الرسالة الأولى:

مقدمة في الفلسفة

المُقَدِّمَة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

فإن باب الفلسفة واسع الأرجاء، بعيد ما بين المناكب؛ فالفلسفة قديمة النشأة، كثيرة الأطوار، متشعبة المسالك.

وسيدور البحث حولها ههنا من خلال الفصول التالية، وما يندرج تحتها من مباحث ومطالب.

وهذه الفصول إنما هي مقدمات، ومعالم عامة يُلقى من خلالها الضوء على موضوع الفلسفة.

وقد اجتمع ذلك لدي من أيام الدراسة والتدريس؛ حيث كنت أُعِدُّ أو ألخص بعض الموضوعات التي تمر بي أثناء الدراسة أو التدريس؛ فإلى بيان الخطة التي سيسير عليها البحث.

الفصل الأول: معالم عامة في الفلسفة

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الفلسفة

المبحث الثاني: أثر الترجمة في نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين

المبحث الثالث: أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

المبحث الرابع: موقف علماء المسلمين من الفلسفة

الفصل الثاني : تطور التفكير الفلسفي وعلاقة الفلسفة بالدين

وتحته ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تطور التفكير الفلسفي

المبحث الثاني : بين الفلسفة والدين

المبحث الثالث : فلسفة العصر الوسيط والحديث في أوروبا

الفصل الثالث : دراسة لنظريات فلسفية

وتحته : ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : دراسة لنظرية المُثُل عند أفلاطون ، والمحرك الأول عند أرسطو

المبحث الثاني : التفسير الفلسفي لنظرية النبوة

المبحث الثالث : نظرية العناية الإلهية وعلاقتها بمسألة الشر عند ابن سينا ، وعند علماء السلف.

المبحث الرابع : قِدَمُ العالم وحدوثه.

فإلى تلك الفصول ، والله المستعان ، وعليه التكلان.

الفصل الأول : معالم عامة في الفلسفة

وتحته أربعة مباحث :

المبحث الأول: مفهوم الفلسفة

المبحث الثاني: أثر الترجمة في نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين

المبحث الثالث: أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

المبحث الرابع: موقف علماء المسلمين من الفلسفة

المبحث الأول: مفهوم الفلسفة

المطلب الأول: تعريف الفلسفة

أولاً: منشأ هذه الكلمة: (الفلسفة) كلمة معرَّبة عن اليونانية، فهي لفظ يوناني نشأ أول ما نشأ في اليونان.

ثانياً: أصلها الوضعي، وسبب تسميتها بذلك: لفظ (الفلسفة) مركب من كلمتين يونانيتين هما:

١ـ (فيلو)، أو (فيلا) و معناهما: المحبة، أو الإيثار.

٢ـ (سوفيس)، أو (سوفيا)، و معناهما: الحكمة فهذا هو أصل الكلمة وسبب تسميتها بذلك.

ثالثاً: تعريف الفلسفة الوضعي الأصلي: من خلال ما مضى يتبين لنا أن الفلسفة باعتبار الوضع الأصلي تعرف بـ: (محبة الحكمة، أو إيثار الحكمة).

ويعرَّفُ الفيلسوف بأنه: محب الحكمة، أو المؤثر للحكمة.

رابعاً: تطور دلالة كلمة (الفلسفة): مر مصطلح (الفلسفة) بعدة أطوار، وعلى هذا فإن تعريف (الفلسفة) يختلف باختلاف الأطوار كما أنه يختلف باختلاف الفلاسفة الذين وضعوا لها حدوداً وتعريفات[1].

خامساً: نماذج من تعريفات (الفلسفة) عند الفلاسفة:

للفلسفة عند الفلاسفة تعريفات عديدة وقد تكون في مجملها متقاربة، فمن تلك

١ـ انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية و الإشراقيه، أ. د محمد إبراهيم الفيومي ضمن أبحاث ندوة (نحو فلسفة إسلامية معاصرة) ص٧٥، والموسوعة الميسرة في الأديان والأحزاب والمذاهب المعاصرة، نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف د. مانع الجهني ٢/ ١١٠٨ ـ ١١٠٩.

التعريفات ما يلي:

١ـ البحث عن الحقيقة.

٢ـ حب المعرفة.

٣ـ وعرفها الكندي بقوله: هي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان.

٤ـ وعرفها في موضع آخر بقوله: هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق.

٥ـ وعرفها الفارابي بقوله: إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة.

٦ـ وعرفها ـ أيضاً ـ بقوله: علم بمقدار الطاقة الإنسية.

٧ـ وعرفها ـكذلكـ بالعلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.

٨ـ وعرفها ـأيضاًـ بقوله: هي العلم الذي يعطي الموجودات معقولية ببراهين عقلية.

٩ـ وعرفها ابن سينا بقوله: الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية[1].

سادساً: تعريف الفلسفة عند الإطلاق، وفي الاصطلاح العام: كما مر من أن الفلسفة مرت بأطوار، ولعل آخر أطوارها هو ما استقر عليه أمر الفلسفة؛ حيث صارت تُطلق على آراء محددة، ونظرات خاصة للكون والوحي، والنبوات، والإلهيات، ونحو ذلك.

وصارت تُعنى بالعقل، وتقدمه على النقل، بل أصبح العقل عند أكثر الفلاسفة إلهاً ومصدراً للتلقي.

وعلى هذا فإنه يمكن تعريف الفلسفة ـ عند الإطلاق ـ فيقال: «هي النظر

١ ـ انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام ص١٢٤ـ١٢٦.

العقلي المتحرر من كل قيد وسلطة تُفرض عليه من الخارج، بحيث يكون العقل حاكماً على الوحي، والعرف، ونحو ذلك»[1].

هذا وسيأتي مزيد بيان لمفهوم الفلسفة، وأطوارها في الفصل الثاني.

١ ـ انظر الموسوعة الميسرة ١١٠٩/٢.

المطلب الثاني: نشأة الفلسفة، ودخولها بلاد الإسلام

أولاً: نشأة الفلسفة:

نشأت الفلسفة واشتهرت في بلاد اليونان، بل وأصبحت مقترنة بها على الرغم من وجود الفلسفات في الحضارات المصرية، والهندية، والفارسية القديمة.

وما ذلك إلا لاهتمام فلاسفة اليونان بنقلها من تراث الشعوب الوثنية، وبقايا الديانات السماوية مستفيدين من صحف إبراهيم وموسى -عليهما السلام- بعد انتصار اليونانيين على العبرانيين بعد السبي البابلي[1].

١- السبي البابلي: هي المأساة التي يتذكرها اليهود بحسرة ومرارة، وهي ما حصل لهم عام ٦٠٣ قبل الميلاد، وقيل ٦٠٥ على يد عدد من الملوك البابليين.

وقد أُثير حول هذه المأساة جدل كبير، ونُسجت خرافات وأساطير، ولا تزال الدراسات عنها إلى يومنا هذا.

ولهذا صار العراق أحد مواطن الفجيعة والحزن لدى اليهود؛ فمنه انطلقت القوات التي قضت على دولة إسرائيل في العهد القديم عهد الملك الكلداني البابلي نبوخذ نصر، وانتهت حربه بواحدة من أكبر الفواجع في التاريخ اليهودي، وهي ما أطلق عليه مأساة (السبي البابلي).

ففي عام ٦٠٣ أو ٦٠٥ قبل الميلاد تولى نبوخذ نصر العرش الكلداني البابلي في العراق، وفي عهده بلغت الدولة أوجها، وحالف الملك اليهودي يواقيم إلا أن العلاقات بينهما تدهورت عندما حاول يواقيم التخلص من الحلف مع جاره القوي؛ فجرد نبوخذ نصر حملة عسكرية حاصر فيها القدس، وفتحها، واقتاد الملك الجديد يهويا كين، وحاشيته، وأركان حكمه، وأشراف دولته إلى بابل عام ٥٨٦ قبل الميلاد.

وتشير بعض الروايات التاريخية إلى سبي بابلي لاحق بعد محاولة صدقيا ملك يهودا التمرد على الحكم الكلداني مما أدى إلى تجريد حملة بابلية أخرى انتهت عام ٥٨٦ قبل الميلاد بحرق هيكل سليمان بن داود -عليه السلام- والقضاء على الدولة العبرية، وسبي حوالي ٥٠ ألف يهودي إلى العراق هم أغلبية ما تبقى في القدس، وقد ساقهم الكلدانيون مكبلين بالحديد والأصفاد إلى أراضي العراق.

وقد اختُلف كثيراً في هذا السبي -كما مر- واختُلف في مدة وقوعه؛ فقيل استمر ٧٠ سنة، وقيل ١٤٠ سنة.

وتحتفل الأدبيات اليهودية بالكثير من البكائيات، والذكريات المريرة عن هذه المحنة.

ولهذا يشعر اليهود أن امتلاك العراق لأي قوة فائقة يمكن أن يهدد أمن إسرائيل، وربما يؤدي إلى تكرار محنة (السبي البابلي) من جديد.

ولعل ما يؤكد ذلك ما قاله مناحيم بيغن رئيس الوزراء الإسرائيلي عام ١٩٨١م بعد الغارة على المفاعل النووي العراقي؛ حيث أعلن أنه لو لم يدمر المفاعل النووي العراقي لحدثت محرقة جديدة في تاريخ الشعب اليهودي.

ولعل هذا يفسر سر الهجمة على العراق، ومحاولة تفكيكه، وإضعافه.

وربما استفادوا من حكمة لقمان -عليه السلام- فجاءت فلسفتهم خليطاً بين نزعات شتى.

وقد استوى ساق الفلسفة على يد أفلاطون ومن بعده أرسطو وغيرهما[1]، كما سيأتي بيان ذلك عند الحديث عن تطور التفكير الفلسفي.

ثانياً: دخول الفلسفة بلاد الإسلام:

لقد دخلت الفلسفة بلاد الإسلام في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي وذلك في عهد الخليفة العباسي المأمون.

ولقد سبق العربُ فلاسفةَ الغرب بالاتصال بالفلسفة اليونانية؛ إذ إنها لم تصل إلى الغرب إلا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، فاعتمد الغرب على ما خلّفه الفلاسفة الإسلاميون الذين تخصصوا في دراستها، أو في نقلها من النص السرياني، أو اليوناني إلى اللسان العربي، ثم نقلت إلى لسان الغرب[2].

وسيأتي مزيد بيان لذلك في مباحث آتية.

١- انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية ص٧٥-٧٩ و ١٢١ و١٥١-١٥٢، والموسوعة الميسرة ١١٠٩/٢.

٢- انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام ص ٧٥-٧٩.

المطلب الثالث: غاية الفلسفة، وموضوعها، وأقسامها

أولا: غاية الفلسفة: كانت غاية الفلسفة في بداية أمرها محبة الحكمة، ثم تصرف فيها بعض الفلاسفة؛ فصار الغاية منها الجدل لذات الجدل، ثم تطرقت إليها نزعات شتى، وتعاورها فلاسفة كثيرون؛ فاختلفت غاياتها باختلاف منظريها ـكما سيأتي بيان لشيء من ذلك الفصل الثاني.

ومن الفلاسفة ـكالفارابيـ من يرى أن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود من تعلُّمها ليس شيئاً غير إصلاح النفس.

ثانياً: موضوع الفلسفة: تكاد موضوعات الفلسفة تنحصر بما يأتي:

١ـ العلوم الرياضية. ٢ـ العلوم الطبيعية.

٣ـ العلوم الإلهية. ٤ـ العلوم المنطقية.

ثالثاً: أقسام الفلاسفة: الفلاسفة منهم الطبيعيون أو الطبائعيون، ومنهم الإلهيون، ومنهم الدهريون، ومنهم الرياضيون.

رابعاً: أقسام الفلسفة: تختلف الفلسفة بحسب موضوعاتها ويمكن أن تقسم كما يلي:

١ـ **الفلسفة الحسية**: وهي تتحصل بالحواسِّ، وموضوعُها عالم الطبيعة.

٢ـ **الفلسفة النظرية العقلية**: وهي تتم بالاستدلال البرهاني، أو النظر الاستنباطي.

وتسمى هذه الفلسفة أو المدرسة: الفلسفة المَشَّائية[1].

١ ـ سميت بالمشَّائية نسبة إلى رائدها أرسطو المقدوني الذي يعد أبرزَ تلامذة أفلاطون، وكان مولده سنة ٣٨٤ قبل الميلاد، وتوفي سنة ٣٢٢ قبل الميلاد عن ٦٣ سنة، وسميت فلسفته بالمشائية لأنه كان يعلم أتباعه وتلاميذه، ويلقي عليهم الدروس وهو يمشي؛ تعظيماً لشأن الفلسفة.

٣ـ **الفلسفة الإشراقية**: وهي مأخوذة من الإشراق ـ أي إشراق النفس واستعدادها ـ.

وهذه تنال بالحَدْس، والإلهام، وموضوعها العلوم الإلهية.

خامساً: مذهب متقدمي الفلاسفة في الإلهيات والشرائع: الفلاسفة المتقدمون كأرسطو وغيره من أجهل الناس في الشرائع والأمور الإلهية، وأكثرهم اضطراباً وتناقضاً، وأكثر كلامهم فيها خَبْط عَشْواءَ؛ لأنهم لم يستضيئوا بأنوار الرسالة، ولا كانت عندهم شريعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به بخلاف الإلهيات؛ فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها.

وكلام أرسطو معلمهم فيها قليل كثير الخطأ؛ فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعرٍ؛ لا سهل فيرتقى، ولا سمين فيقلى»[1].

وقال رحمه الله في معرض حديث له عن الفلاسفة وأهل الكلام: «لكن من المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشواً وقولاً للباطل، وتكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم لا يكاد ـ والله أعلم ـ تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك»[2].

سادساً: افتراق الفلاسفة: الفلسفة تقوم على الأوهام، والخيال، والظن؛ لأنها لا ترتكز على وحي معصوم، وإنما تقوم على نتاج العقول، والعقولُ مهما

١ ـ مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ١٨٦/١.

٢ ـ نقض المنطق لابن تيمية ص٢٤.

بلغت فلن تستقل بمعرفة الشرائع، وحقائق الكون، وصحة النظر بكل حال.

ولهذا فإن الاختلاف، والافتراق، والاضطراب دأب الفلاسفة.

ومن الأمور التي يتضح من خلالها افتراق الفلاسفة ما يلي:

١ـ أن آراء الفلاسفة فردية ليس لها معيار ثابت: فهي تختلف باختلاف الفيلسوف، وبيئته، وثقافته، ورؤيته، وزاوية بحثه؛ فالمادي يبحث في الحقيقة المادية، والفيلسوف الميتافيزيقي يبحث في الحقيقة الميتافيزيقية، وهكذا...

٢ـ أن الحقيقة في أدوار الفلسفة غير ثابتة: فلكل فيلسوف وجهته، وكل فيلسوف يناقض غيره.

ثم إن ثقافة الفيلسوف وبيئتَه، وأستاذَه، وتياراتِ مُجْتَمَعِهِ كل أولئك لهم تأثيرهم في رؤية الفيلسوف، وصنع عقليته.

٣ـ كثرة اضطراب الفلاسفة وشكهم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في معرض حديث له عن الفلاسفة والمتكلمين: «أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً وبياناً، وهذا أمر يجدونه في أنفسهم، ويشهده الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن نذكرها.

وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض، والقدح، والجدل.

ومن المعلوم أن الاعتراض والقدح ليس بعلم ولا فيه منفعة.

وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال، ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ؛ إذ كل منهم يقدح في أدلة الآخر»[1].

---

١ ـ نقض المنطق لابن تيمية ص٢٥.

