريل عام 1982. عمل حنفي بجامعة محمد بن عبد الله بفاس لمدة عامين (1982-1984)، ثم بعدها انتقل للعمل بجامعة طوكيو باليابان في الفترة بين (1984-1987)، كما عمل مستشارا لبرامج البحث العلمي لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو أيضا. عاد حنفي إلى القاهرة عام 1987، حيث أشرف مع آخرين على إعادة تأسيس الجمعية الفلسفية المصري عام 1989 وشغل منصب السكرتير العام للجمعية منذ هذا التاريخ

التقدمية للتراث القديم، خاصة وأنه يؤكد دائماً على أن لا قيمة له (التراث) إلا بمقدار حضوره بيننا، وما يعطيه من تفسير للواقع وتطويره، ولهذا فقد بدأ دراسته أولاً بتحديد مستوياته، والتي أقامها على مستويين، المستوى الأول وهو المستوى المادي والذي يمثل كل ماتحتويه المخازن والدواوين والدور، والذي هو أما تراث مكتوب أو مخطوط أو حتى مطبوع، وله وجود مادي على مستوى الأشياء، وتتعدد المؤتمرات وتنشر الفهارس، وتعدد الإحصائيات عن الموجود منه في مكتبات العالم ما نشر منه وما لم ينشر بعد، ما بقي منه وما ضاع¹⁸ والمستوى الثاني فهو ما كان منه صوري عبارة عن مخزون نفسي لدو الجماهير العربية¹⁹ ويدرج هنا تحت مصطلح التراث كل ما ورثته الشعوب العربية وتركته خلفها من منتجات فكرية وحضارية، ويجدر هنا الإشارة إلى أن تحديد مفهوم التراث يختلف مني مفكر إلى آخر، باختلاف المشارب الفكرية والروى الأيدولوجية، بينما يتعامل حسن حنفي معه على أنه معطى حضاري يشمل كل ما خلفه السلف من أشياء كانت مادية أو معنوية .

– يمكن اعتبار مشروع حسن حنفي التراثي رؤية شاملة، ومتماسكة، حاول من خلالها إعادة بناء العلوم الدينية والعقلية، وذلك باستخلاص ما يصلح منها لواقع العصر وتوظيفه في سبيل تحقيق النهضة المنشودة، فيقدم لنا مشروعه الفكري على ثلاث مستويات أو جبهات رئيسية، تتعلق الأولى بالتراث أو علاقتنا بالموروث (الموقف من التراث القديم) يحاول فيه إعادة قراءة وبناء العلوم العقلية والدينية على غرار علم الكلام، علم أصول الفقه، علم التصوف، علم التفسير....) وفق منهج وآليات تسمح بالاتصال المباشر بالواقع وملامسة حيثيات اليومي، شريطة أن لا ينظر إليه (التراث) كنص مفصول عن الواقع، ولا يتبنى المقاربات البنيوية أو الاستمولوجية الساعية لإبراز تاريخيته والوقوف عند سياقاته الدلالية وخصوصياته المفاهيمية²⁰ مع ضرورة احترام حق الاختلاف وحرية الاختيار بين البدائل الممكنة وابتعاد السلطة عن احتكار القرار مما يساهم في الوصول إلى أرض التوافق وتحقيق المنفعة العام.

¹⁸ حسن حنفي، التراث والتجديد ص 20

¹⁹ المصدر السابق ص 15

²⁰ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، _ 2010 ط1 ، ص 34 ، 17

- علاقتنا بالغرب او كما يسميه هو الوافد الغربي (الموقف من التراث الغربي)
ففي دراسته للتراث الغربي، قدم لنا حسن حنفي مشروعه المميز في علم الاستغراب الذي
هو ردة فعل اتجاه علم الاستشراق وموجة التغريب التي اجتاحت النخب العربية اذ يقول "
الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من الاستشراق فإذا كان الاستشراق هو رؤية
الانا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب اذن الى فك العقدة
التاريخية المزدوجة بين الانا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الانا ومركب العظمة
عند الآخر" فهدفه من تناول التراث الغربي هو دراسته وتحليله، واعادته الى حجمه الحقيقي،
من خلال اظهار قصوره وحضوره التاريخي المزيف الذي كالما ادعى العالمية.

وأخيرا علاقتنا بالواقع المعاش (نظرية التفسير) فتأثير التراث لايزال ممتد وسيضل
كذلك في حياتنا اليومية، وقد يتجل احيانا في سلوك وافعال الناس، وبالتالي من اجل فهم
التراث يكفي فقط قراءة متأنية واستخلاص الافكار الاساسية لتحليل الواقع، وفهمه واعادة
بنائه من جديد وفق متطلبات الحياة المعاصرة. وهذه النقطة يشترك فيها التراثيين الغربي
والمحلي " فلا يمكن فهم التراثيين الغربي والمحلي الا بفهم الواقع الحال اولا، والطبي على
اساسه سيتم اعادة بناء الاول واختيار الثاني"²¹ كما يعتقد حسن حنفي ان لا وجود لرؤية
اخرى في سبيل قيام كيان حضاري يحقق تطلعات وأمانى هذه الامة إلا من خلال العمل على
هذه الجبهات الثلاث بطرق متساوية باعتبار كل مرحلة منها مكملة للأخرى" فإعادة بناء
التراث بحيث يكون قادر على الدخول في تحديات العصر الرئيسية، يساعد على وقف
التغريب الذي وقعت فيه الخاصة، واخذ موقف من الغرب يساعد المغتربين على اخذ موقف
نقدي من التراث بدلا من الهروب اليه، وعلى اعادة اكتشاف التراث القديم بدلا من الهروب
منه . ولما كانت التحديات العصرية هي الواقع المباشر الذي يعاد فيه بناء التراثين القديم
والغربي معا، فان اخذ موقف نقدي منهما يساعد على ابراز الواقع ذاته وفرض متطلباته
على قراءة التراثين معا " فلا يجب التعامل مع كل واحد منهما على حدة، بل يجب التوفيق
بينهما بان نأخذ من كل واحد منهما ما يصلح، وفي الوقت ذاته التخلي منهما عن كل ما من
شأنه ان يعرقل المشروع الحضاري، رغم ان حنفي يعطي الاهمية الكبرى للتراث باعتباره

²¹ حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1987 ط2 ، ص 37

مصدر الثروة من جهة، والدافع على الثورة من جهة أخرى. فلقد احتوى في الماضي على الحلول لمختلف المشاكل الإنسانية وقدم الاجابة لتساؤلات شتى الاجناس البشرية، وهو ما يؤهله لذات المهمة اليوم" فالتراث هو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته" ²² وهذا ما يعني انه يملك خاصية المرونة التي تؤهله لخوض مختلف المعارك الانسانية " فليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثانية والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم ²³ ليأتي التجديد كمرحلة أخرى من شأنها المساهمة في مسيرة روح العصر فيعرفه حسن حنفي " اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر " ²⁴ ومن هنا فالاجيال المتعاقبة هي التي تحدد كيفية التعامل مع التراث ومع الوافد الغربي وهذه الكيفية هي التي تمثل مدا قوة وصلابة اللحظة التاريخية لاي جماعة انسانية.

وهنا تجدر الاشارة الى ان حسن حنفي لا يسعى الى نوع من التوفيق التقليدي بين التراث والتجديد، بل يهدف الى اكتشاف هويتنا الحقيقية الكامنة بين ماضي نعتز به، كان مشرق في زمن ما، وواقع معاش له شروطه المستجدة. وتتحكم فيه آليات حديثة " فالتراث والتحديث يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وحدتنا المعاصرة، كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية، عن طريق الغوص في الحاضر، اجابة عن سؤال : من نحن ؟ واكتشاف ان الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي " ²⁵.

– ويحدد لنا حنفي ثلاث مواقف من التراث قد تشهد نوع من الصراع بينها، باعتبار كل موقف يريد ان يكون حجر الزاوية في اي بناء حضاري :

اولا : الاكتفاء الذاتي للتراث :

²² حسن حنفي التراث والتجديد ص 15

²³ المصدر السابق ص 50

²⁴ المصدر نفسه ص 20

²⁵ حسن حنفي، المصدر السابق ص 20

وهو الموقف الأكثر حضوراً وتأثيراً لدى النخب العربية، سمته الاعتزاز الغير محدود بالتراث باعتباره يحتوي على جميع الحلول والاجابات لمختلف المشاكل سواء تلك التي حدثت في الماضي وابدئ (التراث) نجاعته في معالجتها او التي ستأتي فيما بعد، فلا مفر حسب هذا الموقف من الاستئناس بالموروث سواء كان ديني او عقلي ويعتقد حسن حنفي ان هذا الموقف يغلب عليه الطابع النرجسي.

ثانيا : الاكتفاء بالجديد:

هذا الموقف ينظر الى التراث على انه داعي على التخلف ومظهر من مظاهر الركود الحضاري، والبكاء على الاطلال الذي لا فائدة ترجى من وراءه فالتراث لم تعد له قيمة، لا كغاية منشودة ولا كوسيلة نافعة، وبالتالي لابد من احداث تغيير جذري في البنية الاجتماعية من خلال تفويض اركان النظام الاجتماعي القديم وتشبيد مكانه نظام جديد يتماشى مع ما تمليه المرحلة الراهنة.