المبحث الثاني: أثر الترجمة في نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين

لا ريب أن للترجمة أثراً بالغاً في نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين، والحديث عنها ههنا سيكون من خلال ما يلي[1]:

أولاً: قيام حركة الترجمة: كانت أكبر ترجمة شهدها العالم في العصر الوسيط هي تلك الحركة التي قام بها المسلمون، ولم يقم أحد بما قام به المسلمون سوى ما قام به الأوربيون في القرن التاسع عشر من الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية، مما أسهم في النهضة الأوربية.

وقيام حركة الترجمة تعود في بداياتها إلى خالد بن يزيد بن معاوية؛ فهو من أوائل من قاموا بذلك العمل؛ فقد كان لهذا الرجل اهتمامات علمية، وقد تُرجم له كتاب: الصنعة، وتعني الكيمياء.

ثم ما جاء عن عمر بن عبدالعزيز؛ حيث وجد كتاباً في الطب فرأى أن ترجمته ربما يلهي عن الكتاب والسنة.

ثم تطورت الترجمة في عهد المنصور والرشيد، وبلغت أوجها في عهد المأمون الذي أنفق على الترجمة ببذخ شديد.

وقد بلغ ببعضهم أن أنفق على الكتاب المترجم وزنه ذهباً.

---

١ ـ انظر في تفصيل ذلك إلى: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ١/٧٧ـ٧٨، و١٦٦ـ١٧٤، وتاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد د. هنري كوبان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، وراجعه موسى الصدر، وعارف تامر ص٥٥ـ٦٥، ودراسات في علم الكلام د. أحمد جاد.

وقد عُني المأمون بجلب الكتب والمترجمين من كافة أنحاء العالم.

وقد عمرت حركة الترجمة نحو ثلاثة قرون، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التي نقلوا عنها.

ومنهم من أجاد عدة لغات، ومن كوَّن مدارس لإعداد جيل من المترجمين.

وإلى جانب اطلاعهم الواسع فإن منهم من تخصص في أبواب معينة من الثقافة كالطب، أوالهندسة، أو الفلسفة.

وقد امتدت ترجمتهم إلى ست لغات؛ فنقلوا عن العبرية، والسريانية، والفارسية، والهندية، واليونانية، واللاتينية.

وقد أُعِدَّ لحفظ ما ترجموه دارٌ خاصة، وهي (بيت الحكمة).

ثانياً: ملحوظة: كلمة (ترجمة) لا تعني ـ بالضرورة ـ نقلاً من لغة إلى لغة، بل قد تعني إصلاح الكتاب؛ ليتلاءم مع قواعد اللغة.

ثالثاً: سبب الترجمة: قيل: إن المأمون اهتم بالترجمة بسبب رؤيا رآها في أرسطو تدور حول التحسين والتقبيح العقليين.

ولكن المسألة ـفي الحقيقةـ تعود إلى الانفتاح، والاحتكاك بالثقافات الأخرى، وإلى نزعة المأمون العلمية والتجديدية.

رابعاً: تطور الترجمة: يمكن إجمال ذلك فيما يلي: ١. أن الترجمة وصلت إلى قمتها في القرن الرابع الهجري، ويمكن القول: إن معظم كتب الأوائل[1] قد نقل إلى العربية.

---

١ ـ المقصود بكتب الأوائل تراث فارس، والهند، واليونان.

٢. أن هذه الترجمات كانت في بادئ الأمر مُفتقدة للدقة؛ نظراً لكثرة ما يترجم؛ وربما يكون للهدف المادي دور في ذلك، أو أن البدايات يصحبها أخطاء في الغالب.

٣. عندما قلت الترجمة زادت الدقة.

٤. أن معظم كتب فلاسفة اليونان نقل إلى العربية بكامله تقريباً؛ فصار أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين من الأسماء المعروفة المألوفة عند العرب.

٥. أن المترجمين لم يقنعوا بمجرد النقل، بل أضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث، ووضعوا ما سموه (مداخل) يُعرفون فيها المادة التي تعرضوا لها، ويلخصون أهم قضاياها.

وهذه المداخل من باكورات الكتابة الفلسفية في الإسلام.

٦. وُجِدت أخطاء في الترجمة ـكما سيأتي في الفقرة التالية.

خامساً: أخطاء في الترجمة: هناك أخطاء فادحة حصلت أثناء الترجمة، وأهمها على سبيل الإجمال ما يلي:

١ـ قلة الأمانة العلمية: فبعض المترجمين لم يكن يتحرى الأمانة في نقله؛ فكان يتصرف في النص الذي يترجمه حذفاً، أو تغييراً، أو إضافة.

وأخطر ما في هذا الشأن إدخال المُتَرْجِم عقائدَه الدينية في الكتب المترجمة كما في ترجمة كتاب (كليلة ودمنة) الذي ترجمه ابن المقفع.

٢ـ نسبة بعض الكتب إلى غير أصحابها: مثال ذلك كتاب (أثولوجيا) أي (علم الإلهيات) أو ما يعرف بـ(لاهوت أرسطو) المنسوب لأرسطو طاليس؛ حيث نسبوه لأرسطو طاليس، وهو ـفي الحقيقةـ ليس له، وإنما هو عبارة عن شرح لآخر ثلاث من تاسوعات أفلوطين نقلت عن ترجمة سريانية تعود إلى القرن السادس.

وقد ترتب على ذلك وجود تناقض بين الأفكار التي توجد في هذا الكتاب مع أفكار أرسطو.

وهذا ما حدا بالفارابي إلى تأليف كتاب للتوفيق بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو.

سادساً: أثر حركة الترجمة على الفكر المنسوب إلى الإسلام: لقد أثرت تأثيراً بالغاً، ويمكن إجمال ذلك من خلال النظر في:

١. الفكر الإسلامي قبل الترجمة ٢. الفكر الإسلامي بعد الترجمة.

أما قبل الترجمة فكان هناك اتجاه واحد يسيطر على مجرى الحياة الفكرية لدى المسلمين، وهو تيار العلوم العربية والشرعية؛ فقد كان الاهتمام منصباً على علوم الغايات، وعلوم الوسائل، فعلوم الغايات علوم التفسير، والعقائد، والحديث، والفقه ونحوها.

وعلوم الوسائل هي: علوم الآلة، كالنحو، والصرف، والبلاغة، ونحوها.

وكان الاهتمام بجمع المادة، وتأصيل العلوم تأليفاً، وتدريساً.

فهذا هو الحال قبل حركة الترجمة.

وأما بعد حركة الترجمة فقد تغير الحال؛ حيث ظهر عند المسلمين تيار يعرف بالمشَّائي الفلسفي اليوناني.

وقد أخذ أصحابه بعلوم الأوائل، وتشبعوا بها، ودافعوا عنها، ودخلوا في صراع ومجادلات مع التيار الأول.

ومن أعلام هذا التيار: الكندي، والفارابي، وابن سينا في المشرق، وابن

رشد، وابن طفيل، وابن باجة في المغرب.

وهكذا نشأت الخصومات، والصراعات بين التيار الأول الذي رفض علوم الأوائل، والتيار الثاني الذي دافع عن فلسفات فارس، والهند، واليونان.

سابعاً: ماحدث من جراء ذلك: حدث من جراء ذلك الصراع أمور كثيرة أبرزها هو محاولة المتأثرين بعلوم الأوائل القيامَ بعملية التوفيق، أو التأليف، أو التلفيق بين الحقائق الدينية، والحقائق العقلية الفلسفية.

أو بعبارة أخرى تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الحقائق العقلية الفلسفية، وهذا هو الأكثر.

أو تأويل الحقائق الفلسفية بما يتفق مع الحقائق الدينية، وهذا قليل.

ثامناً: هل يمكن التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية؟

الحقيقة أن ذلك متعذر لأسباب أبرزها:

١. **اختلاف المصدر:** فالعقيدة الإسلامية مصدرها الوحي المعصوم من كتاب وسنة، أما الفلسفة اليونانية فمصدرها أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين.

٢. **أن العقيدة الإسلامية تعتمد الصحةَ**، والسلامةَ من التناقضِ، والتوحيدَ الخالصَ.

بينما تقوم الفلسفة في أصلها على الأساطير، والجهل، والخرافة، والوثنية.

٣. **العقيدة الإسلامية متصلة السند** بخلاف الفلسفة التي لا توجد لها أسانيد، وإنما هي كتابات يسيرة، ونقوشٌ ونقولٌ تفتقر في معظمها إلى الصحة.

ومن هنا أخفقت كل المحاولات التي قام بها أولئك الفلاسفة؛ لأنه لا يمكن التقريب بين فكر وثني يعتمد الخرافة، وفكر ديني معصوم يعتمد على وحي السماء.

المبحث الثالث: أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

مرت الإشارة إلى بعض الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، **وهم:** أبو يوسف بن إسحاق الكندي المشهور بالكندي، ويطلق عليه فيلسوف العرب.

والثاني: الفارابي، ويطلق عليه المعلم الثاني بعد المعلم الأول وهو: أرسطو.

والثالث: ابن سينا، وهؤلاء الثلاثة أشهر الفلاسفة الإسلاميين في المشرق.

ولم يربط بينهم تاريخ واحد في فترة زمنية محددة، وإنما ربط بينهم مدرستهم الفلسفية، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة على تراث الشرق والإغريق.

وهم على تتابعهم التاريخي حملوا مسؤولية الترجمة، والشرح، والتأليف في الفلسفة، وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامي.

وقل مثل ذلك في شأن الفلاسفة الإسلاميين في بلاد المغرب، وعلى رأسهم: فيلسوف سرقطة أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ، وابن باجة[1].

وفيلسوف قادرس من إقليم غرناطة أبو بكر محمد بن عبدالملك بن طفيل المعروف بابن طفيل[2].

وثالثهم وأعظمهم أثراً ابن رشد، وستأتي ترجمته.

وسيدور الحديث في المطالب التالية حول سيرة الكندي، والفارابي، وابن سينا من المشرق، وابن رشد من المغرب؛ فهؤلاء هم أشهر الفلاسفة الإسلاميين، ولهم أثر بالغ فيمن جاء بعدهم[3] ـ كما سيتضح في المطلبين القادمين ـ.

---

١ ـ انظر ترجمته في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٤١ـ٣٤٩.

٢ ـ انظر ترجمته في المرجع السابق ص٣٥١ـ٣٥٨.

٣ ـ انظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ص ١٤٣ـ١٤٨.

المطلب الأول: الكندي والفارابي وابن سينا

أولاً: الكندي

وهو أول الفلاسفة الذين مرت الإشارة إليهم، والذين وصلت إلينا كتبهم، أو قسم منها ـ في الأقل ـ.

وقد ولد في الكوفة عام ١٨٥هـ من أسرة عربية نبيلة من قبيلة كندة.

وكان والده أميراً على الكوفة، فقضى طفولته فيها، وتلقن علومه، ثم قدم إلى بغداد، فحظي برعاية الخليفتين العباسيين: المأمون والمعتصم، وكان الأمير أحمد بن الخليفة المعتصم صديقاً للكندي، وعوناً له، وقد أهداه الكندي عدداً من مؤلفاته.

ولما ولي المتوكل زالت حظوة الكندي، شأنه في ذلك شأن أصدقائه المعتزلة، وقد مات منعزلاً في بغداد حوالي عام ٢٦٠هـ.

وقد وجد الكندي نفسه في بغداد في خِضَمِّ الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص النونانية إلى العربية.

ولم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة، ولكنه بحكم وضعه، وكونه نبيلاً ثرياً كان يستخدم عدداً من المساعدين والمترجمين النصارى، وكان في كثير من الأحيان ينقح، ويصحح كثيراً من المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين.

وهكذا ترجم له عبدالمسيح الحمصي كتاب (الربوبية) الشهير المنسوب إلى أرسطو، وكان لهذا الكتاب أثرٌ كبيرٌ في تفكير الكندي.

كما ترجم له أوستاتيوس كتاب (الجغرافية) لـ: بطليموس، وقسماً من كتاب (ما

بعد الطبيعة) لأرسطو.

وقد ورد في كتاب الفهرست لابن النديم أن للكندي ما ينيف على مائتين وستين كتاباً تحمل اسمه، ولكن أكثر هذه الكتب لم يصل إلينا.

وقد عرف الغرب بعضاً من مؤلفات الكندي؛ حيث نقلت إلى الغرب في العصر الوسيط إلى اللغة اللاتينية.

وتشير مؤلفاته إلى أنه كان فيلسوفاً كبيراً، وعالماً بالرياضيات، والهندسة، وأنه كان مهتماً بعلم الفلك، والتنجيم، والموسيقى، والصيدلة.

وكان له علاقة بالمعتزلة، وكان يرى أن مبدأ الخلق عن لاشيء، وأن إبداع العالم هو من فعل الله، وليس العالم بصادر عن الله بالفيض، حيث لم يقبل بمبدأ فيض العقول على غرار الأفلاطونية الحديثة، إلا بعد أن أقام الحجة على أن العقل الأول من سلسلة العقول يخضع في وجوده لفعل الإرادة الإلهية، ويُمَيِّز ـ كذلك ـ بين علم الفاعلية الإلهية، وعلم الفاعلية الطبيعية الذين هو عالم الكون والفساد.

هذا وتعود فلسفته في بعض مظاهرها إلى حنا فيلوبون، كما تعود في بعض مظاهرها إلى مدرسة الأفلاطونيين المُحدثين في أثينا ـكما يقول هنري كوربانـ.

وكان له تلاميذ منهم أبو مشعر البلخي الفلكي، وأبو يزيد البلخي، وأحمد بن الطيب السرخسي[1].

ثانياً: تعريف بالفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ولد سنة ٢٥٩هـ في وسيج بالقرب

١ ـ انظر تفصيل الكلام عن الكندي في: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعه١/٢٠٧، وأخبار الحكماء للقفطي ص٢٤١ـ٢٤٧، والفهرست لابن النديم ص٣٧١، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٣٥ـ٢٤١.

من فاراب وهي مدينة من بلاد الترك من أرض خراسان، وكان أبوه قائد جيش في البلاط التركي، وهو فارسي المنسب، وقدم إلى بغداد شاباً، وحصَّل علومه فيها، وأَلَمَّ في دراسته بالمنطق، والنحو، والفلسفة، والموسيقى، والرياضيات، والعلوم، ثم انتقل إلى الشام، وأقام بها إلى حين وفاته.

كان متقناً للفلسفة، بارعاً في العلوم الرياضية، وكانت له قوة في صناعة الطب، ولم يباشر أعمالها.

وكان قويَّ الذكاء، ذا زهد، وتَقَشُّفٍ، وتدين، وبعد عن الدنيا، وكان من طبعه اعتزال الناس، والخلوة إلى نفسه.

ويُذكر أنه كان في أول أمره قاضياً، فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك، وأقبل بكليته على تعلمها.

ويُذكر أنه كان عازفاً مرموقاً، وأنه صنع آلة غريبة يستمع منها ألحاناً يحرك بها الانفعالات.

ويُذكر أن سبب قراءته للفلسفة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس؛ فاتفق أن نظر فيها؛ فوافقت منه قبولاً، فتحرى قراءتها، ولم يزل حتى أتقن فهمها، وصار فيلسوفاً من كبار الفلاسفة.

وقال الفارابي عن نفسه: إنه تعلم الفلسفة من يوحنا بن جيلان إلى آخر كتاب البرهان.

وكان يحسن عدة لغات غير العربية: منها التركية، والفارسية، ويلم بالسريانية.

أما وفاته فكانت في رجب سنة ٣٣٩هـ عند سيف الدولة علي بن حمدان في خلافة الراضي، وصلى عليه سيف الدولة في دمشق في خمسة عشر رجلا من خاصته.

وأما مؤلفاته فكثيرة، وقد اشتملت ـأو كادت تشتملـ على شروح لمؤلفات أرسطو، ككتاب المنطق، وكتاب الطبيعة، وكتاب النواميس.

ومن مصنفاته: الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، ورسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة، ومدخل لفلسفة أرسطو، وآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، وإحصاء العلوم، وتحصيل السعادة.

أما تلاميذه فلم يُعرف منهم إلا القليل كزكريا بن عدي ت٣٧٤، وهو فيلسوف نصراني من اليعاقبة عرف بترجمته لكتب أرسطو[١].

ثالثاً: تعريف بابن سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا الفيلسوف المشهور المعروف بابن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، المولود في أصفهان قرب بخارى في شهر صفر من عام ٣٧٠.

ولما تُرجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي أدى اللفظ الأسباني لاسم (أبين) أو(أفين سينا) إلى(أفيسين) وهو الاسم الذي عرف به في الغرب عامة[٢].

يقول ابن سينا عن نفسه: «إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصوف، وتولى العمل في أثناء أيامه

١ ـ انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ١٤٣/١، والمدرسة الفلسفية في الإسلام ص٨٤ـ٨٥، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤١ـ٢٥٢.

٢ ـ انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٥٤ـ٢٥٥.

بقرية يقال لها: خرميثن[١] من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها: أفشنة، وتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها، وسكن، وَوُلِدْتُ بها، ثم وُلِدَ أخي، ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الآداب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الآداب حتى كان يقضي مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية»[٢].

وقد ظهر نبوغ ابن سينا وهو لم يزل طفلاً ـكما مرـ وكانت ثقافته واسعة شاملة؛ فقد ألَمَّ بعلم النحو، والهندسة، والفيزياء، والطب، والفقه.

وصار له صيت واسع وهو لم يتجاوز السابعة عشرة؛ فاستدعاه نوح بن منصور من السامانيين ـ وكان قد أصيب بمرض عضالـ فعالجه ابن سينا.

ويذكر في سيرته أنه قد استعصى عليه فهم كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، وقد اعترف أنه قرأه أربعين مرة دون أن يفهم معناه، ويعود الفضل إلى رسالة للفارابي وقع عليها ابن سينا عرضاً في إزالة الغشاوة عن عينيه، وانكشاف ما كان مستغلقاً عليه.

ويشير المؤرخون بكل رضاً إلى هذا الاعتراف بالفضل.

وقد تنقل بعد وفاة والده في أنحاء خراسان، حيث أقام أولاً في جرجان، وتعرف إلى الأمير أبي محمد الشيرازي، وأتاح له ذلك أن يؤسس مدرسة عامة

١ ـ انظر معجم البلدان لياقوت الحموي ٢٢٧/٣.

٢ ـ انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام ص١٠١ـ١١٠.

يلقي فيها دروسه، ثم باشر تأليف قانونه الكبير الذي بقي في الشرق حتى أيامنا هذه، وفي الغرب طيلة عدة قرون.

ثم أقام في الري ـجنوب طهرانـ وانتقل إلى قزوين، ثم إلى همذان، واتخذه أمير همذان شمس الدولة وزيراً للمرة الأولى، ولكنه لاقى صعوباتٍ من عسكر الأمير، فاستقال من منصبه، ثم عاد فقبل بالمنصب مرة ثانية بعد أن اعتذر له شمس الدولة الذي كان ابن سينا قد عالجه[1].

هذا وتعد حياة ابن سينا حياة غريبة صاخبة مليئة بالمتناقضات.

فقد كان مكباً على التحصيل والاطلاع، والتأليف والتصنيف.

وكان معايشاً للحياة السياسية في عصره، وكان من أكبر أطباء العصر والبلاط.

وعاش حياته الاجتماعية وما فيها من لهو، ولذات، وشرب خمر، وغناء، ونساء؛ فكان نهاره مع الأمير والسياسة، وليله مع التأليف، والتحصيل، والشرب، والغناء.

وكان إذا تحير في مسألة ابتهل إلى (مُبْدِع الكُلِّ) كما يقول، وإذا غلبه النوم عدل إلى شرب قدح من الشراب.

وإليك بعض الملامح من سيرته الخاصة تصور لك الحياة المتناقضة والعجيبة، يقول ابن سينا حكاية عن حاله: «وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فُتح لي المنغلق، وتيسر لي المنعسر».

١ ـ انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٥٥ـ٢٦٥.

ويقول: «وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، واشتغل بالقراءة والكتابة؛ فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح مِن الشراب ريثما تعود إلي قوتي، ثم أرجع إلى القراءة.

ومهما أخذني أدنى نومٍ أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهُها في المنام».

ويقول: «فإذا أفرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهُيِّئ مجلس الشراب بالآنية، وكنا نشتغل به».

ويقول: «فاستقبلنا أصدقاء الشيخ، وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه، وحمل إليه الثياب، والمراكب الخاصة، وأنزل في محله، وفيها الآلات، والفرش، وما يحتاج إليه.

ـ وصلينا العشاء، وقدم الشمع، وأمر بإحضار الشراب، وأجلسني وأخاه، وأمر بتناول الشراب»[1].

فهذه نبذة من أقواله التي تبين بعض معالم شخصيته.

أما مؤلفاته فكثيرة تبلغ العشرات في شتى الفنون، ومنها:

١ـ المجموع (مجلدة). ٢ـ الحاصل والمحصول (عشرون مجلدة).

٣ـ الإنسان (مجلدة). ٤ـ البر والإثم (مجلدتان).

٥ـ الشفاء (ثمان عشرة مجلدة). ٦ـ القانون (أربع عشرة مجلدة).

٧ـ الأدوية القلبية (مجلدة). ٨ـ بعض الحكمة المشرقية (مجلدة).

وخلاصة الحديث عن ابن سينا: أنه كان من الأذكياء، ووالده كان إسماعيلياً

١ ـ انظر المدرسة الفلسفية في الإسلام ص١٠١ـ١١٠.

وكان منهوماً بالقراءة والاطلاع، والتأليف، وكانت حياته غريبة صاخبة مليئة بالمتناقضات.

رابعاً: معتقد الفارابي وابن سينا

معتقدهم هو معتقد الفلاسفة الأوائل؛ فهم يسلكون في تقرير العقيدة، وبحث الأمور الإلهية مسلك قدماء الفلاسفة؛ فالمنهج الذي يسيرون عليه في ذلك منهج عقلي لا يرجعون فيه إلى ما جاء به الرسول ﷺ ولا يعرفون من العلوم الكلية، ولا العلوم الإلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام، أو أهل الملة[1].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الفارابي، وابن سينا، وغيرهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ـ أنهم وإن كانوا قد توسعوا في مباحث الفلسفة، وتكلموا في الإلهيات والنبوات والمعاد بما لا يوجد عند الفلاسفة المتقدمين، وكان كلامهم أجود وأقرب إلى الحق من كلام سلفهم ـ يرى أنهم مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة، وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن على حساب الدين؛ فهم يعمدون إلى النصوص، فيؤولونها بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلائم مع قواعدهم الفلسفية.

فيقولون مثلاً: إن صفات الله التي جاء بها القرآن، ونطقت بها السنة ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة.

---

١ ـ انظر باعث النهضة الإسلامية ـ ابن تيمية السلفي ـ نقد لمسالك المتكلمين، والفلاسفة في الإلهيات للشيخ د. محمد خليل هراس ص ٣٩ـ٤٠.

ويقولون: إن العرش هو الفلك التاسع، والكرسي هو الفلك الثامن، والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام، وما يحدث من العالم من خوارق العادات حتى معجزات الأنبياء إنما سببه عندهم قوة فلكية، أو طبيعية، أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة؛ فتمحَّلوا لها نصوصاً من الدين[1].

وقال ابن القيم رحمه الله عن الفارابي وابن سينا في معرض حديثٍ له عن فلاسفة الإسلام: «ولهذا رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابي وأضرابهما، وآل الأمر بهم إلى أن تكلموا في خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين، وجعلوا لها أسباباً ثلاثة: أحدها: القوى الفلكية، والثاني: القوى النفسية، والثالث: القوى الطبيعية، وجعلوا جنس الخوارق جنساً واحداً، وأدخلوا ما للسحرة، وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل في ذلك، وجعلوا سبب ذلك كله واحداً، وإن اختلفت بالغايات، والنبي قصده الخير، والساحر قصده الشر!.

وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم، وأخبثها، وهو مبني على إنكار الفاعل المختار، وأنه ـ تعالى ـ لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على تغيير العالم، ولا يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته، وعلى إنكار الجن، والملائكة، ومعاد الأجسام.

وبالجملة فهو مبني على الكفر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر»[2].

---

١ ـ انظر المرجع السابق، ومنهاج السنة لابن تيمية ٩٦/١، وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٨٤.

٢ ـ مفتاح دار السعادة ص١١٩، وانظر ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير.

وقال ابن تيمية رحمه الله عن ابن سينا: «حدثني ابن الشيخ الخضيري[١] عن والده الشيخ الخضيري شيخ الحنفية في زمنه ـ قال: كان فقهاء بخارى يقولون: إن ابن سينا كان كافراً ذكياً»[٢].

وقال ابن القيم رحمه الله عن ابن سينا: «فالرجل معطل مشرك جاحد للنبوات والمعاد، ولا مبدأ عنده ولا معاد، ولا رسول ولا كتاب»[٣].

وقال الذهبي رحمه الله عن ابن سينا: «وما أعلم روى شيئاً من العلم، ولو روى لما حلت الرواية عنه لأنه فلسفي النحلة ضال»[٤].

وقال عنه ابن كثير رحمه الله: «وقد حصر الغزالي كلامه في (مقاصد الفلاسفة) ثم رد عليه في (تهافت الفلاسفة) في عشرين مجلساً، وكَفَّره في ثلاث منها، وهي قوله بقدم العالم، وعدم المعاد الجثماني، وأن الله لا يعلم الجزئيات، وبدّعه في البواقي»[٥].

ويُقال: إنه رجع في آخر عمره عن كثير مما كان يقول؛ فعسى أن يكون ذلك صحيحاً.

هذا وسيأتي مزيد بيان عن الفارابي وابن سينا في مباحث قادمة.

---

١ ـ قال الشيخ البحاثة سليمان الصنيع رحمه الله في حاشية كتاب نقض المنطق ص١٨١: «الصواب الحصيري بالحاء والصاد نسبة إلى محلة يعمل فيها الحصير».

٢ ـ نقض المنطق ص١٨١.

٣ ـ إغاثة اللهفان ص٦٢٠.

٤ ـ ميزان الاعتدال ٥٣٩/١.

٥ ـ البداية والنهاية ٤٦/١٢.

المطلب الثاني: ابن رشد وفلسفته

ابن رشد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ولد في مدينة قرطبة في الأندلس عام ٥٢٠هـ ـ ١١٢٦م في بيت اشتهر بالعلم والفقه، فكان جده من أشهر أهل زمانه تضلعاً في الفقه، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس، وكان والده قاضي قرطبة.

وقد اشتهر بـ: ابن رشد، وعند اللاتينيين باسم: (أفرُّويس).

درس ابن رشد الشريعة على الطريقة الأشعرية، والفقه على المذهب المالكي، ثم درس الطب والرياضيات والحكمة.

وفي عام ٥٤٧هـ/١١٥٣م دعاه عبدالمؤمن أول الملوك الموحدين إلى مراكش؛ ليعينه على إنشاء معاهد العلم هناك، ثم اتصل بأبناء زُهر ـ من مشاهير الأطباء ـ ووضع ابن رشد كتاباً في الطب سماه «الكليات».

وفي مراكش اتصل عن طريق ابن طفيل بالخليفة أبي يعقوب يوسف عبدالمؤمن، الذي كان ذا ثقافة واسعة ومحبةٍ للعلم وأهله، وكان هذا الخليفة قد أظهر رغبةً أمام ابن طفيل في أن تُفَسَّر كتب أرسطو، وتُلَخَّص لدفع الشك الذي كان يحوم حولها.

ولما كان ابن طفيل متقدماً في السن طلب من ابن رشد أن يقوم بهذه المهمة؛ فأكب على دراسة أرسطو بكل جهد، وكان له علم سابق بفلسفته[١].

---

١ ـ انظر مقدمة د. البير نصري نادر على كتاب فصل المقال لابن رشد ص١١، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٥٨.

وفي عام ٥٦٤هـ ـ ١١٦٩م عينه الخليفة قاضياً في إشبيلية، فلخص ابن رشد في هذه السنة «كتاب الحيوان» لأرسطو.

وفي عام ٥٦٦هـ ـ ١١٧١م عينه أبو يعقوب قاضياً في قرطبة، وبقي في هذا المنصب مدة تزيد على العشر سنوات، شرح فيها كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو وعدة كتب أخرى.

وفي عام ٥٧٧هـ ـ ١١٨٢م استدعاه الخليفة إلى مراكش، وجعله طبيبَهُ الخاصَّ، ثم أعاده إلى قرطبة بوظيفة قاضي القضاة.

وبعد وفاة أبي يعقوب خلفه ابنه يوسف الملقب بالمنصور ٥٧٩هـ ـ ١١٨٤م فلقي ابن رشد في بادئ الأمر ما لقي على يدي والده من حظوة وإكرام، وأصبح في ذلك الزمان سلطان العقول والأفكار، لا رأي إلا رأيه، ولا قول إلا قوله؛ الأمر الذي أثار حسد الذين رموه بالكفر والزندقة، فتمكنوا من قلب الخليفة عليه، فنقم على ابن رشد، واستجوبه فقهاء قرطبة وقضاتها، وقرروا أن تعاليمه كفر محض، ولعنوا من يقرأها، وقضوا على صاحبها بالنفي، فنفي إلى قرية تدعى اليسانة على مسافة نحو خمسين كيلو متراً إلى الجنوب الشرقي من قرطبة، وأمر الخليفة بحرق كتب ابن رشد وكتب الفلسفة، وحظر الاشتغال بالفلسفة والعلوم جملة، ما عدا الطب وعلم النجوم وعلم الحساب.

وكانت المنافسة قوية بين الفلاسفة وعلماء الدين، ولا سيما علماء الأندلس، وكان يظهر علماء الدين للشعب أن الفلاسفة كفار زنادقة.

ولما كان الخليفة المنصور في حرب مع الفونس التاسع ـ ملك قشتالة ـ كان بحاجة إلى رضى الشعب ومؤازرته؛ لذلك اتخذ هذا الموقف العدائي مع ابن رشد.

إن نقمة الخليفة على ابن رشد كانت إرضاء لأخصامه، وذلك أن هذه النقمة اقتصرت على النفي دون الإعدام، وبعد ما عاد الخليفة إلى مراكش، وتحرر من ضغط علماء الدين في الأندلس عفا عن ابن رشد، واستقدمه إليه، وأعاده إلى سالف نعمته.

ولكن هذه النكبة كانت قد أثرت تأثيراً عميقاً في ابن رشد، فلم يعمر طويلاً بعد العفو عنه؛ إذ توفي في مراكش عام ٥٩٥هـ ـ ١١٩٨م ـ أي بعد بضعة أشهر بعد العفو ـ ونقلت وفاته إلى قرطبة؛ حيث توجد مدافن عائلته[1].

ويرى بعض الباحثين أنه لا يُدْرَى أين درس ابن رشد الفلسفة[2].

فيرى بعضهم أنه أخذها عن ابن باجة ـ الفيلسوف المشهور ـ إلا أن الواقع التاريخي يأبى ذلك؛ لأن وفاة ابن باجة كانت سنة ١١٣٨م وكان ابن رشد في هذا التاريخ في الثانية عشرة من عمره؛ فليس في الإمكان أن يدرس الفلسفة في هذا السن المبكر، بل كان يدرس مبادئ العلوم الشرعية في هذا التاريخ كالفقه وعلم الكلام على والده.