ثالثا: التوفيق بين التراث والتجديد :

يسعى هذا الموقف الى البقاء على مسافة واحدة من كلا الموقفين السابقين، فيقول بالأخذ من التراث ما يصلح كحلول لمختلفة مشاكل العصر، اضافة الى الاعتماد على التجديد باعتباره ضرورة ملحة خاصة اذا كان لا يتنافى مع التراث القديم ولا يتعارض مع العادات والتقاليد ومع مقومات الدين والعقيدة والمجتمع خاصة انه موقف وسط قائم على التجديد العقلاني للعلاقة الرفيعة بين التراث والتجديد، هذه العلاقة التي لها من الخصوصية والتعقيدات اللامتناهية والتي تفرض علينا منهج ووسائل خاصة في معالجتها معالجة سليمة تحقق الهدف المنشود.²⁶

²⁶حسن حنفي، المصدر السابق ص 27- 32

مشروع حسين مروة في قراءة التراث :

- الفكر الاعتزالي :

اهم المسائل الخلافية عند المعتزلة :

- مسألة الصفات :

لقد جعل المعتزلة من الاشتغال على معرفة ذات الله وصفاته اساس بحثهم الفكري وكان هذا المبحث احد اهم مسائل العقيدة الإسلامية ولعل اسناد الصفات الى ذاته كونه عالم او قادر او حتى سميع او بصير او غيرها من الصفات والتي كان السلفيون يدرجونها ضمن الصفات القديمة (الأزلية) قدمها مرتبط بقد الذات الالهية " لأنها ملازمة لذاته، ومادامت ذاته قديمة فصفاته قديمة، ثم جاء جهم ابن صفوان زعيم الجبرية، فأحدث القول بنفي الصفات عن الله. خلافا لما اتفق عليه السلفيون قبله، ولكن جهم علل نفي الصفات بأن اثباتها لله يؤدي الى تشبيهه ببعض مخلوقاته، ولاسيما الانسان لان الانسان يوصف كذلك بأنه سميع، بصير، حيي متكلم....الخ" ²⁷ ولم يخالف المعتزلة جهم ابن صفوان في نفي الصفات رغم اختلافهم معه في تعليل ذلك، فينظر المعتزلة الى نفي الصفات عن الذات الالهية بمثابة الضرورة الحتمية التي تمليها سلطة العقل القاضية بوحدانية الله القائمة على فكرة البساطة الغير قابلة للتجزئة او التركيب بالمعنى الفلسفي رغم ان هذا التعليل لمسألة الصفات كان تعليلا اوليا ظهر عند واصل ابن عطاء مؤسس المذهب، ثم تطور الى أشكال أعلى مما ذكره واصل من حيث النظر الفلسفي وقد تنبه الشهرستاني الى التحولات التي حدثت عند مفكري المعتزلة في تفسير مسألة الصفات من الابطس الى الاعتد فلسفيا ، فأشار الى ذلك بقوله: ان هذه المقالة كانت في بدئها غير نضجة، وكان واصل ابن يشرح فيها على قول ظاهر يقصد: فير عميق وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال (واصل بن عطاء) ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهيين ²⁸ وهو ما يتنافى كليا مع الفكر الاعتزالي القائم على فكرة التوحيد الخالصة التي ترفض اي قول او فكر يعتقد بغير الوحدانية الكلية لله .

- وحدة الصفات :

²⁷ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الثاني، دار الفرابي، بيروت لبنان، الطبعة الاولى 2002 ص 199

²⁸

يعتقد حسين مروة ان المعتزلة تجاوز التفسير الظاهر الذي قدمه واصل بن عطاء، وذهبوا الى تحليل الصفات التي وصف بها الله في القرآن الكريم، وتوصلوا الى ان من بين تلك الصفات ما هو سلبي عديمي لا يحقق غاية وجودية على غرار صفة " القدم " في المقابل هناك صفات ايجابية وجودية مثل "القدرة" و"العلم" وهو ماذهب اليه الشهرستاني بقوله " وانتهى نظرهم الى رد جميع الصفات الى كونه : عالما ، قادرا ، اي انهم اعتبروا هاتين الصفتين ايجابيتين، واعتبروا سائر الصفات سلبية عدمية كما أوضحنا، اما الصفات السلبية فلا يقفون عندها لأنها لا تثبت شيئا كما قلنا، فهي لا تحدث مشكلة . واما الصفات الايجابية فهي التي تثير المشكلة.²⁹ ويميل المعتزلة الى القول بأن هذه الصفات هي عين الذات بمعنى ان القول بأن الله قادر او عالم او حيي او مريد يعني هذا انه قادر بذاته لا بقدرة، وعالم بذاته لا بعلم، وحي بذاته لا بحياة، ومريد بذاته لا بإرادة، ويرجع التزام المعتزلة بهذا الطرح الى تجنب القول بانه قادر بقدرة وعالم بعلم لأن ذلك يضعنا امام إشكالية جديدة وهي وجود علم وعالم وقدرة وقادر وهو ما يقتضي تعدد الآلهة، أو ربما تعدد القدمات أيضا وهذا ما يتناقض مع مبدأ التوحيد القائم عليه الفكر الاعترالي .

مسألة خلق القرآن :

لقد كانت المسألة خلق القرآن في طبيعة اهتمام المعتزلة، نظرا لارتباطها بفكرة وحدة الذات الالهية، فنزعوا الى محاولة فك شفرة وتأويل كل فكرة دينية، او نص قرآني من خلال إخضاعه لسلطان العقل، حتى يصبح موافق لمقولتهم التوحيدية، فالمعتزلة أكدوا ان كلام الله ليس بقديم اي ليس له من الصفات المعادلة للذات، وخلال النظر في النصوص التي وجدوا فيها صفة الكلام منسوبة الى الله، على نحو ما جاء في الآية القرآنية الكريمة { وكلم الله موسى تكليم }³⁰ فوجدوا ان القرآن في هذه النصوص موصوف بأنه كلام الله على نحو ما جاء في الآية { وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله }³¹ والمقصود " كلام الله " في هذه الآية القرآن نفسه، وان كان القرآن هو كلام الله بالمعنى الدلالي للغة فهذا يعني امتلاك صفة الكلام العرضية، والني تلزمهم بالإصاقها بعين الذات وتصبح ثابتة

²⁹ حسين مروة ، المرجع السابق ص 200

³⁰ سورة النساء ، الآية 164

³¹ سورة التوبة ، الآية 6

غير متغيرة " ومادامت الذات غير قابلة للتغير باتفاقهم جميعا على ذلك فإن الصفات يجب ان تكون كذلك، ولكن الالتزام يكون صفة الكلام المنسوبة الى الله ثابتة لا متغيرة يصطدم بنصوص القراءان نفسها، فإن هذه النصوص متنوعة ومختلفة، فمنها الاوامر والنواهي، ومنها الوعد والوعيد، ومنها الكلام التشريعي والكلام الاختياري والكلام الوصفي، واذا كان القراءان الكريم كلام الله، فقد لزم من تنوع هذا الكلام وتخالفه كما رأينا ان تكون الذات متنوعة اي منقسمة ومتعددة وهذا نفي بالنتيجة لأصل التوحيد عند المعتزلة ، بل عند المسلمين جميعا" ³² وهو مادفع بالمعتزلة الى القول بعدم قدم كلام الله حتى تسقط عنه صفة المعادلة للذات الالهية، وقالوا بأنه محدث في الزمان اي مخلوق كباقي المخلوقات الموجودة في الكون بمعنى ان المتكلم الذي هو الله خلق الكلام المتمثل في القراءان بل وحاولوا ان يثبتوا صحة طرحهم هذا بالقول بعدم قدم القراءان لا يتنافى مع مبدأ التوحيد وحسب بل يتنافى كذلك مع عقلانية التشريع القراءاني، وذلك انهم قالوا اذا افترضنا القراءان كلاما أزليا اي صفة للذات الالهية الازلية، كان معنى هذا ان الاوامر التي يشتمل عليها القراءان أزلية اي صادرة قبل ان يوجد المأمورون فكيف يوجه الله أوامره الى المعدوم ؟ ان في ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله بل محال ³³ وكما قالوا ان الكلام حتى يتحقق لابد من تحقق شروطه او اركانه الاثنين **مكلم** (بكسر اللام) وهو صاحب الخطاب الذي يصدر عنه جملة الاوامر والنواهي التي تضبط علاقات البشر ومكلم (بفتح اللام) اي المخاطب الذي هو منوط بخطاب الأمر و النهي، وفي حالة ما اذا افتقدنا أحد الركنيين الجوهريين بطل هذا الطرح، و اذا سلمنا بوجود الاول (صاحب الخطاب او المكلم) دون الثاني (المخاطب او المكلم) اصبح الكلام (القراءان) ازلي ملازم لعين الذات وهو ما يتناقض مع عقلانية التشريع الاسلامي.

كما حاولوا ان يثبتوا نظريتهم في خلق القراءان بالقول ان كلام الله مخلوق في محل، وهو حرف وصوت ولكن " هذا المحل ليس ذات الله طبعاً، لأن ذاته لا يمكن ان تكون محلاً للأمر والنهي والأخبار فلا بد ان يكون هذا المحل غير الله، واذا كان القراءان كلاما يقع في محل

³²، المرجع السابق ص 220 حيسن مروة

³³، ضحى الاسلام، الجزء الاول ص34 احمد امين

غير الله فهو عرض مخلوق كسائر الأعراض وقد خلق الله القراءان في اللوح المحفوظ ، هذا الكلام يعود لأبي هذيل العلاف ويقصد هنا ان القراءان قبل ان يصبح مقروء او مسموع كان مكتوب في مكان ما وحفظ فيه ايضا هذا المكان هو لامادي عيني لا مرئي والصورة التي يصل الينا بها القراءان هي بعد ان افنى الله الاماكن بإعتبار القراءان عرض لاجوهر وبالتالي فهو مخلوق، حادث وليس بأزلي ولاقديم.

مسألة رؤية الله :

رؤية الله يوم القيامة، هل هي رؤية عينية او رؤية أخرى غير ذلك؟ وما المقصود من الايات التي ذكرت كلمة الرؤية صراحة لامجازا؟ وهل يجب الأخذ بها على ظاهرها أم هناك ضرورة لإخضاعها للتأويل حتى لا تتنافى مع أصل التوحيد ؟ .

كل هذه الاسئلة وأخرى شغلت المعتزلة في طرحهم لقضية رؤية الله تعالى، فالبرغم من أن مسألة نفي رؤية الله فرع الفرع عن ذلك الأصل كان لها عندهم وعند خصومهم موقع خاص أثار الكثير من الجدل الفكري والنظري، والمقصود هنا رؤية الله يوم القيامة بالعين البصرية، على خلاف ما ينطق به ظاهر الآيات القراءانية ، بهذا الصدد أمثال الآية { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناضرة }³⁴ وأغلب الظن ان السبب الوجيه في أخذ المعتزلة لهذا الرأي هو كما يقول الشهرستاني " هو نفي التشبيه عنه (الله) من كل وجه : جهة، ومكانا، وصورة، وجسما، وتحيزا، وانتقالا، وزولا، وتغيرا، وتأثرا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة منها³⁵ فعلى سبيل المثال أولو الآية { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناضرة } بالقول أن النظر هنا بمعنى الإنتظار والترقب، وأيضا الرجاء والعفو والرحمة من الله، كما اشاروا في بعض احاديثهم الى القول بإمكانية الرؤية القلبية بإعتبارها لا تتناقض مع قضية التوحيد إضافة الى وجود آية قراءانية تدعم طرحهم هذا وهي الآية الكريمة { لاتدركه الأبصار وهويدرك الأبصار وهو السميع العليم }³⁶ ومادام ظاهر الآية يثبت ويؤكد عدم قدرة البشر على الرؤية العينية او البصرية .