ويرى آخرون أنه تتلمذ على ابن طفيل، ولكن التاريخ يثبت أن ابن طفيل ما كان يعرف ابن رشد معرفة شخصية إلا في الوقت الذي ذاعت فيه شهرته وطار صيته في الآفاق، كفيلسوف وطبيب.

وهذا ما يستنتج من وصفه لحاله عندما دخل على السلطان يوسف بن يعقوب

---

١ ـ انظر مقدمة د. البير نصري نادر على كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص١١ـ١٢.

٢ ـ انظر العقل والنقل عند ابن رشد د. محمد أمان الجامي ص٩.

لأول مرة، وعنده ابن طفيل، يقول ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين ابن يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم إلى ذلك بفضله أشياء لا يبلغها قدري..» إلى آخر كلامه[1].

وهذا يدل على أن ابن طفيل إنما عرف ابن رشد من صيته الطويل، ولا يعرفه قبل ذلك، فضلاً عن أن يتتلمذ عليه.

يقول الدكتور محمد أمان رحمه الله: «هكذا يثبت بالواقع التاريخي أن ابن رشد لم يأخذ فلسفته عن ابن طفيل كما أثبت من قبل أنه لم يأخذها عن ابن باجة؛ فيبقى أستاذه في الفلسفة غير معروف.

ولعله بدراسته لمبادئ العلوم الشرعية وعلم الكلام عكف على دراسة كتب أرسطو وتتلمذ عليه بواسطة كتبه، كما يظهر من تأثره البالغ بفلسفته.

وعلى أي حال فهو فيلسوف كبير يكتنفه الغموض، وتحيط به الاستفهامات من كل جانب، أهو فيلسوف متهور؟ كما يقول بعض الكتاب.

أوْ هو فيلسوف جامع بين الفلسفة والدين كما يظهر من بعض كتبه؟ أهو أشعري في عقيدته؟ أو واقفيٌّ؟ أو مفوض؟ أو هو..؟ أو هو..؟... الخ.

والذي جعل ابن رشد يقع تحت هذه الاستفهامات ويعيش هذا الغموض أنه كان كثير المداراة، ويحاول أن يعيش مع الجمهور بظاهره.

وأما في حقيقته فهو في عالم الخواص، الذي يزعم أنه يفهم من نصوص الشريعة فهماً خاصاً لا يفهمه الجمهور، ويعذر الجمهور في مفهومه السطحي -على زعمه- ولا يبيح للعلماء أو الخواص أن يقفوا عند مفهوم الجمهور.

١- انظر العقل والنقل عند ابن رشد ص ٩-١٠.

ولابن رشد اصطلاح خاص قد ينفرد في هذا المعنى، وهو أنه يثبت فريقاً ليسوا من العلماء، وهم فوق الجمهور، وهم علماء الكلام من المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، ومن يدور في فلكهم، يطلق عليهم (جدليون) ويتبعون ما تشابه من النصوص ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»[1].

إلى أن يقول الدكتور محمد أمان: «فابن رشد شخصية غريبة يحتار المرء في تحديده، فتراه فقيهاً واسع الإطلاع على أقوال الفقهاء وكثيراً ما يحاول ترجيح قول على قول، أو تقديم رأي على رأي، فيقارع الحجج بالحجج.

وقد تراه يتحدث عن مذهب السلف حديثَ مُطَّلع ومقتنع، ويثني عليه خيراً؛ لأنه لا يؤول النصوص، بل يبقيها على ظاهرها على ما يليق بالله، ثم تراه وقد انزلق مع الفلاسفة المتهورين، ويدعو إلى تحكيم البراهين، ويعتبرها هي الأصل في باب الإلهيات، مع عدم الاكتراث بالأدلة النقلية»[2].

أما آثار ابن رشد فكثيرة متنوعة، يقول د. البير نصري نادر: «يذكر ابن أبي أصيبعة أن مؤلفات ابن رشد بلغت خمسين كتاباً، ولكن رينان يقول متعمداً على مخطوط محفوظ في خزانة الاسكوريال: إنها ثمانية وسبعون كتاباً ورسالة، المطبوع منها قليل، ولا يزال القسم الأكبر منها مخطوطاً، ومنها ما ضاع أصله العربي ولم يصل إلينا إلا في ترجمة عبرية أو لاتينية.

وتنقسم هذه المؤلفات إلى قسمين كبيرين:

١. شروحات لكتب الأقدمين، ولا سيما كتب أرسطو وأفلاطون والافروديسي،

١- انظر العقل والنقل عند ابن رشد ص ١٠-١١.

٢- العقل والنقل عند ابن رشد ص ١١.

وبعض كتب فلاسفة الإسلام، مثل الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن باجة.

وأهمها شرح ما بعد الطبيعة، وشرح كتاب النفس، وتلخيصُ كلٍّ من كتاب الأخلاق، وكتاب السماع الطبيعي، وكتاب الكون والفساد، والبرهان، وكلها لأرسطو.

٢. كتب من تأليفه: (كتاب فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة) في علم الكلام، و(تهافت التهافت) وهو نقض لكتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)»[١].

وقد كان ابن رشد مولعاً بنزعة التوفيق والتقريب بين الشريعة والفلسفة، وخصص بعض مؤلفاته لذلك الغرض، ومنها كتاب (فصل المقال) وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).

وكان معجباً كل الإعجاب بفلسفة أرسطو، ويعده أسمى صورةٍ تمثل فيها العقل البشري، وكان يميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي[٢].

يقول د. البير نصري نادر: «ولما وجد ابن رشد أن الغزالي نجح في تهجمه على الفلاسفة، وأصبح موقفه هو السائد أراد أن يدافع عن أرسطو والفلسفة، وأن يوجه إلى الغزالي الضربة الأخيرة؛ ليهدم أركان مذهبه، وليفهم الناس أن الفلسفة لا تناقض الدين، بل تدعمه وتشد أزره»[٣].

١ـ مقدمة كتاب فصل المقال ص ١٢ـ١٣.

٢ـ انظر مقدمة فصل المقال ص١٥.

٣ـ مقدمة فصل المقال ص١٥.

المبحث الرابع: مواقف علماء الإسلام من الفلسفة

لقد تصدى كثير من علماء الإسلام للفلسفة، وأحاطوا بها خبراً، وبيَّنوا ما فيها من حق وباطل؛ فالعلماء الذين يستضيئون بحكمة الإسلام شأنهم أن يبحثوا ما تحتويه علوم الفلسفة، ويزنوه بمعيار الشرع، فيقروا ما قام الدليل على صدقه، ويطرحوا ما كان زعماً باطلاً، أو افتراضاً لا يتكئ على حجة.

ولا ريب أن كثيراً من مفكري الإسلام، والمعتنين بالفسلفة من المسلمين ـ قد تطرقوا للفلسفة، وخاضوا غمارها، غير أن تطرق العلماء الذين يجمعون بين العلم الشرعي والوقوف على الفلسفة ـ أقرب إلى روح الشريعة، وإلى النقد الموضوعي المنطلق من قواعد الملة، ومقاصد الشريعة.

هذا وإن الحديث ههنا سيكون عن نموذجين من العلماء الذين تعرضوا للفلسفة بالدراسة والبحث، أحدهما في الماضي، والآخر في الحاضر:

النموذج الأول: شيخ الإسلام ابن تيمية: لقد ألمَّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بالفلسفة، وكانت دراسته لها دراسة واعية، متأنية؛ فكانت دراسة مقارنة، وتحليل، ونقد، دراسة تقوم على العدل، والتثبت، والتروي.

يقول عنه د. محمد خليل هراس رحمه الله في ذلك الشأن: «قرأ الفلسفة، ووقف على وقائعها، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة؛ بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون، وأرسطو، ومقارنته بينهما، وكذلك قرأ المنطق الأرسطي، ونَقَدَه رغم انتفاعه به كثيراً في مناقشته للفرق المختلفة.

أما دراسته للفلسفة الإسلامية فكانت دراسة استيعاب وتمحيص تدل على عمقٍ وبعد نظر؛ فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الإسلام، ولا سيما كتب ابن سينا، وابن رشد، وكان كثيراً ما يستعين بآراء هذا الأخير في نقده لمدرسة الفارابي، وابن سينا، ومناقشة المتكلمين، وكان على علمٍ تامٍّ بمناهج هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين، وما حاولوه من التوفيق بين الدين والفلسفة»[1].

والذي يميز ابن تيمية في دراسته للفلسفة أنها دراسة الناقد البصير، يقول الدكتور الهراس في ذلك: «لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية لمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة، أو لكي يتلمس عندها الهدى والشفاء، كما فعل الغزالي مثلاً حينما طوَّف بين المذاهب المختلفة حتى ارتمى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله -تعالى- كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال.

ولكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً نزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبطٌ في ظلام»[2].

ثم إن ابن تيمية رحمه الله كان يرى أن أعظم ما يستفاد من أقوال المخالفين في أقوالهم الباطلة - هو بيان قول الطائفة الأخرى، فيعرف الباحث والطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق[3].

(١) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص٢٧.

(٢) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٣١.

(٣) انظر مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ٢٩/٣، وباعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٣٣.

ولم يكن ابن تيمية ليرى غضاضة من الإفادة ممن سبقه في نقد الفلسفة، وإنما كان يخالف مَنْ أفاد منهم في جوانبَ مِنْ نقدهم لها؛ لذا يلاحظ أنه قد تأثر كثيراً بالغزالي في نقده للفلسفة، كما تأثر بابن رشد في نقده للغزالي وللمتكلمين.

غير أن أسلوبه في النقد كان أحَدَّ حَدَّاً، وألذعَ مِيسماً من أسلوبهما.

كما أن نقده كان شاملاً لجميع المخالفين، بل تعدى نَقْدُهُ إلى بعض من يُخطؤون في نقد الفلسفة أو الفلاسفة، كما في صنيعه مع الغزالي -كما سيأتي-.

ويلحظ في نقده للفرق المخالفة أنه كان كثيراً ما يستخدم أساليب منطقية في غاية الهدوء والاتزان.

وتراه -أحياناً- يشتد في نقده، ويقوى في ردِّه حسب ما يستدعيه المقام[1].

ولئن كان ابن رشد يعظّم أرسطو، ويغالي في الثناء عليه -كما مر- فإن ابن تيمية لا يرى هذا الرأي، بل كان يرى أن الفلاسفة المتقدمين كأرسطو أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الإلهية، وأن أكثر كلامهم فيها خَبْطٌ وتخليط؛ لأنهم لم يستضيؤوا بنور النبوة، ولا كانت عندهم شريعة؛ فلذلك كان كلامهم في هذه الشؤون - مع كثرة ما فيه من الخطأ - في غاية الندرة والقلة.

ويشبه ابن تيمية كلام أرسطو في الإلهيات «بِلَحْمِ جَمَلٍ غثٍّ على رأس جبلٍ عالٍ وعر، وأنه لا سهل فيرتقى، ولا سمين فيقلى»[2].

وأما رأيه في فلاسفة المسلمين كالفارابي، وابن سينا فيرى - كما مر - أنهم

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٣٣-٣٤.

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ١٨٦/١.

ـوإن كانوا قد توسعوا في هذه المباحث وتكلموا في الإلهيات والنبوات والمعاد بما لا يوجد عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق من كلام سلفهمـ مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة، وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين؛ فهم يَعْمَدون إلى النصوص، فيؤولونها بتأويلات بعيدة ومتكلفة؛ حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية[1].

وإذا كان ابن تيميةرحمه الله قد أفاض في نقد المناهج السالفة في العقيدة، وذم أصحابها ـ فقد رأى أن النهج القويم الذي يجب اتباعه في ذلك ـ هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يبتدعوا في الدين شيئاً[2].

ومما يلحظ على طريقة ابن تيمية في الدفع والتأييد أنه من أوائل من أخذ في الإسلام بأساليب النقد الحديثة؛ فإن الغزالي وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة ـ لم تكن طريقته في النقد سليمة؛ فقد صرح بأن غرضه من النقد إنما هو الهدم فقط لا البناء، كما أنه ـ أي الغزالي ـ كان لا يرى مانعاً من إلزام الفلاسفة بأي مذهب من المذاهب المنتمية إلى الإسلام مهما كانت باطلة في نظره؛ بحجة أن خطرها على العقيدة أقل من خطر الفلسفة.

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق، ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أو مذهباً خاصاً كما مرّ، بل وَجَّه نقده إلى جميع ما كان معروفاً

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٣٩.

(٢) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٤٤.

في عصره من فرق ومقالات باطلة في نظره؛ حتى يكشف لقارئه عن معايبها، ويبين له وجوه تهافتها، وتناقضها، ولا يترك له فرصة للتردد والحيرة بينها، ثم يبين له مع ذلك ما يعتقده المذهب الصحيح الذي يجب أن يسلكه.

وهذه النزعة التي ترمي للوصول إلى الحق هي التي جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة موافقة للحق، ويمدحهم عليها[1].

وهناك ميزة أخرى لابن تيمية أشار إليها الأستاذ عبدالعزيز المراغي، حيث قال: «وبهذه المناسبة يجدر بنا أن ننبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواره؛ ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافهة، أو بنقل عن كتاب عرفه.

وفي كتاب (مجموعة الرسائل والمسائل) كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة، وكثير من أساليبه التي فيها شيء من الجدة والطرافة في مناقشة المبتدعين من خصومه على نحو من الإلزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره.

وطبيعي أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصي أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجهل أو خطأ في نقل، أو ضلال، أو تضليل»[2].

وابن تيميةرحمه الله وإن كان يخالف الفلاسفة في أصولهم، وكثير من المسائل التي خاضوا فيها ـ لا يجد حرجاً في موافقتهم في بعض ما أصابوا به، ولا يمنعه ذلك من

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٦١-٦٢.

(٢) ابن تيمية للشيخ عبدالعزيز المراغي ص٦٩-٧٠، وانظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص٦٢.

التأثر ببعضهم كابن رشد ـكما مرـ ولا تقوده مخالفته الفلاسفة إلى موافقةِ كلِّ من انتقدهم بحق أو باطل؛ لذا نراه ينقد الغزاليﷺ في بعض نقده للفلسفة، وفي كونه اتبع كثيراً من أصولها، وأن كلامه لا هو إلى الإسلام المحض ولا إلى الفلسفة الصريحة.

إن ابن تيمية يجعل الغزالي برزخاً بين الإسلام والفلسفة، ويقول: إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم، والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف، ويرميه ـأيضاًـ بالتقلب بين المذاهب المختلفة، ويروى في حقه ذلك البيت الذي أنشده ابن رشد من قبل:

يوماً يمانٍ إذا لاقيت ذا يمنٍ وإن لقيتُ معدِيّاً فعدنان[1]

ويلحظ أن ابن تيمية قد تأثر بابن رشد في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع، ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مغروزة في الفطر والطبائع الإنسانية[2].

هذه نبذة يسيرة عن بعض نظرات ابن تيمية في الفلسفة والفلاسفة.

وإليك فيما يلي طرفاً مما قاله في بيان صحة ما جاءت به الرسل ـعليهم السلامـ وما كان عليه أهل الفلسفة من الحيرة والاضطراب.

١ـ «فقد تبين أن أصل السعادة وأصل النجاة من العذاب هو توحيد الله وحده لا شريك له، والإيمان برسله واليوم الآخر، والعمل الصالح»[3].

(١) انظر منهاج السنة لابن تيمية ١/١٩، وباعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٣٦.

(٢) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٨١.

(٣) نقض المنطق ص١٧٦.

٢ـ وقال: «من المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد الناس عن معرفة الحديث، وأبعد عن اتِّباعه من هؤلاء.

هذا أمرٌ محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله، وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه، وإنما يعتمدون في مُوَافَقَتِه على ما يوافق قولهم، سواء كان موضوعاً أو غير موضوع»[1].

٣ـ وقال: «وما يوجد من إقرار أئمة الكلام والفلسفة وشهادتهم على أنفسهم وعلى بني جنسهم بالضلال، ومن شهادة أئمة الكلام والفلسفة بعضهم على بعض كذلك ـ فأكثر من أن يحتمله هذا الموضع، وكذلك ما يوجد من رجوع أئمتهم إلى مذهب عموم أهل السنة وعجائزهم كثير.

وأئمة السنة والحديث لا يرجع منهم أحد؛ لأن الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد، وكذلك ما يوجد من شهادتهم لأهل الحديث بالسلامة والخلاص من أنواع الضلال، وهم لا يشهدون لأهل البدع إلا بالضلال، وهذا باب واسع كما قدمناه»[2].

٤ـ وقال: «وإذا كانت سعادة الدنيا والآخرة هي باتِّباع المرسلين ـ فمن المعلوم أن أحق الناس بذلك: هم أعلمهم بآثار المرسلين وأتبعهم لذلك؛ فالعالمون

١ ـ المصدر السابق ص٨١ـ٨٢

٢ ـ المصدر السابق ص٢١.

بأقوالهم وأفعالهم المتبعون لها هم أهل السعادة في كل زمان ومكان، وهم الطائفة الناجية من أهل كل ملة، وهم أهل السنة والحديث من هذه الأمة؛ فإنهم يشاركون سائر الأمة فيما عندهم من أمور الرسالة، ويمتازون عنهم بما اختصوا به من العلم الموروث عن الرسول ﷺ مما يجهله غيرهم أو يكذب به»[1].

٥ـ وقال: «والمقصود: أن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم ـ أهل السنة والجماعة ـ من المعرفة والطمأنينة، والجزم الحق، والقول الثابت، والقطع بما هم عليه ـ أمر لا ينازع فيه إلا من سلبه الله العقل والدين»[2].

٦ـ وقال: «وبالجملة؛ فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة؛ بل المتفلسف أعظم اضطراباً وحيرة في أمره من المتكلم؛ لأن عند المتكلم من الحق الذي تلقاه عن الأنبياء ما ليس عند المتفلسف، ولهذا تجد مثل أبي الحسين البصري وأمثاله أثبت من مثل ابن سينا وأمثاله.

و ـأيضاًـ تجد أهل الفلسفة والكلام أعظم الناس افتراقاً واختلافاً، مع دعوى كل منهم أن الذي يقوله حق مقطوع به قام عليه البرهان.

وأهل السنة والحديث أعظم الناس اتفاقاً وائتلافاً، وكل من كان من الطوائف إليهم أقرب كان إلى الاتفاق والائتلاف أقرب؛ فالمعتزلة أكثر اتفاقاً وائتلافاً من المتفلسفة؛ إذ للفلاسفة في الإلهيات والمعاد والنبوات، بل وفي الطبيعيات

١ ـ المصدر السابق ص٢٤.

٢ ـ المصدر السابق ص٤٣.

والرياضات، وصفات الأفلاك: من الأقوال ـ يعني المتفرقة ـ ما لايحصيه إلا ذو الجلال»[1].

٧ـ وقال: «من المعلوم أن أهل الحديث يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال، ويمتازون عنهم بما ليس عندهم؛ فإن المنازع لهم لابد أن يذكر فيما يخالفهم فيه طريقاً أخرى، مثل المعقول، والقياس، والرأي، والكلام، والنظر والاستدلال، والمحاجة، والمجادلة، والمكاشفة، والمخاطبة، والوجد والذوق، ونحو ذلك، وكل هذه الطرق لأهل الحديث صفوتُها وخلاصتها؛ فهم أكمل الناس عقلاً، وأعدلهم قياساً، وأصوبهم رأياً، وأسدُّهم كلاماً، وأصحهم نظراً، وأهداهم استدلالاً، وأقومهم جدلاً، وأتمهم فراسة، وأصدقهم إلهاماً، وأحدُّهم بصراً ومكاشفة، وأصوبهم سمعاً ومخاطبة، وأعظمهم وأحسنهم وجداً وذوقاً.

وهذا هو للمسلمين بالنسبة إلى سائر الأمم، ولأهل السنة والحديث بالنسبة إلى سائر الملل.

فكل من استقرأ أحوال العالم وجد المسلمين أحدُّ وأسد عقلاً، وأنهم ينالون في المدة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ما يناله غيرهم في قرون وأجيال، وكذلك أهل السنة والحديث تجدهم كذلك ممتعين؛ وذلك لأن اعتقاد الحق الثابت يقوي الإدراك ويصححه، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتاً (٦٦) وَإِذاً لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْراً عَظِيماً (٦٧) وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطاً

١ ـ المصدر السابق ص٤٣.

مُسْتَقِيماً (٦٨) ﴾ (النساء)[١].

٨ـ وقال في اقتضاء الصراط المستقيم: «فهدى الله الناس ببركة نبوة محمد ﷺ وبما جاء به من البينات والهدى، هداية جلَّت عن وصف الواصفين، وفاقت معرفة العارفين، حتى حصل لأمته المؤمنين عموماً، ولأهل العلم منهم خصوصاً من العلم النافع، والعمل الصالح، والأخلاق العظيمة، والسنن المستقيمة ما لو جمعت حكمة سائر الأمم علماً وعملاً الخالصة من كل شوب إلى الحكمة التي بعث بها لتفاوتا تفاوتاً يمنع معرفة قدر النسبة بينهما، فلله الحمد كما يحب ربنا ويرضى، ودلائل هذا وشواهده ليس هذا موضعها»[٢].

فهذا شيء من موقف ابن تيمية من الفلسفة، وآرائه فيها.

النموذج الثاني: شيخ الجامع الأزهر العلامة محمد الخضر حسين التونسي ١٢٩٣هـ ـ ١٣٧٧هـ: فلقد تعرض رحمه الله لبيان موقف الإسلام من الفلسفة في عدد من مباحثه، وردوده بأسلوب قريب واضح، وأجلى ما في ذلك ثلاثة مواضع من آثاره، وهي:

١ـ بحثه المعنون بـ: **(الإسلام والفلسفة)** الذي نشره في مجلة (البدر) الجزء السادس والسابع في العدد الأول من المجلد الثاني عشر الصادر في منتصف رجب ١٣٤٠.[٣]

(١) نقض المنطق ص ٨،٧.

(٢) الاقتضاء ١/٦٤.

(٣) انظر هدى ونور ص٦٤.

٢ـ بحثه المسمى ـ أيضاً ـ **(الإسلام والفلسفة)** وهو قريب جداً من المبحث الماضي، وقد جاء ضمن رده على كتاب (الإسلام وأصول الحكم) تعليقاً على قول الشيخ علي عبدالرازق: «بل رضوا بأن يمزجوا لهم علوم دينهم بما في فلسفة اليونان من خير وشر، وإيمان وكفر».[١]

فعقب عليه الشيخ الخضر بكلام مأخوذ في مجمله من البحث الآنف.[٢]

٣ـ **(الدين والفلسفة والمعجزات)** وهو بحث منشور في مجلة (الهداية الإسلامية) الجزء الخامس من المجلد السادس.[٣]

ولقد تعرض في هذه المباحث إلى جملة من القضايا التي بين من خلالها موقف الإسلام من الفلسفة.

وفيما يلي بيان لأبرز المعالم التي وردت في تلك المباحث:

أولاً: بيانه مبدأ نشأة الفلسفة، ومفهومها، وتطورها: حيث أبان أن الإنسان سار: «في حياته على ما أودع الله في فطرته من القوة الناطقة، وذهب يفكر في حقائق الموجودات، ويكشف عن وجه تباينها في الطبائع، واختلافها في الآثار، ولم يزل يرفع الحجاب عن مخبآتها، ويقف على أسرارها، إلى أن أخذ يرسم لها حدوداً، ويقرر لها قوانين وسنناً.

وهذا هو العهد الذي يعده المؤرخ مبدأ لنشأة الفلسفة، وأول حلقة في سلسلة

(١) الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرازق ص٥٩.

(٢) انظر نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ص٧٤ـ٧٦.

(٣) انظر الهداية الإسلامية ص٨٦ـ٨٩.

أدوراها».[١]

ثم يتطرق بعد ذلك إلى مفهوم الفلسفة، فيعرفها كما عرفها الفلاسفة الإسلاميون كالكندي، والفارابي، وابن سينا؛ حيث يَخْرُج من تلك التعريفات بتعريف واحد يبين من خلاله معناها ومدارها فيقول: «الفلسفة: العلم بحقائق الموجودات وأحوالها على ما هي عليها بقدر ما تسع الطاقة البشرية.

ومدارها على النظر فيما وراء الطبيعة، ثم الرياضيات، والطبيعيات، والكيمياء، وعلم التكوين وعلم النفس، وعلم النظام والاجتماع».[٢]

ثم يوضح بعد ذلك بداية ازدهار الفلسفة؛ وتطورها، ودخولها بلاد الإسلام فيقول: «خفقت ريح الفلسفة في بعض البلاد الشرقية؛ كمصر، والهند، وجالت في أندية اليونان أمداً بعيداً، وما برحت تنتثر من أفواه الأساتيذ، وتُلتقط من صحائف المؤلفين، إلى أن طلع كوكب الهدي الإسلامي، وتدفقت أشعته على البصائر النقية، وما لبثت الفلسفة أن التقت بذلك التعليم السماوي، والتحقت بالعلوم الخادمة له في تأييد قواعد السياسة ونظام الاجتماع».[٣]

ثانياً: يرى أن الإسلام لا يعارض بعض قضايا الفلسفة: فيقرر أنه: «لا يذهب إلى أن الإسلام يتجافى عن الفلسفة سوى رجلٍ التقم ثديَ الفلسفة، وشب في أطواقها، ولم ينظر في حقائق هذا الدين على بصيرة وروية، أو مُسْلِمٍ لم يَخُضْ في

(١) انظر هدى ونور ص٦٤.

(٢) المرجع السابق ص٦٤.

(٣) انظر هدى ونور ص٦٤، وانظر نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ص٧٥.

غمار المباحث الفلسفية، وحَسِبَ أن جملتها قضايا باطلة أو لاغية، ولاسيما حيث لا يترامى إليه من أبوابها سوى نبذة من الآراء المنكرة على البديهة، أو يصغي إلى استدلالات بعض المتفلسفة الذين ينزعون إلى المقدمات الوهمية، ويتشبثون بخيوط واهية من ضروب التمثيل».[١]

ثم يوضح أن في الفلسفة قضايا تثق بها العقول الراجحة، وتنهض بجانبها الأدلة القاطعة، وأن ما كان على هذا النحو من القضايا الفلسفية فإنه لا يصادم نصوص الدين من الكتاب والسنة.

ويرى أن الذي «لا يلتقي مع هذه النصوص إنما هو بعض آراء لم تقم على مشاهدةٍ بينةٍ، أو نظرٍ راسخٍ».[٢]

ويوضح أنه «قد ضاعت في شعاب هذا النوع قلوبُ مَن استخفهم الحرص على أن يلقبوا بالفلاسفة، وتخيلوا أن هذا اللقب لا يحرزه إلا من آمن بكل ما بين دفتي فلسفة (أرسطو) أو (ديكارت) فتطوح بهم التقليد الجامد إلى القدح في نصوص الشريعة، أو التعسف في تأويلها، إلى أن اقتحموا لذلك وجوهاً تخرج بها عن قانون الفصاحة وحسن البيان».[٣]

ثالثاً: يرى أن علماء الإسلام بحثوا في الفلسفة، ووزنوها بميزان الشرع: يقول ﷺ في ذلك: «خرجت الفلسفة على علماء الإسلام، وقد اعتادت أنظارهم

(١) انظر هدى ونور ص٦٥.

(٢) انظر المرجع السابق ص٦٥، ونقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ص٧٥.

(٣) هدى ونور ص٦٥-٦٦.

التقلب في مسالك الاجتهاد، وتمحيص ما يقع إليها من الآراء، فبسطوا إليها أيديهم، وفتحوا لها صدورهم، ولكنهم لم يرفعوها إلى المقام الذي يمنعهم من مناقشتها، وتقويمِ المعوج من مقالاتها؛ كما صنع (الغزالي)، و(الرازي)، وكثير من علماء الكلام». (١)

ثم يثني بعد ذلك على صنيع علماء الإسلام إزاء الفلسفة، وينعى على مَنْ وثِقوا بالفلسفة ثقةً مطلقة، ولم يميزوا صحيحها من زيوفها، فيقول: «ماذا يكون مبلغ أولئك الأعلام من الحكمة لو لم يزنوا قضايا الفلسفة بميزان العقل، ويميزوا بين ما ينبني على علم أصيل، وما يأخذ زخرف الحق من الشبه الكاذبة، فتعلقوا فيمن تعلق بمذهب (دارون) في أصل الأنواع، أو (سبينوزا) في وحدة الوجود، وقَدِمُوا إلى بعض النصوص التي يرونها مخالفة لهاتين النظريتين، فتأولوها على غير ما يفهم من مساقها، حتى إذا انكشف السراب الذي خادع (دارون)، و(سبينوزا) وانقلبت دعاويهما إلى أساطير ملفقة ـ عادوا إلى ما أبرموه في تأويل تلك النصوص، فنقضوه بأيديهم.

وكذلك يفعل من يستهويه كل ناعق في واد، ويفتنه قولٌ يخرج في صبغة جديدة». (٢)

رابعاً: إثباته ما يوجد في بعض آراء الفلسفة والفلاسفة من تناقض: يقول في ذلك: «كم يوماً قال أدعياء الفلسفة ـ وهم يتلقفون بعض آرائها على غير بينة ـ:

(١) هدى ونور ص٦٦، ونقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ص٧٥ـ٧٦.

(٢) هدى ونور ص٦٦.

(قد ثبت كذا فناً).

حتى إذا كنتَ الألمعيَّ الذي لا يضع بجانب معلوماته قضية غير مقرونة بحجة، وناقشتهم الحساب في طريق ثبوتها ـ لم يكن منهم سوى أن يقولوا: هذا رأي الفيلسوف فلان، وقد أصبح من النظريات المعقود عليها بالخناصر.

ثم لا تلبث بعيداً حتى يحدثوك بأن فيلسوفاً آخر قد كشف الغطاء عن وجه فسادها، ورشقها بنظرة المتهكم بها؛ فوقعت إلى حضيض الآراء المنادى عليها بالسفه والضلال». (١)

خامساً: يرى أن توضع الفلسفة في إطارها الصحيح: فيقرر أنه ليس ممن يستحف بشأن الفلسفة، أو يرى التردد على أبوابها، والتوغل في مناكبها في غير جدوى.

ولكنه ينصح ـ كما يقول ـ «للعالم المسلم أن يجعل الكتاب العزيز والسنَّة الثابتة بالمكانة العليا، ولا يعدل في تفسيرهما عما ينساق إليه الذهن ويقتضيه الظاهر من اللفظ، إلا أن يمانعه المحسوس، أو تجاذبه نظرية ثبتت بأدلة لا تخالجها ريبة». (٢)

سادساً: إنكاره على من يتخذ الفلسفة مطية للطعن في الدين: فيقرر أن سُوْقَ الفلسفة لما نفقت مد إليها بعض القاصرين أيديهم، واتخذوا منها ظهيراً لآراء سخيفة، أو شُبَهٍ على الدِّين يوردونها.