³⁴ سورة القيامة الآية 22-23

³⁵ حسين مروة ص 322

³⁶ سورة الأنعام الآية 103

العدل المعتزلي :

- **اهل العدل** - أشهر اسم إشتهر به المعتزلة ويرجع الكثير ان سبب هذه التسمية هو قولهم بأن الله لا يصدر عنه الشر، وأنه يثيب الانسان ويعاقبه على حسب عمله ³⁷ فالله هو العادل و مبدأ العدل الالهي بالنسبة لهم مرتبط بالأيمان قبل ان يخضعوه للتأويل العقلي ، واتجهوا الى تحديد مستويات العقل الانساني ، لأن مفهوم العدل الالهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الإسلامية إلا يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان لأفعاله ليكون - بهذا الاختيار - مسؤولا عما يفعل ، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتبا على هذه المسؤولية ذاتها³⁸ ، لأن العدل الالهي يستحيل ان يقر بغير ذلك ومحال على الذات الالهية ان تتصف بصفة الجور والظلم ، والله لا يصدر عنه الشر فكله خير فالفكر المعتزلي قام على هذه الفكرة، إضافة الى قضية حرية الانسان إختيار أفعاله التي توجب منطقية وأحقية الثواب والعقاب .

البرهان على حرية إختيار الانسان:

الحرية الكاملة للإنسان في اختيار أفعاله هو الاساس الاول لفكرة العدل المعتزلي، ولهذا سعوا الى توطيد هذا الطرح وفق نظرهم العقلي، وأسسوا لذلك عدة براهين من مواقعهم النظرية العقلية ، التي ينطلق منها ذلك الترابط الملحوظ بين جوانب مذهبهم من حيث بنائه العام ، فلننظر اذن في طبيعة هذا البرهان او ذاك من براهينهم على حرية إرادة الانسان ³⁹ ويأتي { **البرهان الشعوري** } حسب حسين مروة والذي هو قائم على نوع من الاحساس والشعور بالحركة ينتاب الانسان من تلقاء ذاته، ايعازه في ذلك القدرة الفطرية على فعل ما او تركه ، وبالتالي فهو احساس بالبداهة ينم على وجود نوع من الحرية الاختيارية في هذا الاتجاه او ذاك فإذا اراد الحركة تحرك ، واذا اراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة، فلولا الإصلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما اراد. لما أحسن من نفسه ذاك⁴⁰ ففعل العقل او تركه منوط برغبة الانسان حين تتوافر عنده الدواعي الذاتية والموضوعية الى اثباته

³⁷دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص78

³⁸حسين مروة المرجع السابق ص 308

³⁹أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، دار المتب العلمية ، بيروت لبنان ص 79

⁴⁰حسين مروة ص 322

، وانه يترك هذا الفعل اوذاك حين تتوفر عنده الصوارف الذاتية و الموضوعية عن اتيانهن وأنه في الحالتين إنما يفعل او يترك بإختياره⁴¹. في حين يأتي { البرهان التكليفي } قائم على صيغة الامر والنهي من الله الى الانسان (افعل) (لا تفعل) ولا يمكن أن يتصور حياله سوى أحد احتمالين لا ثالث لهما، إذا ظهر بطلان أحدهما لزم عنه ان الثاني هو الحق ، وأنه هو المرجع في المسألة، اما الاحتمال الاول فهو احتمال ألا يحصل من الانسان ماكلف به من فعل او ترك، وحينئذ يكون التكليف نفسه سفها من السفه، ويكون مع ذلك متناقضا ، لأن التكليف في هذه الحالة يتضمن القول هكذا : افعل يا من لا يفعل وهذا هو التناقض، في حين ان السفه والتناقض لا يجوزان على المكلف الذي هو الله هنا⁴² ومادام الفعل مقترن بالثواب والعقاب على حسب نمط التكليف الإلهي الذي هو بدوره مقترن بالوعد والوعيد، بمعنى الوعد بالحصول على الثواب في حالة اتيان الفاسد من الأعمال فإذا فقد الإنسان عنصر الحرية، الذي يكفل له حق الاختيار في فعل الطاعة او ترك المعصية ، او ترك او فعل المعصية، اصبح مفعول الوعد والوعيد باطل من الناحية المنطقية ، وبطل ببطلانها الجزاء سواء كان ثواب او عقاب وهذا غير جائز في حق المولى عز وجل الذي هو بالأساس جوهر التكليف ، ويستحيل في حقه فعل كهذا يتنافى مع أحد أسس الفكر الاعتزالي وهو العدل .

نظرية المعرفة عند المعتزلة :

ان البحث في نظرية المعرفة يدخل ضمن أساسيات التحصيل النظري عند المعتزلة في ما يخص العدل الالهي ، فبعد ان تقرر لديهم تفرد الانسان بخاصية الحرية والاختيار في تصرفاته وأفعاله ، إضافة الى إمتلاكه لخاصية العقل الذي يمثل جوهر بذاته، وله دور فعال في بلورة مختلف انواع المعارف على اختلاف مواضيعها وبنابيعها ، ولكي نتناول الامر بشيء من الاحاطة والاستيعاب الجيد نحتاج ان نتبع الطريقة التقليدية التي لاتزال تحتفظ بصحة منطقتها وواقعية في تقسيم المعرفة تقسيما اوليا الى قسمين رئيسيين : معرفة حسية ومعرفة عقلية ، فضلا عن ان ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة انفسهم في معالجة قضية المعرفة.

⁴¹ حسين مروة، ص 388

⁴² المرجع السابق، ص 329

المعرفة الحسية :

تتسم هذه المعرفة بارتباطها الوثيق بأعضاء الحواس ، وعلاقتها الوثيقة بالجسم وتفاعلاته مع الحواس الخمس ، وأيضا تفاعلات الحواس خمس مع العالم الخارجي ودورها في قيام عملية الاحساس والإدراك التي هي هي المعرفة ، وتقوم هذه المعرفة حسب حسين مروة على نظرتين اثنتين الاولى للنظام والثانية لأبي هذيل العلاف .

نظرية النظام :

تقوم فكرة المعرفة عند النظام على الاعتقاد ان الانسان كبدن هو الروح نفسها ، وان كل جزء من الروح يتماها بشكل او بآخر مع البدن، ويبدو لنا من خلال مختلف النصوص المنسوبة الى النظام ف مختلف المصادر ان حاصل رأيه في المسألة يتجلى اساسا في تبني ثنائية الروح والجسم ، رغم قوله بالمداخلة والمشابكة بينهما....وليس يعنينا هنا سوى الوصول الى رأيه في مصدر الادراكات الحسية . ونحن نستطيع ان نستخلص رأيه في ذلك مما سبق ، حيث يصف الروح بأنها " الحساسة الداركة " فإذا كانت الروح غير البدن، ولذا كانت هي الحساسة الداركة فقد صح عنه القول بأنه ينكر وجود حواس مستقلة، وانه يرى النفس دون الجسم.⁴³ بإمكانها ادراك المحسوسات بواسطة المداخل الفيزيولوجية الجسمية، المتصلة بالعالم الخارجي، " فتدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الاذن والانف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر وقد يعمى لآفة تدخل عليه"، فليس للإنسان بناء على هذا النص سمع هو غيره، اي غير النفس التي هي الانسان عند النظام كما تقدم⁴⁴ وبالتالي فلا يوجد لدى الانسان اي امكانية لتحصيل المعرفة بعيدا عن النفس، فإنما يسمع ويبصر بفضل النفس أما الأعضاء الجسمية التي لها ارتباط مباشر بالعالم الخارجي والتي نسميها بالحواس الخمس فليست مجرد فتحات تستند عليها النفس كوسيلة للتواصل مع الكائنات خارج ذاتها، ولهذا يمكن اعتبار المعرفة الحسية عند الانسان منوطة بالوظائف الداخلية للنفس اما دور الاعضاء الخارجية فهو مجرد دور تقني يفقد فاعليته بفساد او اعتلال الاداة الاساسية فيه،

⁴³ حسين مروة ص 399

⁴⁴ المرجع السابق، ص 340

ويمكن القول أيضا والاستنتاج من طرح النظام هذا ان عملية احساسنا بالعالم الخارجي ما هو الا نوع من الادراك العقلي بواسطة النفس القادرة على تمييز المدركات وتصنيفها امام الحواس فلا يزيد دورها عن كونها ناقلة او ممرات لتلك الصفات او التنبيهات التي تصل من المحسوس الى الحاسة والذي هو هنا النفس او الانسان .

نظرية العلاف :

صلة النفس بالجسم عرضية، عكس النظام الذي اعتبرها جوهرية، هكذا كان رأي العلاف ابو هذيل ومعمر بن عباد السلمي أحد زعماء معتزلة البصرة فالبر غم من موافقتهم لكلام المعتزلة بإمكانية المعرفة عن طريق الحواس، الا انهم اكدوا على التمييز بين الجوهر والعرض وقولهم بوجود العرض " فيقولون بآن الاعراض وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية اي ان هذه المعرفة قاصرة على ادراك الجوهر، لان الجواهر خارج عن موضوعات المعرفة الحسية هذه ولكن معمر يحدد كيفية ادراك الحس للمحسوسات، اي الاعراض المحسوسة، وكيفية تحول هذه المحسوسات، اي الاعراض المحسوسة، وكيفية تحول هذه المحسوسات الى احساس دون تحديد يؤدي به الى اعتبار المعرفة الحسية " حادثا " متولد من التأثير الاضطراري بالمحسوسات، وبهذا المعنى ان ادراك المحسوسات هو ليس بإختيار ولكنه فعل طباع اي ان هذا الادراك ليس بإختيار الحسن بل هو يصدر عن الحسن بمقتضى طبعه ⁴⁵ وهذا يعني ان اصل المعرفة هو فقط تأثير حواس الانسان بما تتعرض له من تأثير المحسوسات فيحدث انفعال لا إرادي بل اضطراري يحكمه قانون الطبيعة الحتمية القاضي بضرورة الاستجابة لأي منبه خارجي يصطدم بجسم الانسان وهذا ما يعنيه معمر بأن " المتولدات وما يحل بالاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حل فيه طبعاً. ⁴⁶ وكأن به يقول ما يحدث داخل جسم الانسان وفق الطبيعة الخاضعة لقوانين الحتمية الطبيعية، يأتي هذا الطرح في سياق رفض معمر لفكرة كون الاحساس هو عقل الهي، مادام قد نسب اليه خاصية العرض مسبقاً، وأن الله لا يفعل الأعراض ولا يمكن ان يوصف بها، اما بقية الافعال والحوادث الكونية فيمكن ان تتسم

⁴⁵ حسين مروة ص 346

⁴⁶ ابي الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، 199 ص 382

بصفة العرض على غرار السمع والبصر والمرض والموت، فكلها افعال ذات طبيعة جسمية خاضعة لمنطق الطبيعة الحتمية، وتسير وفق قوانين الصيرورة الكونية ولا علاقة لذات الجوهر بها.

المعرفة العقلية :

طبيعي أن يكون للعقل الدور الجوهري في ادراك الانسان لمحيطه الخارجي، والتفاعل والتواصل مع البشر من حوله بالنسبة للمعتزلة كيف لا وقد اعطوا العقل اعلى المراتب واسمى الاوصاف، ومأمسألة حرية وإرادة الانسان عندهم من حيث الاساس والمنطق سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل....فما من مسائل في العقائد او مسائل الشريعة او مسائل عالم الإنسان، إلا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع الى العقل واعتماد حكمه في ذلك، من الوجهة النظرية والعلمية معا⁴⁷ ومادام المعتزلة قد اعطوا كل هذا القدر للعقل في تبسيط المعارف على اختلافها وتعددتها، كان لابد من تحديد ماهية العقل ووظيفته لدى المعتزلة، وماحدود امكانته المعرفية ؟

العقل ووظيفته :

في البداية سنحاول استعراض بعض التعاريف المختلفة للعقل لدى كبار المعتزلة بغيت إستخلاص المفهوم الإجرائي للعقل والذي من خلاله تم اسناد مهمة التنوير لهذه القوة النظرية وجعلها أحد اهم مصادر المعرفة .

– يعرفه ابي هذيل العلاف من خلال ثلاث فقرات تودي دور متكامل فيما بينها : فالعقل هو " القدرة على اكتساب العلم " وهو ايضا " القو التي يفرق بها الانسان بين نفسه وبين باقي الاشياء " نحن " نميز الاشياء ببعضها من بعض بواسطة العقل. والعلم الحسي انما نسميه عقلا بمعنى انه معقول⁴⁸ فمن خلال هذه التعريفات نجد ان الاتفاق حاصل على الدور الجوهري والأساسي للعقل، والمتمثل في امتساب المعرفة والعلم كوظيفة اولية بما يملكه من قدرة على استخلاص الكلي من جزئياته لأن هذا هو المعنى المعتزلي للعلم، فإذا كان العلم هو

⁴⁷ حسين مروة ص 352
⁴⁸ الأشعري، الجزء الثاني ص 480

اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات من جنس واحد او نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك الى مفهوم كلي تجريدي عام، فإن العقل هو القوة التي بها يستطيع الانسان تحقيق هذا الإكتشاف وهذا التحليل⁴⁹ اما في ما يخص موضوع المعرفة فيمكن اعتبار الكليات المجردة وعالم النفس والعلاقات بين النفس والأشياء وأيضا العلاقة بين الأشياء والموجودات بعضها ببعض هو الموضوع الجوهرى للمعرفة.

العلاقة بين علم الكلام والفلسفة :

هل هناك علاقة بين علم الكلام والفلسفة ؟

يجيبنا حسين مروة قائلا " مباحث المتكلمين نفسها تجيبنا عن هذا السؤال، فلنتوجه الى مؤسسي علم الكلام : المعتزلة لنرى طريقتهم معالجة المسائل الكلامية في مباحثهم، نجد هنا طابع النظر الفلسفي واضحا. فطريقة التفكير هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها واستخدام ادوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة⁵⁰ فقد كان منهج الشك هو اساس كل معرفة لأن النظر العقلي في نظرهم اذا لم يسبقه الشك صار بمثابة التحصيل الحاصل إضافة الى إطلاع المتكلمين القدامى على التراث اليوناني والذي كان ابرزه المنطق والفلسفة. فقد قالوا كلاما كثيرا عن اطلاع المتكلمين القدامى على الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي امكنهم الاتصال بها في ذلك الحين، ولنذكر هنا قول الشهرستاني بان اوائل علماء الكلام مثل واصل ابن عطاء (131هـ - 748م ، طالعوا كتب الفلاسفة، أما الباحثون المحدثون فقد حاولو تحديد الزمن الذي اتصلت فيه الفلسفة بعلم الكلام وتحديد الشخص الذي بدأ به الاتصال فقالوا ان الفضل في تطعيم الاعتزال بمبادئ الفلسفة يرجع الى اب هذيل العلاف وان العلاف هو الطي أنشأ علم الكلام عند المسلمين، او هو اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة⁵¹ إلا أنه ليس هناك اجماع شامل على هذا الرأي لأن الحركات الفكرية مهما كان نوعها لا يمكن تحديدها بفترة زمنية محددة او ربطها بشخص معين ولكن خلاصة الأمر ان علم الكلام منذ نشأته على ايدي

⁴⁹ حسين مروة ص 354

⁵⁰ حسين مروة، المرجع السابق، ص 424

⁵¹ المرجع نفسه، ص 425_426

المعتزلة، بدأ يلتمس الطريق الى التعامل مع الفلسفة، مادة واسلوباً، وبذلك كان هذا العلم، او كانت مسأله قبل ان يتكون علماً منظماً اول طريق الفكر العربي – الاسلامي الى ممارسة التفكير الفلسفي، او كان التمهيد الضروري لتطور هذا الفكر، في نطاق الخصائص التاريخية المعينة الى مرحلة اعلى من المرحلة التي انقضت، هذا التمهيد اي اعلى من مرحلة علم الكلام. نعني بها مرحلة الفلسفة⁵² بمعنى الحركة الفكرية لعلم الكلام عرفت صيرورة قوية ودفع تاريخي من مرحلة الى أخرى ساهم في ذلك تنوع مواضيعه خاصة وان علم الكلام مارس التفكير باعتباره وسيلة لمعالجة القضايا التي أثارت اهتمام المجتمعات الحاضرة له خاصة بعد فترة الاسلام الباكر لتأخذ شكل البحث الديني في العقائد على عكس الفلسفة التي عادة ما اشتغلت بالماهيات وانعكفت على معالجة قضايا الوجود والطبيعة التي عادة ما تكون في مؤخرة اهتمام المجتمعات الإسلامية.

قراءة حسين مروة لفلسفة الكندي :

" ان الضرورة التاريخية التي اقتضت استقلال الفلسفة عن الفكر اللاهوتي في تلك المرحلة، تجلت بمصادفة، هي حضور شخصية الكندي ليؤدي دور الفيلسوف الاول الذي يفتح الطريق الى الاستقلال النسبي، وقد كان الكندي جدير بحمل هذه المهمة التاريخية الكبيرة، لأن شخصيته جمعت قدرات معرفية وذهنية على مستوى رفيع بالنسبة لعصره. " (حسين مروة).

– ارتأيت ان ابدأ بهذا التصريح لحسين مروة حول الكندي وشخصيته الفاعلة في بلورة الفلسفة الإسلامية، فلقد كان للموارد المختلفة التي نهل منها الرجل الملقب باول فيلسوف عربي كثيرة ومتنوعة، فمنها الفكر المعتزلي الذي تربى في محيطه وعلى يد أكبر علمائه ومنها العلوم الطبيعية والرياضية التي كانت سيدة عصره، وكان حظه منها أنه مارسها نظرياً وتجريبياً ومنها العلوم الفلسفية التي استفادها من مختلف المصادر الخارجية، خاصة ما تعلق منها بتراث آثينا والاسكندرية، ضف الى ذلك ما جادت به قريحته اللغوية من تأثير الثقافة العربية، وما تنور به عقله من عبق الدين الاسلامي، واصر اصول العقيدة الإسلامية

⁵²المرجع السابق، ص 226

عليه، وذلك كون شخصيته فريدة من نوعها، يتنازع فيها التناقض الفكري من جهة واذكي حرها العنصر الايدولوجي ، فالكندي اضافة الى ارتباطه بأصول العقائد الاسلامية ارتباطا ايمانيا من جهة وارتباطا ايدولوجيا من جهة ثانية، والارتباط الأخير يتصل بوضعه الطبقي فهو – أولا - سليل اسرة من البلاء تنتهي بوالده الذي كان اميرا على الكوفة ممثلا الخليفة العباسي- وهو ثانيا كان من اغنياء بغداد له صفة المالك العقاري ارتبط بصلات وثيقة مع بلاط الخليفة العباسي في عهد المأمون والمعتصم على وجه الخصوص⁵³ ولك ان تتخيل هذا المزيج العرقي والديني والاجتماعي والثقافي في شخصه كل هذه العوامل كان من شأنها ان يصطدما بهذه الوجهة الايدولوجية المحافظة، من هنا كان من الطبيعي ان تخضع شخصيته في تكوينها الفكري الى تركيب معقد، متناقض الجوانب⁵⁴ وكل هذا يدفعنا الى القول بأن الكندي كان ظاهرة فلسفية بحق، لقد كان نتاجا لذلك التمازج الاجتماعي والفكري تجلى ذلك في فلسفته الموسوعية التي اشتملت على جميع فروع المعرفة كالعلوم الطبيعية والرياضيات والطب ناهيك عن بروزه في الفلسفة وعلم اللاهوت حتى استحق لقب " فيلسوف العرب" بإقتدار.

مشكلة المعرفة :

لقد كانت إشكالية المعرفة مرتبطة بقضية الله والطبيعة، اي بالإطار اللاهوتي حتى مجيء الكندي الذي فتح امام الفكر العربي افاق جديدة للمعرفة الفلسفية ببعديها النظري والتجريبي، وحتى حين عرف الفلسفة عرفها بأنها " علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، فهم هنا يعمم موضوع الفلسفة الى اوسع من معرفة الله، ومعرفة العلاقة بين الاشياء والله بحيث تشمل " حقائق الاشياء" كلها دون تحديد او تخصص ومن حيث هي " اشياء" قائمة بذاتها لا من حيث هي وسائل المعرفة الإلهية او الميثافيزيقية لذلك كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعاتها، وبما ان الموضوع نفسه ينقسم عنده الى حسي ، عقلي ، و إلهي ، فقد جعل الكندي أقسام المعرفة كذلك فهي معرفة حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة إلهية، يسميها علم الربوبية وهي التي يكون موضوعها الله والشرعية، وهذا التقسيم الذي وضعه الكندي قسم من

⁵³ حسين مروة المرجع السابق ص 99

⁵⁴ المرجع السابق ص 99

خلاله مصادر المعرفة الى مصدرين، { مصدر الهي } هذه المعرفة تأتي من طريق الوحي بواسطة الأنبياء والرسول، وهي معرفة مقدسة ومصدر آخر هو { المصدر البشري } وهو ما يحصل عليه الانسان من حقائق معرفية وعلمية من عالم الأشياء والظواهر، رغم ان الكندي لا يحصر " العلم الالهي " بالأشياء والرسول، بل يرى ان علم الاشياء والرسول هو أحد الطرق الموصلة الى المعرفة الالهية ، ويرى ان الفلسفة ايضا من هذه الطرق لذا سمي الفلسفة التي تبحث في العلة الاولى للوجود باسم الفلسفة الاولى⁵⁵ وهذا الرأي نجده ايضا عند ارسطو الذي سماها أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، اضافة الى اعتبار الكندي اول من وضع ما يسمى " علم الربوبية " وعلم ما وراء الطبيعة بالمفهوم التقليدي، وإصباغه بالصبغة الفلسفية متجاوزا الاساس اللاهوتي الذي انفرد به علم الكلام قليلة ليقدم فكرة تساوق العلة او نظام العلة المتسلسلة بداء من العلة الاولى الى العلة الأخيرة.