وأن ذلك مما دعا بعض أولي العلم إلى التصدي لنقض تلك الآراء، ومطاردة هاتيك الشبه.

(١) المرجع السابق ص٦٦ـ٦٧.

(٢) المرجع السابق ص٦٧.

وأن أولي العلم اضطروا ـ والحالة هذه ـ إلى استعمال السلاح الفلسفي الذي هاجموهم به، ولم يبالوا أن يمزجوا عقائدهم الصحيحة بالفلسفة اليونانية ما داموا يحملون في أناملهم أقلاماً تفرق بين خير الفلسفة وشرها، وإيمانها وكفرها.[١]

سابعاً: يقرر أن الدين حاكم على الفلسفة: وأنهما «إذا تواردا على أمر، ونظرا إلى غاية ـ سارت الفلسفة في أثر الشريعة؛ فإن حادت عن سبيلها عرفنا أنها فلسفة زائفة، وآراء سخيفة، ونقد الأفكار الشاقبة من ورائها محيط».[٢]

ثامناً: تعرضه لموقف الفلسفة من المعجزات: وذلك في بحثه (الدين والفلسفة والمعجزات).

حيث استهله في كون الإنسان يبحث عن حقائق الكائنات، ويتعرف أحوالها، ويتدبر وجوه اختلافها، وما ينتهي إليه نظره ليرسم له حدوداً، أو يصيغه في صورة قانون، وذلك ما يسمى علماً أو فلسفة.

ثم تكلم على اختلاف العقول، وتفاوتها، وقصورها مهما بلغت من العبقرية.

وينتقل بعد ذلك إلى بيان أن الدين وضع إلهي يراد به هداية الإنسان إلى السيرة المرضية في الدنيا، والفوز بالسعادة في الأخرى.

وأن الدين يصل إلى الناس على أيدي بشر أمثالهم، ولكن الله اصطفاهم، وزكّى أنفسهم، وأنار بصائرهم؛ فكانوا مستعدين لتلقي الوحي.[٣]

وأن أولئك البشر المصطفين هم الرسل ـ عليهم السلام ـ.

(١) انظر نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ص٧٦.
(٢) هدى ونور ص٦٨.
(٣) انظر الهداية الإسلامية ص٨٦ـ٨٧.

وأن حكمة الله قضت أن تكون رسالاتهم مؤيدة بالآيات البينات؛ لتتم الحجة، وتنجح معها الدعوة.

ثم يبين أنه إنما يقصد بحديثه عن الدين: دين الإسلام، ومسايرته للعلم الصحيح، وأنه في استطاعتنا ـ كما يقول ـ أن نقيم على ذلك الحجة، وندفع حوله كل شبهة.[١]

ثم يخلص من ذلك إلى الحديث عن الفلسفة والمعجزات، فيقول: «نجد فيمن يمشون في الفلسفة على غير سبيل طائفةً يعتقدون أن الكائنات مرتبطة في نفسها بأسباب معينة يترتب عليها أثرها حتماً، ولا يمكن انقطاع هذه الأسباب عن آثارها المعروفة بحال.

وهذه العقيدة يحملها الطبيعي البحت، ولا تستقر في نفس تؤمن بأن جميع الكائنات تستند إلى مبدع حكيم، فعّال لما يريد».[٢]

إلى أن يقول: «وإذا أخذت في مناظرة صاحب هذه الدعوى، لم يقل في الاستدلال عليها أكثر من أنه لم يشهد الأسباب منفردة عن مسبباتها، ولا المسببات قائمة بدون أسبابها.

وبهذه الشبهة ينكر أن يكون إبراهيم ـعليه السلامـ ألقي في النار ولم تحرقه، وينكر أن عيسى ـ عليه السلام ـ ولد من غير أب، وينكر أن تكون عصا موسى ـعليه السلامـ قد انقلبت ثعباناً، إلى ما يماثل هذا من الآيات البينات».[٣]

(١) انظر المرجع السابق ص٨٧.
(٢) المرجع السابق ص٨٧ـ٨٨.
(٣) المرجع السابق ص٨٨.

ثم يبطل دعوى إنكار المعجزات بقوله: «ومن الواضح أن دعواهم باطلة، وشبهتهم داحضة، ولا سبيل لهم إلى إثبات أَنَّ تَخَلُّفَ المُسَبَّبات عن أسبابها المعروفة عادة من قبيل المحال؛ فإن عدم مشاهدة انقطاع المسببات عما عرف من أسبابها لا يستلزم ارتباطهما في نفس الأمر ارتباطاً يحيل العقل انفكاكه.

أليس من الممكن أن يجعل القادر الحكيم للأمر سبباً آخر، أو يحدث مانعاً يبطل به تأثير السبب المعروف؟

ومن هنا صح الاعتقاد بالمعجزات التي دلت النصوص المحكمات على وقوعها»[١].

ثم يواصل إيراد الحجج على إمكان وقوع المعجزات، وأن ورود ما هو موضعُ الغرابة سائغٌ في الدين، بل هو محقق، وأن كثيراً من شؤون اليوم الآخر داخل في هذا القبيل.[٢]

ويختم كلامه في هذا بقوله: «وقد أظهر العلم الحديث من غرائب المخترعات ما لو وُصِفَ لقصير النظر من قبلُ لأنكر متخيلاً أنه من قبيل المستحيل».[٣]

فهذا هو خلاصة ما توصل إليه الشيخ الخضر من موقف الإسلام من الفلسفة.

وكما تعرض لموقف الإسلام من الفلسفة تعرض ـ كذلك ـ لبعض آراء الفلاسفة في القديم والحديث سواء من فلاسفة اليونان، أو من فلاسفة

(١) المرجع السابق ص٨٨.

(٢) المرجع السابق ص٨٨ـ٨٩.

(٣) المرجع السابق ص٨٩.

الإسلام، أو من الفلاسفة الغربيين؛ حيث ناقش العديد من آرائهم، وبين منهج بعضهم وطريقته بالبحث.

ومن هؤلاء الذين تعرض لبعض آرائهم: سولون، وأفلاطون، وأرسطو[١]، وابن سينا، وديكارت، وغيرهم[٢].

كما بحث في آراء الفلاسفة في السعادة، وذلك كما في محاضرته (السعادة عند بعض علماء الإسلام) التي استهلها في تناول بعض الآراء الفلسفية القديمة؛ لينبه ـكما يقولـ على صلة الفلسفة العربية باليونانية، وليبين كيف أخذ فلاسفة العرب في شرح السعادة بالتي هي أقوم وأهدى.

ثم شرع في بيان الآراء الفلسفية اليونانية في السعادة، وساق جملة من آراء فلاسفة اليونان في ذلك، ومنها:

١ـ رأي (أويدوكس) الذي يرى «أن اللذة هي الخير الأعلى، ويذهب في الاستدلال على هذا إلى أنه يرى جميع الكائنات ترغب في اللذة، وتسعى لها، سواء أكانت هذه الكائنات عاقلة، أم غير عاقلة، وما كان محط الرغبة من جميع الكائنات يجب أن يكون هو الخير الأعلى».[٣]

ويعلق الشيخ الخضر على هذا الرأي بقوله: «فهذا الاستدلال من (أويدوكس) يكفي لأن يعدّ رأيه في اللذة مذهباً فلسفياً.

ولنا بعد هذا أن ننقده، ونستبين ما يحمله من غلط وفساد»[٤].

(١) انظر السعادة العظمى ص ٩٧ـ٩٩ .

(٢) انظر الهداية الإسلامية ص ١٧٦ـ١٧٧ ، وهدى ونور ص٦٦ .

(٣) المرجع السابق ص٧٨.

(٤) المرجع السابق ص٧٨.

ثم يورد رأي أرسطو في هذا المذهب فيقول:« تصدى (أرسطو) لنقض هذا المذهب في بحث اللذة من كتاب (الأخلاق) ومن ذا يقبل أن تكون اللذة الحسية الخير الأعلى في هذه الحياة، إلا من يريد أن يفرق بين حياة الإنسان وحياة غيره من الحيوان؟».[١]

٢ـ مذهب القائلين بازدراء اللذة، وأن السعادة كلها في قوى النفس التي هي الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة.

يقول الشيخ الخضر عن هؤلاء إنهم: «قالوا: إن هذه الفضائل كافية في تحقيق السعادة، ولا يُحتاج معها إلى ما هو خارج عن النفس من نحو الصحة، والثروة، والرياسة».[٢]

ثم ذكر أن «من أصحاب هذا المذهب: بقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس، وسقراط، فالفضيلة والسعادة في رأي هؤلاء مترادفتان، توجد إحداهما أينما وجدت الأخرى».[٣]

٣ـ رأي من يرون أن كمال السعادة باقتران سعادة النفس بسعادة البدن: كالصحة، وسلامة الأعضاء، وبالخيرات الخارجة عن البدن كالثروة والرياسة.

وبعد أن أورد الشيخ الخضر هذا الرأي قال: «وقد نحا (أرسطو) في كتاب (الأخلاق) هذا النحو، فصرح بأن السعادة هي الخير الأعلى، ولم يجعلها ـ مع هذا ـ مقصورة على كمال النفس، بل جعل الفضائل النفسية الركن الأعلى

(١) المرجع السابق ص٧٩.
(٢) المرجع السابق ص٧٩.
(٣) المرجع السابق ص٧٩.

للسعادة، وأضاف إليها أشياء أخرى جعلها من متمماتها؛ كصحة البدن، وسعة الرزق، والنفوذ السياسي، وشرف المنبت، ووسامة المحيا، وحسن السمعة، وأطال حساب هذه المتممات حتى قال: وربما لا يستطاع القول على إنسان: إنه سعيد، إذا كان له أولاد أو أصدقاء ذوو أخلاق سيئة، أو إذا فقد من كان له من أولاد أو أصدقاء».[١]

وبعد أن ساق الشيخ الخضر هذه الآراء الثلاثة أورد «رأي الارتيابيين الذين يجعلون السعادة في الخلو من الألم، ويقولون: من يبغي السعادة يسعى إلى أن يكون هادئ البال، مرتاح الضمير.

وهذه الراحة تتحقق ـفيما يزعمونـ حيث يقف الرجل بين اليقينيين والسفسطائيين؛ فلا يقطع في الأحكام بإثبات مثلما يفعل اليقينيون، ولا يقطع فيها بنفي مثلما يفعل السفسطائيون؛ فالذي لا يعتمد في حكمه على سلب أو إيجاب هو البالغ منتهى السعادة».[٢]

ثم بين بعد ذلك أنه لم يذهب أحد من فلاسفة الإسلام ـ فيما يعلم ـ إلى أن السعادة في اللذة المحسوسة وأنه من البديهي ألا يكون في فلاسفة الإسلام من يذهب إلى أن السعادة هي الخلو من الألم على النحو الذي يصوره الإرتيابيون.

إنما تدور آراؤهم في السعادة حول الفضائل النفسية وحدها، أو هذه الفضائل مضافة إليها الخيرات البدنية والخارجية.[٣]

(١) المرجع السابق ص٨٠.
(٢) المرجع السابق ص٨٠.
(٣) انظر المرجع السابق ص٨٠ـ٨١.

وبعد أن أورد الشيخ آراء فلاسفة اليونان في السعادة انتقل إلى آراء فلاسفة الإسلام في السعادة، فَخصَّ منهم رأي أبي نصر الفارابي، ورأي أحمد بن مسكويه؛ فإنهما ـ كما يقول ـ قد خاضا في هذا الموضوع على طريقة واسعة؛ فبدأ برأي الفارابي؛ فقال: «يذهب أبو نصر الفارابي إلى أن السعادة هي غاية ما يتشوقه كل إنسان، وأنها أكمل ما يؤثر ويسعى إليها من الخيرات، وذكر في تفصيل هذا: أن الخيرات التي يؤثرها الناس، ويتوجهون إليها برغباتهم ومساعيهم ثلاثة أنواع».[1]

ثم ذكر هذه الأنواع وهي ما يُؤثر لتنال به غاية أخرى؛ كالثروة، أو ما من شأنه أن يؤثر لذاته، وقد يقصد منه غاية أخرى؛ كالرياسة، وبيَّن ـ أي الفارابي ـ أن هذين النوعين ليسا من السعادة، ولا السعادة منهما.

ثم يذكر الثالث وهو ما شأنه أن يُؤْثَر لِذَاتِه، ولا يقصد في وقت من الأوقات؛ لتنال به غاية أخرى، وما هو إلا الخلق الجميل، وقوة الذهن.

ويقول في هذا: «وهذا هو أكمل الخيرات، وهذا ما يسمى سعادة».[2]

ويعلق الشيخ الخضر على رأي الفارابي قائلاً: «فالخلق الجميل وقوة الذهن عند الفارابي هي المسميان بالسعادة، ولم يلتفت إلى ما زاد عليهما من الخيرات البدنية أو الخارجية، فيجعل له مدخلاً في السعادة؛ كما صنع أرسطو في كتاب (الأخلاق).

ويعتمد الفارابي في اختيار هذا المذهب إلى أن سعادة الإنسان يجب أن تكون في مزاياه التي تكسبه الجودةَ والكمالَ في أفعاله.

(١) المرجع السابق ص٨١.
(٢) المرجع السابق ص٨١.

والخلقُ الجميل وجودةُ التمييز هما اللذان يكسبان أفعالنا جودة وكمالاً».[1]

ثم يورد بعد ذلك مقارنة بين رأيي الفارابي وأرسطو في السعادة، ثم يعرج بعد ذلك على رأي ابن مسكويه فيذكر أنه له كتاباً في السعادة، وأنه قد قال فيه: «إن الغايات التي يتوجه إليها الناس ترجع إلى قسمين:

أولهما: ما يشترك فيه الناس والحيوان؛ كالمأكل والمشرب ونحوهما مما يسميه الناس لذيذاً، وهذا مما يظنه أكثر الناس سعادة، وليس الأمر كما يظنون، فإن ما كان مشتركاً بيننا وبين البهائم ليس من شأنه أن يكون كمالاً لنا من حيث إننا أناس، فلا يدخل في باب سعادتنا.

ثانيهما: ما يختص به الإنسان، ولا يشاركه فيه غيره من الحيوان، وهو الأفعال الفاضلة، والخلق الجميل، وقوة الذهن، ولهذه الأمور الثلاثة تتحقق السعادة».[2]

ثم يوضح الشيخ الخضر أن رأي ابن مسكويه في أصله لا يختلف عن مذهب الفارابي في أن مصدر السعادة: الفضائل النفسية، وأن السعادة عندهما: مما يدخل في استطاعة الإنسان، وأن ابن مسكويه يقرر ـ أيضاً ـ أن للسعادة معنىً خاصاً وهو ما يختص به كل صاحب علم أو صناعة؛ فسعادة الطبيب في معرفة العلل ومعالجتها بالأدواء النافعة، وسعادة القاضي في فصل القضايا على وجه العدل والإنصاف وهكذا...».[3]

وينهي الشيخ الخضر كلامه عن ابن مسكويه موضحاً أن له في كتابه (الأخلاق) رأياً يميل به إلى مذهب أرسطو « فإنه ـ بعد أن ذكر آراء الفلاسفة في السعادة ـ قصد

(١) المرجع السابق ص٨١ـ٨٢.
(٢) المرجع السابق ص٨٢ـ٨٣.
(٣) المرجع السابق ص٨٣.