النفس ونظرية العقل عند الكندي:

النفس: لقد كان لمختلف الفرق الكلامية الإسلامية قبل مجيء الكندي محاولات عديدة في دراسة موضوع النفس، وكانت ابحاثهم محاولات اولية في فهم طبيعة النفس، وفي سبيل وضع نظرية عربية اسلامية على ضوء الخصوصية العقدية للمسلمين، خاصة والتأثير الكبير للنزعات والمذاهب الفلسفية المادية التي عاصرت تلك الفترة وعرفت ازدهارا كبيرا، ولعل اهم المحاولات تلك التي قام بها ابي هذيل العلاف، وتبنيه الاتجاه الحسي، من خلال قوله بأن النفس ليست سوى عرض للجسم، لا تختلف عن باقي الاعراض الحسية الأخرى، اما الجسد عند النظام – ليس سوى آلة النفس وقال بها، " ويقف سائر المتكلمين الاسلاميين موقف التردد غالبا في مسألة النفس بين هاتين النزعتين الحسية والروحانية الأفلاطونية وتبرز النزعة الأخيرة عند أحد معتزلة بغداد: معمر بن عباد السلمي 220هـ -835م في قوله بأن النفس هي حقيقة الإنسان وهي معنى أو جوهر غير الجسد"⁵⁶ كانت هذه هي النظرة السائدة عن النفس لدى اغلب المتكلمين في الحضيرة الإسلامية قبل الكندي، والشيء المميز لها هي عدم وضوح نظريتها العلمية، فهذه الصورة القلقة لنظرية النفس عند المتكلمين

⁵⁵ حسين مروة المرجع السابق ص 101

⁵⁶ حسين مروة مرجع سابق، ص 59

المعتزلة تستطيع ان تقيس مدى ما حققه الكندي في مجال تطوير النظرية وبناء على هذا المنطلق يمكننا القول ان الكندي احدث في النظرية تغيرا ملحوظا يتجه بها خطوات واسعة نحو وضع مسألة النفس وضعا علميا بقدر ما تسمح به الحدود التاريخية لمفهوم الوضع العلمي، اي مستوى تطور هذا المفهوم في عصر الكندي فلقد قام الكندي بتوسيع مجال البحث في موضوع النفس ل يختص بفروع جديدة لم يكن لعلماء الكلام عهد بها من قبل كموضوع الاحلام ، العقل ، كما سعى بجد الى تحديد وتحديث مفهوم النفس، من خلال معرفة مواطن القوة فيها ومعرفة احوالها، ومظاهرها وآثارها على السلوك الانساني، وبماذا تتأثر من الظروف الطبيعية والاجتماعية، وعلاقتها بمختلف الانشطة البشرية وعلاقتها بالجسد، نجد هذا خاصة في ما تذكره المصادر من فهارس كتبه، نجد نحو ثماني رسائل يبحث فيها موضوعات النفس، يضاف اليها ما يتردد من آرائه بشأن هذه الموضوعات في رسائل أخرى كرسائله الى المعتصم في الفلسفة الاولى ورسائله في حدود الأشياء ورسومها ، ان كتابات الفرابي عن النفس عرفت في اغلبها نظرة شمولية، الا انها استطاعت احلال النظرة الفلسفية الصرفة القائمة على تجريد المفاهيم عكس النزعة الحسية السابقة، رغم ان البعض ينسب هذه الرؤية الفرابية الى فكرة افلاطون عن النفس، وربطها بالجواهر الروحاني المفاوق، خاصة وانه قال بخلود النفس وأن جوهرها روحاني الهي، " وهذا الطرح نجده ايضا في الثقافة الاسلامية، اما نسبتها الى الله فقد وضعها في صيغتين ضمن النص الواحد نجد بينهما اختلافا : اولهما تقول ان جوهر النفس من { جوهر الباري } كقياس ضياء الشمس من الشمس والثانية تصعد بالعلاقة بين الله والنفس الى رتبة التكافؤ او شبه التكافؤ⁵⁷ والمقصود هنا ان النفس كلما تجردت وفارقت البدن، واتصلت بعالم العقل صارت الى اقرب الى نور الباري وصارت ترى الاشياء بصورة مختلفة عن الحالة الاولى التي كانت مخالطة فيها للجسم، وهو طرح اقرب الى الفكر الصوفي يقدمه لنا الكندي هنا في فهم علاقة النفس بالبدن، قدمه لنا بأسلوب التفكير النظري الفلسفي الخالص.

العقل: يمكن اعتبار الاثر العلمي للكندي " رسالة في العقل " اكبر دليل على الاهتمام الذي اولاه اول فيلسوف عربي للعقل، " رغم انه كتبها على سبيل العرض الجبري اي انه رسم

⁵⁷المرجع، السابق ، ص 62

فيها رأي ارسطو طاليس فقط، لكن طريقته الخاصة في هذا العرض، وتصرفه المتحرر في الشرح والتقييم واستخدام المصطلحات يدلان بوضوح على اخذه مذهبا له، يضيف عليه طابع فلسفته في الكليات والانواع كما وضعها في صلب رسالته المسماة " كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، فهو هناك يضع يضع مسألة اتحاد الانواع بالنفس حتى تصبح عاقلة بالفعل"⁵⁸ ولهذا فجوهر فلسفته اونظرية العقل عنده ، قائمة على فلسفة ارسطوا، الا انه اختلف معه في تقسيماته للعقل، فالمعروف عن ارسطوا قد قسم العقل الى ثلاث انواع، بينما الكندي يضيف نوع رابع، وانواع الكندي الاربعة هذه هي كما عبر عنها في رسالته { الاول منها، العقل الذي بالفعل ابدا والثاني، العقل الذي بالقوة، وهو للنفس والثالث، بالعقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل، والرابع، العقل (.....) الظاهر من النفس متى أخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل } رسائل الكندي الجزء الاول ص 358 . يقدم لنا الكندي مفهوم جديد للعقل ، ومختلف عن الفلاسفة قبله، بإضافته لعقل رابع، اما العقل الاول فهو عقل بالفعل دائما وهو العقل الاول الذي هو علة كل معقول في الوجود (الله) والثاني عقل بالقوة في نفس الانسان، والثالث عقل بالملكة (العقل المستفاد) ويتنقل في النفس من القوة الى الفعل، فيكتسب تلك الملكة، في ما العقل الرابع فعقل مبين يمارس الملكة التي اكتسبها العقل فتبين به النفس عم فيها بالفعل .

— ابي نصر الفرابي :

لقد كان للفرابي دور تاريخي كبير في تطور الفلسفة العربية الإسلامية، وكان له الكثير من الفضل في صياغة العديد من المفاهيم الجديدة المستقلة عن المفاهيم اللاهوتية القديمة، مستندا في ذلك الى فلسفات وفلاسفة سابقين على غرار افلاطون في نظري الفيض، والتي نسبت الى ارسطو عند العرب، فلقد وصلت هذه الاخيرة (نظرية الفيض) الى العرب بطريق خطأ تاريخي معروف، هو نسبة كتاب " اتولوجيا " الافلاطيني الاصل الى ارسطوا ، وبما ان ارسطوا كان يتمتع بثقة عميقة عند فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها ارسطوية ، رغم انهم رأوها تتناقض تعاليم ارسطوا الفلسفية كما عرفوها في الكتب الاصلية

⁵⁸ حسين مروة، المرجع السابق ص 68

⁵⁹ وغايتهم في ذلك هو كشف الصلة بين الطرح الايدلوجي لفكرة اللاهوت الرسمية بين الله والعالم، وصلتها بعالم الوحي والنبوة الذي شغل النخب الاسلامية، وهذا لايعني قصور الفرابي في كشف ذاك التناقض الموجود بين فكر ارسطو ونظرية الفيض، فغاية الفرابي هي الوصول الى الحقيقة، وحتى تعريفه للفلسفة كان " العلم بالموجودات بما هي موجودة " كما قال بوحدة الحقيقة الفلسفية التي تأتي من وحدة العقل .

وحدة الحقيقة:

كان الفرابي مؤمنا بوحدة الحقيقة ، ويعتقد ان الحقيقة الطبيعية والحقيقة الفلسفية واحدة، ولا وجود لحقيقتان في موضوع واحد ، وعلى هذا الاساس قام بالتمييز بين النبي من ناحية، والفيلسوف من ناحية اخرى، كما ان المعرفة تحصل بتجريد المعاني الكلية من المحسوسات والفيلسوف والنيئ كلاهما يتلقى الحقائق، فالفيلسوف يتلقى الحقائق بواسطة العقل، وتكون طبيعتها عقلية وليست حسية، بينما تأتي المعارف منزلة من عند الله عن طريق او بواسطة الملك جبريل على شكل وحي بالمخيلة ثم يتحول الى صور ومعاني تنقل الى اذهان الناس هكذا كان يرى وحدة الحقيقة" ان وحدة الحقيقة الفلسفية ، هي الاصل اذن – في فلسفة الفرابي لا وحدة الفلسفة، او وحدة العقل ، والفرق بين الامرين هو الفرق بين الاصل والفرع ، فقد كان القول بوحدة الحقيقة الفلسفية. يعني بجوهره رفض القاعدة النظرية الايدولوجية للنظام الاجتماعي نظام الخلافة العباسية اي حصر الحقيقة بوحدة هي الحقيقة الدينية ، ان الفرابي هنا يكشف حقيقة جديدة تأتي بها الفلسفة بعد ان كانت هناك حقيقة واحدة تقوم عليها ايدولوجية الدولة ⁶⁰ لكن هذا لا يعني انه وقع في خطأ وجود حقيقتين ثنائية الحقيق بمعنى وقع في تناقض، وهو ما قد يظهر للبعض في محاولة الجمع بين حقيقة الشريعة وحقيقة الفلسفة كما حاول الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون و ارسطوا، لابل العكس انما كان يسعى اليه الفرابي هو إخضاع الحقيقة الدينية الى سلطة العقل، وجعلها متماهية مع الحقيقة الفلسفية .

⁵⁹ حسين مروة، مرجع سابق ص 169

⁶⁰ حسين مروة مرجع سابق ص 124

السعادة والتصوف:

يرى الفرابي ان السعادة تكمن في بلوغ الحكمة (الفلسفة) فالفيلسوف هو الوحيد الذي يملك القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، وليس هناك سعادة تضاهي سعادة الفيلسوف سوى سعادة النبي حين يتلقى الوحي عن طريق العقل الفعال ونلاحظ ان موقف الفرابي قريب جدا من كلام المتصوفة الذين يعتقدون ان السعادة لا تكون الا بالعرفان والاشراق الذي يجعل الصوفي يعيش تلك النشوة الروحية بين فناء وحلول في الذات الالهية، ان كلام الفرابي في المدينة في الفاضلة بشأن السعادة يتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الارض الواقعية التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها، وقد استخدم الباحثون المثاليون من شرقيين وغربيين محدثين – هذه الظاهرة الفرابية ليجردوه من كل صلة له لهذه الارض الواقعي وليفصلوه فصلا مطلقا عن تاريخيته بحيث نكاد لانرى من الفرابي سوى انه يزداد بعدا عن الحياة الواقعية⁶¹ صحيح ان مفهوم الفرابي للسعادة ارتدى في حضن الصوفية، ولكنه ابقى على تلك النظرة العقلية التأملية، كما ربطها بالبعد الاجتماعي خاصة في كتابه " تحصيل السعادة " حين يضعها ضمن افق النشاط الاجتماعي، ويقول ان الجماعات البشرية دائما ما امتلكت فرصة لتحقيق سعادتها وان الفرص تتاح بواسطة اربعة من الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية، اما العملية فتشمل العلوم المؤدية الى حصول حقائق الموجودات .

ابن سينا :

يعتبر حسين مروة فلسفة ابن سينا بمثابة التتويج او الخلاصة لمختلف المراحل التي اجتازها الفكر العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الاول من القرن الحادي عشر، وكغيره من الفلاسفة سعى الى الوصول الى الحقيق، واعتمد في ذلك على التجربة المباشرة وفق ابجديات المنهج التجريبي، ذلك ان هذا المذهب يمثل اتجاها فلسفيا بحصر طريق الوصول الى الحقيقة بالمعرفة الحسية، ويحصر دور التفكير في عملية آلية مبسطة هي تجميع معطيات الحس دون استخدامها في استنتاج احكام عقلية كلية، اي دون تجريد عقلي مفهوم. اما ما يسمى

⁶¹ حسين مروة ص 143

بالكلي فهو لا يزيد عن كونه حاصل تعدد الافراد الجزئية⁶² وهكذا استثمر ابن سينا المعطيات التاريخية للمذهب التجريبي، اضافة الى اعتماده على القياس والاستقراء بشكل كبير، مع ضرورة الاعتماد المحسوس على القياس، وضرورة اعتماد القياس على المحسوس.... فالحس يدرك الجزئيات والفكر العقلي ينال الكليات المجردة⁶³ وهو ما نجده في تعريفه للاستقراء حين عرفه بأنه " الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، اما كلها وه الاستقراء التام ، و اما اكثرها وهو الاستقراء المشهور، وهذا هو منهج البحث عند ابن سينا وهو المنهج الذي طبقه على مختلف مباحثه المعرفية والفلسفية .

نظرية المعرفة :

مصدر المعرفة هو العقل الفعال الذي تفيض منه صور الماهيات من مبدع الكل، وهذا الطرح نجده ايضا عند الفرابي ، اما دور الجسم والحواس فهو تهيئة العقل الانساني لقبول ذلك الفيض، ومادامت المشكلة الاساس التي تواجه الفلسفة دائما في قضية المعرفة هي المصدر وطريقة التحصيل فإن ابن سينا يقسم المعرف الى ثلاثة انواع الفطرة والفكرة والحدس فعندما تكون بالفطرة فإنها تمثل المبادئ الاولى كالكل اكبر من الجزء، اما بالفكرة فهي معرفة مكتسبة بإدراك المجردات المعقدة، ولا تأتي إلا لمن بدل مجهودا يمكنه من الاتصال بالعقل المستفاد في حين المعرفة بالحدس تخص من وهب الله قوة الحدس فهو لا يحتاج الى مجهود بفضل اتصاله الدائم بالعقل الفعال، كما يعتقد التجريد هو اول سبل المعرفة، وادوات المعرفة الكائنة لدى الانسان، حسب علم النفس السنيوي، تتألف من قوى النفس الانسانية، والعقل . اما الاولى فتشكل قمة نظام هرمي عضوي متماسك لقوى النفس....ذلك لأن بعضها يدرك صور المحسوسات ويعضها يدرك معاني المحسوسات دون صورها وبعضها يؤدي وظيفة تحليلية وتركيبية تتناول الصور والمعاني فتفرق بعضها عن بعض او تركيبها مع بعضها البعض⁶⁴ وهكذا تتشكل المعرفة بالاشتراك بين الحس الخارجي والحس الحس الباطني، فالأول دوره ايصال الصورة الخارجية الحاملة للمعلومة والقابلة

⁶² ماجد فحري، ارسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، ساحة النجمة بيروت ، 1985 ص35

⁶³ حسين مروءة مرجع سابق ص 203

⁶⁴ حسين مروءة مرجع سابق ص 208-209

للتحليل والتفكيك والتركيب، وهو الدور الذي تقوم به قوى الاحساس الداخلي بإعتباره يدخل ضمن وظائفها المتمثلة في عملية التفكير او الادراك العقلي .

مشروع جورج طرابيشي في قراءة التراث :

الرؤية الفلسفية لجورج طرابيشي :

لقد انتقل جورج طرابيشي⁶⁵ في مشروعه الفكري عبر عدة محطات علمية اتسمت بالطابع الايدلوجي ولعل أبرزها الفكر القومي والثوري الذي طغى على فكره عموماً، إضافة الى الوجودية والماركسية. رغم تبنيه للنزعة النقدية الجذرية التي يعتبرها الموقف الوحيد الذي يمكن أن يصدر عن المفكر، خاصة اذا كان جزء لا يتجزأ من نص او تراث معين، ولا سيما في الوضعية العربية الراهنة التي يتجاذبها قطبان: الرؤية ذات الحنين المنقطع للماضي والرؤية المندفعة و المؤدلجة للحاضر.

اهم التيارات الفكرية الفاعلة:

التيار الماركسي :

- يبدأ طرابيشي محاكمته للفكر العربي المعاصر بتناول مذبحة التيار الماركسي ، فيعتبر أن الماركسيين العرب يريدون إحياء (موقف لينين) من التراث، عبر التأكيد أن التراث ليس كلاً واحداً متجانساً ليؤخذ كله أو يرمى كله، بل التراث حقل للصرع، وصاحب هذه "

⁶⁵ مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري، من مواليد مدينة حلب عام 1939، يحمل الإجازة باللغة العربية والماجستير بالتربية من جامعة دمشق. عمل مديراً لإذاعة دمشق (1963-1964)، ورئيساً لتحرير مجلة "دراسات عربية" (1972-1984)، ومحرراً رئيسياً لمجلة "الوحدة" (1984-1989). أقام فترة في لبنان، ولكنه غادره، وقد فجّعه حربه الأهلية، إلى فرنسا التي يقيم فيها إلى الآن متفرغاً للكتابة والتأليف.

تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته حيث انه ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وبرهيه و غارودي و سيمون دي بوفوار وآخرين ، وبلغت ترجماته ما يزيد عن مئتي كتاب في الفلسفة والايدولوجيا والتحليل النفسي والرواية. وله مؤلفات هامة في الماركسية والنظرية القومية وفي النقد الأدبي للرواية العربية التي كان سباقاً في اللغة العربية إلى تطبيق مناهج التحليل النفسي عليها.

من أبرز مؤلفاته: "معجم الفلاسفة" و"من النهضة إلى الردة" و"هرطقات 1 و2" ومشروعه الضخم الذي عمل عليه أكثر من 20 عاماً وصدر منه حتى الآن أربعة مجلدات في "نقد نقد العقل العربي"، أي في نقد مشروع الكاتب والمفكر المغربي محمد عابد الجابري، ويوصف هذا العمل بأنه موسوعي إذ احتوى على قراءة ومراجعة للتراث اليوناني وللتراث الأوروبي الفلسفي وللتراث العربي الإسلامي ليس الفلسفي فحسب، بل أيضاً الكلامي والفقه والصوفي واللغوي ، وقد حاول فيه الاجابة عن هذا السؤال الأساسي: هل استقالة العقل في الإسلام جاءت بعامل خارجي، وقابلة للتعليل على مشجب الغير، أم هي مأساة داخلية ومحكومة بالآليات ذاتية، يتحمل فيها العقل العربي الإسلامي مسؤولية إقالة نفسه بنفسه؟

أهم نقاط المسار الفكري لطرابيشي هو انتقاله عبر عدة محطات أبرزها الفكر القومي والثوري والوجودية والماركسية.

انتهى طرابيشي إلى تبني نزعة نقدية جذرية يرى أنها الموقف الوحيد الذي يمكن أن يصدر عنه المفكر، ولا سيما في الوضعية العربية الراهنة التي يتجاذبها قطبان: الرؤية المؤتملة للماضي والرؤية المؤدلجة للحاضر.

الرؤية الماركسية " يضع نفسه وضعا مباشرا في الخط الليليني، بل يستعير استعارة شبه حرفية الاطروحة الاساسية للينين في مناظرتهم مع الشيوعيين الروس حول المسألة التراثية ليؤكد انصار المادية التاريخية يطمحون لان يكونوا على حد- تعبير- ليلين هم الحافظين للتراث والأكثر امانة له، ولكن هذه الامانة ليست للتراث كل التراث كما يخلوا لبعض انصار النزعة السلفوية الماضوية"⁶⁶ كما لا يخلوا هذا الموقف من التوظيف النضالي للتراث مما يفقده بعد المعرفي والوظيفي.