إلى بيان ما يختاره في حقيقتها، فقال: إن الإنسان ذو فضيلة روحية، وفضيلة جسمية، ومادام الإنسان إنساناً لا تتم له السعادة إلا بتحصيل الفضيلتين كلتيهما، ولا تحصل له الفضيلتان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية».[١]

ثم يختم الشيخ الخضر بحثه ببيان رأيه نَفْسِه في السعادة فيقول: «وإذا قصرنا الخير الأعلى على كمال النفس الذي يحتوي معرفة الله، والأعمال الفاضلة فلا بأس في أن تكون السعادة في هذا الكمال، ثم في الخيرات التي هي بمنزلة الوسائل إلى ما هو الخير الأعلى، ولا بأس في أن يكون الناس في السعادة على مراتب متفاوتة، أو أن يكون الإنسان وافي الحظ في السعادة في حال قليل الحظ منها في حال؛ فيستقيم لنا إذاً أن نقول: السعادة حالة الإنسان الموافقة لإرادته وآماله المنبعثة في حدود الفضيلة».[٢]

كما تطرق الشيخ الخضر لصلة الفلسفة بالتصوف، والباطنية، والشعر؛ فهذا خلاصة بحثه في الفلسفة والفلاسفة[٣].

(١) المرجع السابق ص٨٤.

(٢) المرجع السابق ص٨٤.

(٣) انظر الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ص ٢٣٩-٢٤٠، وهدى ونور ص٧٣-٧٨، والخيال في الشعر العربي دراسات أدبية ص١٠-١٤ و٦٨ و٦٩.

الفصل الثاني: تطور التفكير الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالدين

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تطور التفكير الفلسفي

المبحث الثاني: بين الفلسفة والدين

المبحث الثالث: فلسفة العصر الوسيط والعصر الحديث في أوربا

والثانية: الوجودية.

٢. المدارس الأخرى الموجودة لها مفكروها الذين يطورون مبادئها كمدرسة الميتافيزيقيا وفلسفة الحياة.

٣. هناك مذهبان يمتدان من مذاهب القرن العشرين، وهما: التجريبي، أو الفلسفة المادية، وهو خليفة المذهب الوضعي.

والمثالية في صورتها الهيجلية، أو الكانتية.

٤. وجود مفكرين متفردين، ولهم مدارسهم مثل: شلر.

ثامن عشر: المؤثرات

أهمها التقدم التكنولوجي عند الروس والأمريكان في منتصف القرن العشرين.

تاسع عشر: خصائص عامة للفكر الغربي الحالي

١. معارضة الوضعية ٢. التحليل ٣. الواقعية

٤. التعددية ٥. الاتجاه العقلي ٦. الاتجاه الشخصاني

الفصل الثالث: دراسة لنظريات فلسفية

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دراسة لنظرية المُثُل عند أفلاطون، والمحرك الأول عند أرسطو

المبحث الثاني: التفسير الفلسفي للنبوة

المبحث الثالث: نظرية العناية الإلهية، وعلاقتها بمسألة الشر في العالم عند ابن سينا، وعند علماء السلف

المبحث الرابع: قِدَم العالم وحدوثه.

المبحث الأول: دراسة لنظرية المُثُل عند أفلاطون

المطلب الأول: مفهوم نظرية المثل

المُثُل جمع مثال أي شبه، ومِثل، ويقصد بالمُثُل ههنا (عالم المثل) تلك النظرية التي جاء بها أفلاطون، والحديث ههنا بيان لتلك النظرية بشيء من الإيضاح.

أولاً: هذه النظرية لها جانب رُوحاني في الحديث عن علاقة الرب بالعالم، وكيف صدرت الكثرة عن الوَحْدة، ولها جانب أدبي عندما يتكلمون عن نظرية المحاكاة عند أفلاطون وأرسطو.

ثانياً: هذه النظرية أتى بها أفلاطون مستفيداً من أستاذه سقراط الذي يرى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الجوهرية المشترك بينها، واستبعاد الصفات العَرَضية التي يتصف بها بعض الجزئيات دون بعض.

وهذه التعريفات هداية للإنسان في تفكيره وسلوكه، وإعطائه المقياس الصحيح للقيم -كما يرى سقراط-.

ثالثاً: أثبت أفلاطون ما ذهب إليه سقراط من أن العلم لا يقوم على المُدْركات الحسية، وإنما يقوم على المدركات العقلية الكلية، وزاد عليه بأن جعل لها مسميات في الواقع، وسماها عالم المثل.

رابعاً: يرى أفلاطون أن الصورة الواحدة التي يكوِّنها العقل هي وحدها

الحق، وكل ما يُرى في الحياة العملية ظلٌّ للحقيقة، لا الحقيقة نفسها، أو هي كما يقول أهل الأدب عندما يبينون رأي أفلاطون: محاكاة للمحاكاة، أو صورة للصورة؛ فالمحاكاة وهي ما يقوم به الفنان -شاعراً كان، أو رساماً، أو نحاتاً- هي صورة الصورة؛ فإذا حاكى الوردة مثلاً فإنه يحاكي الصورة، وإلا فإن الحقيقة هي ما في عالم المثال؛ فكأنه ابتعد عن الحقيقة درجتين.

خامساً: ليس الأمر عند أفلاطون قاصراً على عالم المحسوسات، بل يتعدى ذلك إلى ضروب المعرفة كالجمال بكافة أنواعه، والعدل، والخير، والسواد، والبياض.

سادساً: كل إدراك له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميه أفلاطون بالمثل.

سابعاً: لهذه المثل خصائص أو صفات، وهي: ١. أنها عناصر، ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها لا عن غيرها ٢. عامة لا خاصة؛ فمثال الإنسان ليس إنساناً خاصاً، بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان ٣. ليست مادية، بل معاني مجردة لها وجود في نفسها ٤. لا تتعدد؛ فكل مثال وَحْدَة، وإنما الذي يتعدد أفرادها ٥. أنها أبدية لا تفنى إنما يفنى الأشخاص والأفراد ٦. وهي جوهر الأشياء؛ لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء؛ فإذا عَرَّفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف فلا تدخل في التعريف ٧. كل مثال كامل؛ فمثال الإنسان نموذجه الكامل، والإنسان الشخصي يبتعد عنه ويقرب بحسب كماله.

٨. لا يحدها زمان ولا مكان وإلا كانت مادية محضة ٩. وهي معقولة يدركها العقل بالبحث والاستنباط ١٠. علاقتها ببعض هرمية.

فهذه خصائص المثل وصفاتها عند أفلاطون.

ثامناً: مصادر نظرية المثل: أرجع أرسطو نظرية أفلاطون هذه إلى ثلاثة مصادر:

١. أن أفلاطون أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق، وطبقها على المُثُل.

٢. ومن هرقليطس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسوسة.

٣. ومن سقراط نظرية المدركات العقلية.

تاسعاً: تطبيقات المثال الواحد: المُثل مصدر المعرفة الحقيقية، والواحد منها يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسوسة يكون هو بينها هو العنصر المشترك.

كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا التي تشترك في صفةٍ ما مع مثال أعلى منها وهكذا...؛ فمثال الحمرة والزرقة والسواد يشملها مثال اللون، ومثال الحلاوة والمرارة يشملها مثال الطعم، ثم تنطوي مُثُل اللون و الطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منها هو مثال الكيف، وهكذا تظل تتدرج في العلو حتى يتكون لديك هرم، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق ما عداه من المثل، وهو حقيقة الوجود المجردة وهو مثل الخير.

عاشراً: لما كان مثال الخير هو المثل الأعلى كانت كل المثل تسير نحوه، وهذا العالم بسيره نحو المثل ينشد الخير، أي الكمال.

حادي عشر: يعبر أفلاطون عن الله بصيغة المفرد تارة، وبصيغة الجمع أخرى، وينتقل بتعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعديد، ويقول: إن هناك خالقاً أعلى يدبر الكون، وهو فوق أن تحيط به العقول.

ثاني عشر: ومع ذلك لم يوضح أفلاطون علاقة هذا الإله بالمثل، وخاصة مثال الخير الذي قال عنه: «إنه أساس المثل».

ولهذا أخذ الشراح يفرضون الفروض؛ لشرح علاقة الإله الأعلى بالمثل، وخاصة الخير، ولعل أقربها أن اللهَ ومثالَ الخير كلمتان مترادفتان عنده استعملهما لمعنى واحد[1].

فهذا هو خلاصة نظرية المثل عند أفلاطون.

---

١ ـ انظر تفصيل نظرية المثل في كتاب (**قصة الفلسفة اليونانية**) لأحمد أمين ود. زكي نجيب محمود

المطلب الثاني: نقد أرسطو لنظرية المُثُل عند أفلاطون

يتلخص نقد أرسطو لنظرية المُثُل عند أفلاطون فيما يلي[1]:

١. أن أفلاطون لم ينجح في تقديم هذه النظرية، وليس فيها ما يجعلها تشرح نفسها بنفسها.

٢. أن أفلاطون لم يوضح في نظريته كيف نشأ العالم -عالم المحسوسات- من عالم المثل.

٣. لم يوضح أفلاطون العلاقة بين عالم المحسوسات وعالم المثل.

ويمكن توضيح ما مضى بشيء من البسط فيقال:

إن العالم مليء بالمحسوسات، والعلاقة بينها وبين عالم المثل علاقة هرمية، وإن المحسوسات تقترب من الكمال كلما اقتربت من عالم المثل.

وهذا لا يعطي إجابة؛ فلم يوضح أفلاطون كيفية وجود الصور الحسية.

والإجابة عن ذلك أن هذا السبب لا بد أن يكون علة داخلية لا خارجية؛ لأن عالم المثل عناصر كاملة أزلية؛ فكأن أفلاطون يعترف بأن في عالم المثل ضرورة لأن تكرر ذاتها؛ لأنها تامة كاملة.

وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يدفعها إلى أن تحقق ذاتها في موجودات خارجة عنها؟.

١- محاضرات أ.د. أحمد جاد لطلاب الدراسات العليا في قسم العقيدة بكلية الشريعة في جامعة القصيم.

لماذا تطبع صورها على المادة؟ كأن ذلك نقص يتعارض مع سمة التمام؛ إذ معنى ذلك أنها -أي عالم المثل- لا تزال بحاجة إلى غيرها؛ فهذا تناقض وخُلْفٌ.

مثال ذلك: البياض؛ فهناك أشياءُ كثيرةٌ بيضاءُ، وهي مستمدة من شيء واحد، وهو البياض في عالم المثل؛ فلماذا يُكَرَّر البياض؟.

فمعنى ذلك أن نظرية المثل ليست كافية لأن تفسر لنا كيف صدرت المحسوسات عن عالم المثل.

حاول أفلاطون أن يحل هذه المشكلة، ولكنه لم ينجح؛ لقصور هذه النظرية.

٤. أن أفلاطون يرى أن وظيفة الإله وظيفة الصائغ.

وبناء على ذلك قال: إن العالم حادث، ومعنى ذلك أن الصائغ يصوغ المادة، ويشكِّلها.

أي أن المثل غير قادرة على التعليل، وأن المحسوسات لم تنشأ عن التعليل؛ فهي -إذاً- أزلية مِثلُ المُثل.

ومن هنا فإن أرسطو يرى أن هذه النظرية لا توضح كيف نشأ عالم المحسوسات عن عالم المثل، ولا يمكن فهم العلاقة بين طبيعة الأشياء وعالم المثل سوى أن أفلاطون يرى أنها تشترك في سمة الوجود.

وهذه العبارة عند أرسطو -عبارة شعرية- فهو يرى أن أفلاطون يقدم عبارة شعرية.

والعبارة الشعرية عند اليونان تعني أنه دليل كاذب خيالي مجازي مخادع لا يعبر عن الحقيقي، وليس دليلاً برهانياً، وهذا لا يوضح العلاقة بين المثل والمحسوسات.

٥. أن الأشياء في عالم المحسوسات متحركة وتتغير.

أما المثل فثابتة؛ وكان المفترض أن تكون الأشياء في عالم المحسوسات ثابتة كالمثل.

وبهذا يتبين أن تلك النظرية لا تفسر ذلك؛ فكأنها تشير إلى أنه لا يوجد عالم للمثل؛ فكأن المسألة إضافة عالمٍ جديد اسمه عالم المثل.

٦. أن إدراك المثل عند أفلاطون لا يكون بالحس، بخلاف أرسطو الذي يرى عدم صحة ذلك؛ إذ يرى أنها -أي المثل- تدرك بالحس في أفرادها؛ فكأنها مسألة عموم وخصوص، وكلي وجزئي.

مثال ذلك: العلاقة بين الحصان وأفراده؛ فهي علاقة عموم وخصوص؛ فكأن المثل هي الأشياء المحسوسة بعد تجريدها من المحسوسات، وتحويلها إلى عقليات.

٧. أن المثل تجمع ما هو ثابت، فتجعله هو الماهية الأساسية التي يكون به الشيء هُوَ هُوَ بها لا شيء غيره؛ فالذي فعله أفلاطون هو جعلها شيئاً خارجياً وعالماً مستقلاً، ومن هنا فإن هذه النظرية لا تصلح لتفسير نشأة العالَم -من وجهة نظر أرسطو-.

المطلب الثالث: الجانب البنائي في نقد أرسطو لنظرية المثل

يتلخص الجانب البنائي في نقد أرسطو لنظرية المثل عند أفلاطون في أمور منها ما يلي:

١. أن أرسطو عاد إلى رأي سقراط في المدركات العقلية، أو نظرية الكليات؛ فأفلاطون أخذ نظرية الكليات -كما هو معلوم- من أستاذه سقراط الذي جاء بتلك النظرية دون أن يجعل لها وجوداً خارج الذهن، أي جعل لها الوجود العقلي الداخلي فحسب.

فجاء أفلاطون، فأخذ تلك النظرية، ثم أثبت للمدركات العقلية وجوداً خارج الذهن.

والذي فعله أرسطو هو العودة إلى رأي سقراط، وإثبات أن وجود المدركات إنما هو داخلي فحسب.

مثل: الإنسانية: لا بد من توافرها في أنواع الإنسان لا خارجة عنه.

ويقرر ابن تيمية أن الكليات لها وجود في الأذهان لا الأعيان، ويكون وجودها في الأفراد.

٢. أن أرسطو يقسم العلة تقسيماً رباعياً: ١. العلة الفاعلية ٢. العلة الغائية ٣. العلة المادية ٤. العلة الصورية.

فالأولى يجاب عنه بـ: من؟ **والثانية: الغائية:** وهي التي تجيب عن الغاية، ويقع السؤال عنها بـ لِمَ، والغاية مِنْ صُنع المكتب: لم صنع المكتب؟.

ويجاب بـ: المذاكرة للمكتب.

الثالثة: المادية: مم صنع المكتب: بحيث يقع السوال عنها بـ: مِمَّ.

ويجاب: من الخشب: الخشب للمكتب.

الرابعة: الصورية: ويسأل عنها بـ: كيف.

فكل موجود -إذاً- لا بد فيه من توافر أربع علل.

وهذا التقسيم الرباعي انتقل إلى معظم الدوائر الإسلامية.

❖ **العلاقة بين هذه العلل**: الصورية والمادية مرتبطان ارتباطاً وثيقاً؛ فلا يوجد مادة بلا صورة، ولا صورة بلا مادة.

والعلة الغائية والفاعلية أهم من الصورية والمادية، وأهمها عند أرسطو الغائية؛ لأن الفاعل إنما تحركه الغاية إلى الفعل، والفعل يأتي ثانياً.

هذه الغائية تنتقل إلى العالم؛ فالعالم لا بد لمتحركه من محرك آخر يحرك غيره.

ويحركه غيره، أي هو محرك لما دونه، ومتحرك في نفسه؛ لذا لا بد من الانتهاء إلى محرك أزلي لا يتحرك -على حدِّ زعم الفلاسفة- وهو الله -سبحانه وتعالى- كما سيتبين في الفقرة التالية عند الحديث عن نظرية المحرك الأول عند أرسطو[1].