التيار القومي :

- ثم يعرض موقف التيار القومي من التراث والذي يبحث عن النقاء القومي لا النقاء الطبقي " فما يتحرى عنه التيار القومي ليس " النقاء الطبقي" بقدر ما هو " النقاء القومي" فالقومي يريد بدوره اجمالا مثله مثل الماركسي ان يخضع جسد التراث لعملية جراحية ولكن الاورام السرطانية التي يبتغى استئصالها تصنف من قبله تحت عنوان (الانحطاط) اكثر منها تحت عنوان (الظلامية) وهي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحد الاجناس (الغربية) والعناصر (الدخيلة) اكثر منها عمل القوى الرجعية والطبقات الاستغلالية⁶⁷. فالقومي يريد شأنه شأن الماركسي أن "يخضع جسد التراث لعملية جراحية" ويقسم المؤلف التيار القومي إلى تيارين::

أ) - التيار القومي العلماني: يدعو إلى انطلاق القومية من العصر الجاهلي كونه بعيداً عن اختلاط العرب بالأعاجم، ويعتقد هؤلاء ان التراث العربي تعرض لحملة تهجين على يد بعض الخلفاء الدخيلين على الحكم على غرار المأمون والمعتصم، ولاسبيل للخروج من هذا المأزق (الانحطاط) " الا بالعودة عن كل التراث الذي خلفه هؤلاء (الدخلاء) وبالتطهر من كل السموم التي افرزوها والتي امست بمثابة (ظلف) او (قرمة) ميتة تمنع تدفق النسغ الحي في الجسم العربي وحتى يستعيد هذا الجسم قابليته للحياة وقدرته على الابداع فلا بد من

⁶⁶ جورج طرابيشي، مذبحة التراث 15-16
⁶⁷ المصدر السابق ص 21

تحقيق عودة مثثلة الابعاد الى الوراء كطريق وحيد الى النهوض، او البعث "68 هذه العودة قائمة على ثلاث خطوات هي:

– اولاً: العودة زمنيا الى الجاهلية باعتبارها عصر العرب الذهبي باعتباره يمثل طبيعة امتنا، وبالعودة الى جاهليتنا نجدد العهد مع ثقافتنا الاصلية والاصيلة " نحن اذن نعود الى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة مع نظام قيمها ومع أمانيتها فضلا عن التقائنا جميعا في ينبوع حياتنا القومية، ينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من اسباب التفرقة، ان في احياء تراثنا الجاهلي بعثا لعبقرية امتنا واذكاء لمكارم الاخلاق "69

ثانيا :

العودة والارتداد عن قوقعة التراث الفكري، الى قوة وبداءة الرحم اللغوي " فلغتنا هي ابلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا فمالنا الا ان نعود ونحيها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه اجدادنا من سؤدد وعزة "70

ثالثا :

الارتداد عن الحضارة المكتسبة والعودة الى احضان الفطرة والصليقة التي منحها لنا الله، تلك الفطرة المتمثلة في فالبداءة بكل ما تحمله من قيم وعادات ومعاني خالية من شوائب المدنية المتسلطة، " فالبدوي حارس العروبة وان ابن البادية لا يمثل الاصاله فحسب بل انه العنصر الذي تقوم عليه ملائمة الامة العربية للمراحل التاريخية ... ان كل نهضة عربية اصيلة قامت على ساعد اهل البادية."71

ب) – التيار القومي الإسلامي:

سلفا قدم لنا التيار القومي العلماني طرح فكري مفاده تخلي العربي عن جميع مقومات الحضارة والعودة الى أحضان الطبيعة والفطرة الاولى، مستعينا في ذلك بقوة اللغة كعامل

68 المصدر نفسه ص 25

69 المصدر نفسه ص 25

70 ص 25 جورج طرابيشي مصدر سابق

71 المصدر السابق ص 26

حيوي في اعادة بعث الطور الحضاري والبطولي للانسان العربي قبل الاسلام، وهو الطرح ذاته نلمسه لدى التيار القومي الاسلامي في محاولة سلخ الفرد العربي من طل مقومات الحضارة والعودة على بدئ، ولكن الامر هنا مختلف. فنقطة العودة و الانطلاق مع القوميين الاسلاميين ستكون بداية ظهور الرسالة المحمدية، او الاسلام الباكر، وأكثر ما يميز العروبة عند القوميين الاسلاميين عن غيرهم العلمانيين هو " ان العروبة عروبة حضارة قبل ان تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل ان تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل ان تكون عروبة حدس " ⁷² وهو طرح فكري حديد كان للقوميين الاسلاميين السبق في طرحه، حاولو من خلاله تجاوز البعد العاطفي والقبلي الى الروح العلمية الايجابية التي من شأنها بعث حضارة العرب ونشلهم من بواطن الانحطاط والتخلف.

التيار العلمي، ويقسم هذا التيار إلى نموذجين:

النموذج العلمي البراغماتي: ويمثله المفكر زكي نجيب محمود في كتابة "تجديد الفكر العربي

النموذج العلمي الاستمولوجي: (المعرفي) ويمثله المفكر محمد عابد الجابري ، وقد أفرد طرابيشي نصف صفحات الكتاب تقريباً لنقد الجابري وهذا ليس بالأمر الغريب كونه اشتهر بمعركته الفكرية مع الجابري فقد قضى ما يقارب ربع قرن في نقد أطروحاته ومشروعه الفكري.

الفلسفة الإسلامية مشرقية ام مغربية:

فلقد اشتهر طرابيشي بالتأني والتؤدة في تفكيك إشكاليات الجابري ، يبدأ طرابيشي في نفي تهمة العرفانية عن ابن سينا والمتهم من قبل الجابري بترسيخ فلسفة الحكمة المشرقية العرفانية اللاعقلية. وذلك من خلال سرد جوانب فلسفة ابن سينا وتبيان أنه لم يخرج عن كونه كان من أتباع أرسطو إلا أنه عندما بلغ من النضج ما بلغ، فحاول الخروج من دائرة أرسطو ليسطر لنفسه فلسفة خاصة ويوضح لنا طرابيشي في بعض النقاط الهامة أن ابن

⁷²المصدر نفسه ص 26

رشد عندما ذكر ابن سينا في إطار النقد كان لخروجه عن فلسفة المعلم الأول أرسطو لا لكونه مرسخاً للعقل..

- ثم يذهب طرايبشي إلى أبعد من ذلك بنفيه أن الفلسفة المشرقية المزعومة هي معضلة اختلقها بعض المستشرقين وأخذها عنهم الجابري بحذافيرها فوقع فيما وقعوا فيه من خطأ فيؤكد لنا طرايبشي بأدلتة وقرائنه المقنعة أن الفلسفة المشرقية وبنص لابن سينا نفسه لا تخرج عما كتبه في مؤلفاته الأخرى " اذ فليس في " الفلسفة المشرقية " شئ غير موجود، ولو بذريا في " الشفاء " والمسافة بين الكتابين ليست بأبعد من تلك التي تفصل التصريح عن التلميح، وما تترجم عنه من حركة اقرب الى ان تكون حركة اعتماد منها حركة انتقال، وحتى ان يكن ثمة انتقال فهو في داخل الاشكالية المشائية وليس خروجاً عنها" ⁷³ أما جعل هذا اللغط يحوم حول كتاب ابن سينا عن الفلسفة المشرقية هو أولاً تعريف لفظة "المشرقية" وهل هي جغرافية إقليمية أم من "الإشراقية" ومعروف ما في الإشراقية من لا عقلانية فيحسم طرايبشي الجدل بأن المشرقية لا تعني أكثر من إقليم المشرق الذي وُلد ومات به ابن سينا لا أكثر" ولقد رأينا بالفعل ان المستشرقين انقسمت صفوفهم على مدى قرنين وتبعها انقساماً حاداً حول المعنى الذي ينبغي ان يعطى لصفة المشرقية: اهي تحيل الى المشرق بمعناه الجغرافي ام الى المشرق بمعناه الفلكي لي مكان طلوع الشمس، وبالتالي معناه الرمزي مشرق الانوار" ⁷⁴. ثم ثانياً ما أجم الأساطير ونماها حول هذا الكتاب هو فقدانه، إلا أن الطرايبشي وكما قلنا آنفاً قد ساق الأدلة والقرائن ليخبرنا بأن الحكمة المشرقية لا تخرج عن كونها فلسفة ذات أصل أرسطي باجتهاد سيناوي، وبعد أن حسم معركته حول ابن سينا، يفكك طرايبشي أضلاع المثلث الذي ادّعى الجابري أنه أسس لقطيعة إبستمولوجية مع "المشرق" ليبين لنا الجوانب العرفانية والأصولية المتشددة في فكرهم على غرار ابن حزم والشاطبي - أو شافعي عصر الاندثار - كما أثر طرايبشي أن يلقيه ويبين أكثر وأكثر الأصول المشرقية لأفكارهم وأن ما حدث لا يمثل، وبأي حال من الأحوال، قطيعة بقدر ما مثل نوعاً من أنواع التراكم المعرفي مع الشرق.

⁷³ جورج طرايبشي، نقد العقل العربي ص43

⁷⁴ المرجع السابق ص 43

الخاتمة

الخاتمة

قد يعتقد الكثير ان الفلسفة الاسلامية ما هي الا مجرد استمرار للفكر الفلسفي اليوناني تكرار لما جادت به قريحة الانسان الإغريقي وبأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل ذهب آخرون بعيداً فعزا سبب ذلك الى ضحالة العقلية الاسلامية (الانسان الشرقي من جنس سامي..... عكس الغربي ذو الجنس الآري) وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر والغور في مختلف القضايا الفكرية التي عالجتها الفلسفة منذ سقراط ، افلاطون وارسطو على اختلاف المذاهب الفلسفية، فليس بمقدورها الاتيان بجديد يستحق ان يضاف الى محصلة الفكر الإنساني ليس له الامكانيات التي تمكنها من حجز مقعد في دائرة الدورة الحضارية للبشرية، ونجد هذا الطرح عند اغلب المستشرقين عموماً. ويرجع هؤلاء الا ان الفلسفة اليونانية قد ملأت كل المنافذ الابداعية على الذين يأتون بعدها، وقد جاءت فلسفتهم متكاملة في تفسير الكون والانسان المبدع الأول، ولم يبقى للقادمين بعدهم الا التفسير والشرح والتعليق على مسائلها، وما كان دور المسلمين الا واسطة نقل فلقد اخذوا من الهيلينيين والرومان والمسيحيين هذا التراث، واشتغلوا عليه وفق الامكانيات البسيطة لعقلهم (الشرح التفسير التعليق) لي يقومو بتسليمه بدورهم الى فلاسفة القرون الوسطى، فهم مجرد نقلة للعلم الفلسفي اليوناني ليس الا، ولم تكن الفلسفة الاسلامية الا نقلا لفلسفة اليونان من لغتها الاصلية الى اللغة العربية، فتكون هي فلسفة اليونان كتبت بحروف عربية.

ويرى فريق آخر ان الفلسفة العربية الاسلامية نشأت في احضان الثقافة العربية الاسلامية التي تمثلت في القرآن، وفي العلوم العربية على اختلافها ، ولقد ساهم فيها عرب ومسلمون مساهمة كبيرة تصل الى درجة الابداع ،لنفترض ان العقل العربي قبل الاسلام لم يحمل في طياته بواذر النضج العقلي الباعثة على الانتاج الفلسفي ، إلا ان العرب بعد حملهم الرسالة السماوية ونشرها، اصبحت لهم بذور فلسفية خصبة تأتت من انفتاح عقولهم على العالم، خاصة بعد الفتوحات الاسلامية الكبيرة وامتزاج الثقافة العربية بمختلف الثقافات العالمية على غرار الهندية والفارسية والرومانية. ولو تتبعنا موضوعات التفكير الكلامي عند علماء الكلام الاوائل، او الفلسفي في اول نشأته عند المسلمين مع الكندي والفرايبي ، فأننا نقف على موضوعات اسلامية بحتة، مستمد من واقع الفرد المسلم و يدور الجدل فيها حول قضايا شغلت البيئة العربية الاسلامية ، خاصة تلك التي جاءت للوقوف في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين الاسلامي، او في مواجهة التزمت السيئ والرد على المتشددين والمشككين في العقيدة الاسلامية ، ونستنتج من هنا انه الفلسفة الاسلامية لم تكن بعيدة عن الواقع المعاش للفرد المسلم كما روج لذلك، كونها تدور حول مشكلات الدين الاساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب، بل كانت ملازمة لليومي. وحتى القول عنها ان يونانية بحروف عربية فيه نوع من المغالطة التاريخية، صحيح انهم تلقوا من الغرب مجموعة من الافكار التي شكلت انذاك جوهر اغلب تيارات الفكر الفلسفي، لكنهم حاولوا التوفيق بينها وبين الدين، كما فعل ابن رشد، كما ان لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع اسلامي بحث.

واكثر ما يعزز فرضية اصالة الفلسفة الاسلامية هو تلك المواقف المشرفة لبعض المستشرقين لقد انبرى البعض منهم من امثال (دوجا) للدفاع عن العقلية العربية الاسلامية، وقد اثبت ان المسلمين عارضوا ارسطو، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية، وذكر ان عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن الا ان تنتج جديداً وطريفاً في ميدان الفكر، وان آراء المعتزلة والا شاعرة ليست سوى ثمار يانعة من اثار العقل العربي الاسلامي.

وخلاصة القول ان الفلسفة الاسلامية ظهرت مع ظهور القرآن الكريم، ولا يمكن ان تنكر على العرب في الجاهلية خلدتهم من التفكير المعقد. فلقد أتت الينا نصوصاً في الحكمة، والامثال وتكهنات كلامية كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، الا ان أسس الفلسفة الاسلامية ترسخت بعد نزول القرآن الكريم ذلك انه نشأ من طول معاناة علوم القرآن الكريم والحديث علم اسلامي اصيل هو علم اصول الفقه (تمهيد لتاريخ الفلسفة) الشيخ مصطفى عبدالرزاق ص 146 القاهرة.

وفي الاخير ما يمكن الوقوف عليه هو ان المسلمين مثل غيرهم من الشعوب لا يمكن ان يمثلوا الاستثناء في الدورة الحضارية، ولا يمكنهم ان يتخلوا عن دورهم التاريخي، فلقد مروا بالأطوار الطبيعية للنضج العقلي. كما مر اليونان والهنود والفرس بهذه الأطوار حتى وصلوا الى ما هم عليه. وان الدور الحضاري يفرض علينا هكذا نمط هو شيء طبيعي وضروري لتستمر الحياة في اطار التدافع " فلولا دفاع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين " صدق الله العظيم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ - المصادر:

- 1 - البهي محمد الفكر، الإسلامي وتطوره، مكتبة وهبة دار التضامن للطباعة الطبعة الثانية 1976
- 2 - الصاوي احمد الصاوي: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، المتحدة للطباعة ، الجيزة مصر 1997
- 3 - أحمد سعد الدين علي الساطر حقيقة التصوف في الإسلام دار الطباعة المحمدية 1988
- 4 - الدكتور إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، الطبعة الأولى (1395هـ) نشر دار النهضة العربية
- 5 - هنري كوربان ، ترجمة موسى الصدر، تاريخ الفلسفة العربية، عوידات للنشر، بيروت. الطبعة الثانية 1997
- 6 - يوحنا قمر، اصول الفلسفة العربية. دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة 1991
- 7 - سعيديف ارثور، توفيق سلوم ، تقديم ونلخيص كتاب الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي ، بيروت لبنان ط1- 2001
- 8 - بدوي عبد الرحمان، أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره ،الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988
- 9 - يحي هويدي دراسات في علم الملام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة ، القاهرة 1979
- 10 - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، مدخل وقصايا ، دار الثقافة العربية ، القاهرة، 2000
- 11 - مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، الطبعة الاولى 1944
- 12 - غلاب مصطفى، ابن سينا ،مكتبة دار الكتب بيروت ، 1979
- 13- علي عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، مكتبة الحرية الحديثة، جمعة عين شمس 1979

- 14 - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف 1968
- 15 - محمد ابراهيم فيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، القاهرة 1987
- 16 - رضوان السيد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر. دار المدار الإسلامي. مكتبة مؤمن قريش. الطبعة الثانية 2016
- 17 - أجناس جولدتسيهر، ترجمة وتحقيق محمد يوسف موسى، العقيدة والشريعة في الإسلام، للمستشرق اليهودي. دار الكتب الحديثة بمصر.
- 18 - عبد الحليم محمود، عوارف المعارف للسهروردي ، طبعة دار المعارف ببيروت
- 19 - عبد الحليم محمود، عوارف المعارف للسهروردي ، الجزء الاول ، طبعة دار المعارف ببيروت عبدالله بن محمد الحبشي: تصحيح أخطاء بروكلمان، الأصل - الترجمة، ط/ المجمع الثقافي - أبو ظبي، 1998
- 20 - الشيخ محمد فخر شقفة، التصوف بين الحق والخلق، الطبعة الثانية، بلاد ناشرون، 1970،
- 21 - عبدالله بن محمد الحبشي: تصحيح أخطاء بروكلمان، الأصل - الترجمة، ط/ المجمع الثقافي - أبو ظبي، 1998م.
- 22 - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر
- 23 - رينولد نيكلسون: تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978م
- 24 - جيب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3
- 25 - عليوي الحيدري زهير يوسف، جهود المستشرقين في دراسة التصوف الاسلامي، مجلة اروق للابحاث الفلسفية، المجلد الثالث جوان 2010
- 26 - ماسنيون و التصوف مصطفى عبد الرازق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ط1 1984،
- 27 - صوفي ابو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني ، القاهرة

- 28 - الأعظمي مصطفى، مناهج المستشرقين في الدراسات الإستشراقية ج2 المنظمة العربية للدراسة والثقافة والعلوم 1958
- 29 - زيدان عبد الرحمان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتة القدس. بغداد
- 30 - بان حسين حسن الناجري، الفقه الاسلامي في دراسات المستشرقين، مجلة كلية التربية للبنات، المجلد 24 الجزء 2 2013
- 31 - فخري ماجد، دراسات في الفكر العربي بيروت، دار النهار 1972

باللغة الاجنبية:

Siehe: Rudi aret: Arabistik and Islamkunde an deutscher Universitaeten, Deutsche Orientalisten Seit Theodor Noldeke, Steiner Wiesbaden, 1966

Josiphe shashat Esquisse d'une histior de driot muslemzn paris.195

Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 36-37 ; cf. Id, L'Islamisme et la Sciences (Paris : Calmann Lévy, 1883

¹ Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris : Chez a. Franck, Libraire, 1859)

Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique (Paris : Gallimard, 1986)

المجلات والدوريات :

- 1- مجلة دراسات استشرافية. العدد الثالث 2015. ص 192
- 2 - ابراهيم الحيدري. أستاذ وباحث في علم الاجتماع مقيم في بريطانيا، والمقال منشور على موقع القنطرة الإلكترونية

- 3 - علم الكلام الإسلامي في دراسة المستشرقين الألمان، للدكتور حيدر قاسم مطر¹ التميمي، مقال على موقع المنهل الإلكتروني
- 4 - حسن قاسم مراد ، قراءات في بدايات علم الكلام نقد لآراء فان آس ،مجلة دراسات استشرافية
- 5 - شافية اوصديق، محاضرة ازمة علم الكلام ، دكتوراه التراث الاسلامي والاساشراق ، مدونة الالكترونية (14فبراري 2019)
- 6 - حمد صبري المستشرقون والتصوف،مجلة دراسات استشرافية ،المجلد العاشر 20176
- 7 - محمد أبو الفضل بدران، بمجلة الوعي الإسلامي، بتاريخ: 16-01-2006، العدد رقم: 483.
- 8 - زكي الميلاد اسلامية المعرفة السنة السادسة السادس عشر، العدد 63، 2011

" الفلسفة الاسلامية بين القراءات الاستشراقية والقراءات العربية المعاصرة "

الملخص:

ان الفلسفة العربية الاسلامية نشأت في احضان الثقافة العربية الاسلامية التي تمثلت في القرآن، وفي العلوم العربية على اختلافها ، ولقد ساهم فيها عرب ومسلمون مساهمة كبيرة تصل الى درجة الابداع ،لنفترض ان العقل العربي قبل الاسلام لم يحمل في طياته بواذر النضج العقلي الباعثة على الانتاج الفلسفي ، إلا ان العرب بعد حملهم الرسالة السماوية ونشرها، اصبحت لهم بذور فلسفية خصبة تأتت من انفتاح عقولهم على العالم، خاصة بعد الفتوحات الاسلامية الكبيرة وامتزاج الثقافة العربية بمختلف الثقافات العالمية على غرار الهندية والفارسية والرومانية .

كلمات مفتاحية:

الفلسفة العربية الاسلامية ،الاستشراق ، التصوف ، اصول الفقه ، علم الكلام ، الوجود .

« La philosophie islamique entre lecteurs orientalistes et lectures arabes contemporaine »

Résumé :

La philosophie arabo-islamique est née dans les bras de la culture arabo-islamique, qui était représentée dans le Coran, et dans les diverses sciences arabes, et les Arabes et les musulmans y ont apporté une grande contribution, atteignant le niveau de la créativité. , les Arabes, après avoir porté et diffusé le message céleste, sont devenus pour eux des germes philosophiques fertiles issus de l'ouverture de leur esprit sur le monde, surtout après les grandes conquêtes islamiques et le métissage de la culture arabe avec diverses cultures mondiales comme l'indienne , persan et romain.

Mots clés : la culture arabo-islamique , cultures mondiales , la créativité , diverses sciences arabes.

« Islamic philosophy between Orientalist readings and contemporary Arabic readings »

Abstract :

The Arab-Islamic philosophy arose in the arms of the Arab-Islamic culture, which was represented in the Qur'an, and in the various Arab sciences, and Arabs and Muslims made a great contribution to it, reaching the level of creativity. However, the Arabs, after carrying and spreading the heavenly message, became for them fertile philosophical seeds that came from the openness of their minds to the world, especially after the great Islamic conquests and the mixing of Arab culture with various global cultures such as the Indian, Persian and Roman.

Key words : culture . creativity. philosophy. various global. Qur'an