١ ـ انظر المرجع السابق.

المطلب الرابع: دراسة لنظرية المحرك الأول عن أرسطو

انتهى الحديث في الفقرة الماضية عن الكلام على النقد البنائي لنظرية المثل عند أرسطو انتهى عند الحديث عن المحرك الأول، والحديث ههنا توضيح لتلك النظرية، وذلك من خلال ما يلي[1]:

أولاً: العلاقة بين المتحرك الأول الذي لا يتحرك وبين العالم المتحرك:

الذي يحدد هذه العلاقة هو العلة الفاعلية والعلة الغائية.

فعند أرسطو أن العالم هو المتحرك حركة شوقية -أي ذات رغبة- وهذا لا يعني عند أرسطو إثبات الخالق؛ فيعني ذلك عنده أن العالم قديم، ويعني ذلك أن الله علة غائية، وأن الزمان عنده مجموعة من الآنات -جمع آن- وبهذا يرى أن الزمان أزلي، والحركة كذلك، والمادة والصورة كذلك؛ فالعالم عنده كله أزلي.

ثانياً: صفات المحرك الأول عند أرسطو

١. أنه لا يفكر إلا في ذاته لا في غيره: أي أنه لا يعقل إلا ذاته، ولا يعقل غيره، أي لا يعلم ما يحدث في العالم؛ فأرسطو ينفي مسألة علم الله بالعالم.

٢. أنه أزلي ٣. غير منقسم، وغير ذي كمية.

٤. لا يلحقه التغيير -الحدوث- لأنه إن تغير أدى ذلك إلى انقطاع الحركة.

٥. أنه بالفعل: أي يفعل بالفعل؛ فالمحرك إذا كان أزلياً كان دائماً، وإلا لم

١ ـ انظر تفصيل ذلك في: المرجع السابق، وأرسطوطاليس ومعتقداته الفلسفية لـ: مريم مصطفى برناوي ص٦-٢٤.

تكن الحركة أزلية؛ لأن ما يكون بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل.

٦. أنه بسيط: ويعني ذلك نفي التركيب، وأنه مجرد عن المادة.

٧. أنه عقل بالفعل: أي ليس فيه شيء بالقوة، وما يعقله هو ذاته؛ لأنه أسمى المعقولات.

٨. أنه حي، باعتبار أن المحرك عقل؛ فلا بد -إذاً- أن يكون حياً.

٩. أن خير محض؛ فكل الموجودات تتجه ناحيته؛ باعتباره علة غائية للعالم؛ فالعالم ههنا هو الذي يتحرك ناحية الله -تعالى-.

ثالثاً: الأثر الأرسطي على الفكر الفلسفي عند المسلمين

انتقلت نظرية المحرك الأول من أرسطو إلى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وكان لها التأثير البالغ؛ فابن سينا -على سبيل المثال- يقول عن المحرك الأول: هو عاقل، ويعقل، ومعقول: أي يعلم.

وعندما يتحدث عن صفة العلم يقول: هو يعلم الكليات فحسب، دون الجزئيات، أي يعلم بعلم كلي بعيد عن الزمان الذي يحدث فيه التغيير.

رابعاً: الموقف النقدي من هذه النظرية

هذه النظرية باطلة من أساسها؛ فمعنى نفي علم الله بالجزئيات هو في الحقيقة نفي لعلم الله، والذي حمل ابن سينا ومن قال بذلك هو اعتقاده -كما مر- أن العلم يتغير فعندما يقال -كما يرى ابن سينا-: إن الله يعلم الجزئيات قد يعني أن علمه يتغير.

وقول ابن سينا هذا غير صحيح؛ لأنه خَلَط بين علم الله وعلم الإنسان.

ومن هنا خَطَّأه ابن رشد؛ حيث قال: إن ابن سينا خلط علم الله بعلم الإنسان الذي هو مسبب عن فعل في زمن.

أما علم الله فهو سبب في وجود.

وهذه المسألة -مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات- هي إحدى المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزاليُّ الفلاسفةَ.

وهذه المسائل هي: ١. قدم العالم ٢. إنكار علم الله بالجزئيات ٣. إنكار المعاد الجسماني[1].

---

١ - انظر المرجع السابق.

المبحث الثاني: التفسير الفلسفي لنظرية النبوة

تعد هذه النظرية من النظريات الطارئة على الفلسفة؛ إذ هي من الموضوعات الخاصة التي طرقها فلاسفة الإسلام.

والبحث فيها يدور حول مفهوم النبوة في الأصل، وحول التفسير الفلسفي للنبوة.

كما يدور حول أهمية هذا البحث، ومرتكزاته، ودواعي القول به في المجتمع الإسلامي.

كما يدور حول تفسير الفارابي لنظرية النبوة، وارتباط ذلك بنظرية المدينة الفاضلة عند أفلاطون، ونظرية الأحلام عند أرسطو، ونظرية الاتصال بالعقل الفعال عند أفلوطين، وفكرة الهياكل عند الصابئة إلى غير ذلك مما يدور في فلك هذه النظرية[1].

فيما يلي بيان لشيء من ذلك من خلال المطالب التالية.

١ ـ انظر تفصيل ذلك في: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ١/٧٢ـ١١٨، ومحاضرات في الفلسفة د.أحمد جاد ص١٧ـ٦٣.

المطلب الأول: مفهوم النبوة والرسالة

قبل الدخول في تفصيل التفسير الفلسفي لنظرية النبوة يحسن الوقوف على معنى النبوة والرسالة عند السلف الصالح على وفق ما جاء في الشرع؛ فإلى بيان ذلك.

أولاً: تعريف النبوة والرسالة في اللغة

١ ـ تعريف النبوة في اللغة: النبوة في اللغة لها ثلاثة اشتقاقات؛ فهي إما مأخوذة من النبأ وهو: الخبر الذي له خطب وشأن؛ فتكون النبوة بمعنى الإخبار.

وإما أن تكون مأخوذة من النباوة، أو النَّبْوَة وكلاهما يدل على الارتفاع؛ فتكون بمعنى الرفعة والعلو.

وإما أن تكون مأخوذة من النَّبي، وهو بمعنى الطريق؛ فتكون النبوة بمعنى الطريق إلى الله ـعز وجل.[1]

والحقيقة أن النبوة الشرعية تشمل كل هذه المعاني؛ إذ النبوة إخبار عن الله ـعز وجل ـ وهي رفعة لصاحبها؛ لما فيها من التشريف والتكريم، وهي الطريق الموصلة إلى الله ـسبحانه.

ومع ذلك فإن أولى هذه المعاني بلفظ النبوة والنبيِّ هو اشتقاقها من النبأ؛ لأن النبي مُنَبَّأٌ من الله، وهو كذلك ينبئ الناس عن الله، وتتحقق نبوته بمجرد ذلك، وبهذا التحقق تثبت له أوصاف العلو والارتفاع، وكونه طريقاً إلى معرفة الله ـعز وجل.

ونرى مصداق ذلك ما يتردد في القرآن من اطلاق النبأ على الخبر، فمثلاً يقول الله ـسبحانه وتعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الحجر:٤٩).

١ ـ انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/٣٨٤ـ٣٨٥، ولسان العرب ١/١٦٢ـ١٦٤.

ويقول حكاية عن رسول الله ﷺ أنه قال: ﴿نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣).

وغير ذلك عشرات الآيات كلها تذكر الإنباء بمعنى الإخبار.

ولعل ذلك يؤكد لنا أن النبوة مشتقة من النبأ، وهو الإخبار؛ فيكون معنى النبي هو: المُخْبَرُ من الله، أو المُخْبِرُ عن الله -جلَّ وعلا-.[1]

٢- تعريف الرسالة في اللغة: أصل هذه المادة: الراء والسين واللام (رسل).

والرسول مأخوذ من الإرسال، وهو التوجيه، أو من التتابع؛ أخذاً من قولهم رسل اللبن: إذا تتابع دره؛ فالرسول -إذاً- إما أن يكون مأخوذاً من كونه يوجَّه الناس، أو من كون الوحي يتتابع عليه[2].

فهذا هو المعنى اللغوي للنبي الرسول.

ثانياً: تعريف النبوة والرسالة في الشرع

يمكن تعريف النبوة والرسالة في الشرع بأن يقال: هي صفةٌ تَحْدُثُ في الشخص بعد أن يصطفيه الله -عز وجل- فيخبره بخبر السماء، ويأمره بتبليغه.

فالنبوة والرسالة تتحقق بمجرد اصطفاء الله للشخص بالوحي بغض النظر عما يدور من الخلاف حول الفرق بين النبي والرسول، والنسبة بينهما[3] على ما سيأتي بيانه في الفقرة التالية.

ثالثاً: الفرق بين النبي والرسول

للعلماء في تحديد الفرق بين النبي والرسول، وتحديد مسمى كل منهما كلام كثير لا يسلم من نقد، لكن الأمر الراجح عند كثير من أهل العلم أن هناك فرقاً

١ - انظر عقيدة ختم النبوة د. أحمد بن سعد الغامدي ص١٤-١٥.
٢ - انظر لسان العرب ١/٢٨٣-٢٨٤.
٣ - انظر عقيدة ختم النبوة، د. أحمد الغامدي ص١٥-١٦.

بين مسمى النبي، ومسمى الرسول، وإن اختلفوا في تحديد المراد بكل منهما.

وأيضاً فإن النبوة أعم من الرسالة؛ فكل رسول نبي، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً.

والذي يظهر - والله أعلم - أن **النبي**: هو من نَبَّأه الله بشرع سابق ينذر به أهل ذلك الشرع، وقد يؤمر بتبليغ بعض الأوامر في قضية معينة، أو الوصايا والمواعظ وذلك كأنبياء بني إسرائيل؛ إذ كانوا على شريعة التوراة، ولم يأتِ أحد منهم بشرع جديد ناسخ للتوراة، فتكون منزلته حينئذ بمنزلة المجدد لتعاليم الرسل السابقين.

أما الرسول فهو من بعثه الله بشرع وأمره بتبليغه إلى من خالفوا أوامره، سواء كان هذا الشرع جديداً في نفسه، أو بالنسبة لمن بعث إليهم، وربما أتى بنسخ بعض أحكام شريعة من قبله[1].

رابعاً: دلائل النبوة

النبوة من أعظم الدعاوى، ولا يدَّعيها إلا أكذب الناس، أو أصدقهم.

والنبوة تثبت بدلائل كثيرة أعظمها الآيات التي تسمى بالمعجزات، وتثبت بالأعمال العظيمة، والأخلاق الفاضلة، والسير الحميدة.

فمن ادعى النبوة، وأيده الله بالمعجزات، واشتهر بالصدق، والأمانة، والأخلاق الفاضلة، والسيرة الحميدة - فهو نبي موحى إليه، مؤيد من الله.

وإن كان بخلاف ذلك فهو كاذب دجال مدَّعٍ للنبوة، ولا بد أن يفضحه الله -عز وجل-.

١ - انظر النبوات لابن تيمية ص٢٢٥-٢٢٧، وأصول الدين للبغدادي ص١٥٤، وعقيدة ختم النبوة ص١٥-١٦، ومحبة الرسول ﷺ بين الاتباع والابتداع لعبدالرؤوف محمد عثمان ص١٥، والرسل والرسالات د. عمر الأشقر ص١٤-١٥.

هذا هو مفهوم النبوة والرسالة كما جاء في الكتاب والسنة، وكما يفهم المسلمون عامتهم وخاصتهم.

أما التفسير الفلسفي للنبوة فيختلف عن هذا المفهوم ـ كما سيتبين في المطالب التالية.

المطلب الثاني: المنشأ والأسباب للتفسير الفلسفي لنظرية النبوة

أولاً: منشأ التفسير الفلسفي لنظرية النبوة

مما هو مقرر أن الوحي هو الأساس الذي يقوم عليه كل دين سماوي، والنبي ـكما مرـ بشر منح القدرة على تلقي الوحي عن الله ـتعالىـ، والإسلام ـكغيره من العقائد السماويةـ يعتمد على الوحي في عقيدته، وشريعته، وفي أصوله وفروعه؛ فالوحي مصدر الدين ذاته.

هذا وإن موضوع النبوة لا وجود له في الفلسفة اليونانية، وإنما هو من الموضوعات الخاصة التي بحثها الفلاسفة الإسلاميون؛ فهم ـوإن كانوا يبعدون عن هدي الكتاب والسنةـ أقرب إليهما من غيرهم من فلاسفة اليونان وغيرهم.

ولقد كان الفلاسفة الإسلاميون حريصين كل الحرص على التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين العقل والنقل؛ لذا كان لهم جهد كبير في ذلك الشأن؛ فهم يُحْمدون على حرصهم على إعزاز شأن الإسلام من وجهة نظرهم، ويؤاخذون ويُخَطَّؤون بسبب بعدهم عن هدي الكتاب والسنة في معالجة تلك القضايا.

ولعل أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الدين والفلسفة حرصهم على التوفيق بين الفلسفة والنبوة، وبيان كيفية وصول هداية السماء إلى سكان العالم الأرضي على أساس عقلي، فكَوَّنوا بذلك نظرية النبوة التي فسروا خلالها النبوة تفسيرا فلسفياً.

هذا وإن للفارابيِّ قَصَبَ السبق في ذلك؛ فهو أول من ذهب إليها، وفصَّل القول فيها؛ بحيث لم يَدَعْ فيها زيادة لخلفائه من فلاسفة الإسلام الآخرين[1].

١ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص ١٨.

يقول الأستاذ الدكتور أحمد جاد عن نظرية النبوة عند الفارابي: «وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي، وتقوم على دعائم من علم النفس، وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق؛ ذلك أن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض، وعالم السماء، ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية؛ فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له أثر في المجتمع»[1].

فهذا -بإيجاز- هو منشأ التفسير الفلسفي لنظرية النبوة.

ثانياً: أسباب بحث الفلاسفة في موضوع النبوة

يثار في هذا الصدد تساؤل يقول: لماذا خاض فلاسفة الإسلام في موضوع النبوة؟ وما الذي جعلهم يُقَدِّمون تفسيراً فلسفياً للنبوة؟ ولماذا لم يكتفوا بما جاء في تفسيرها بالكتاب والسنة؟

والجواب عن ذلك يتلخص فيما يلي:

١- بزوغ ظاهرة الإلحاد: التي بدأت في العالم الإسلامي، وكانت في بدايتها تهاجم الإسلام بكامله؛ بحجة أنه لا يتسق مع مقررات العقل؛ حيث اجتاحت العالم الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين موجةٌ من الشك، والزندقة؛ إذ اختلط المسلمون بعناصر مختلفة في البلاد المفتوحة ذوي عقائد وحضارات متباينة.

ولقد كانت هذه العناصر موتورةً من الإسلام الذي ظهر على أديانها،

١- محاضرات في الفلسفة ص ١٩.

فألغاها؛ فصارت تحاربه بشتى الوسائل؛ بهدف التشكيك في أصوله، وصرف الناس عنه؛ فالمزدكية، والمانوية، وأنصارهم بدءوا في القرن الثالث الهجري ينشرون دعوة التثنية، ويهدمون دعوة التوحيد.

وكذلك كان البراهمة في ذلك الوقت ينكرون النبوة والأنبياء، ولا يرون أن البشر بحاجة إليهم.

ثم إن دار الإسلام في القرنين الأولين بعد الهجرة كانت دار حرب ونزاع؛ حيث تشاجرت فرق الأمة، وتخاصمت الأمم الإسلامية وأمم الأديان السابقة.

كما لم يزل في دار الإسلام عدد كبير من النصارى، واليهود، والثنوية، والدهرية -وهم الفلاسفة-.

ثم دخل في الإسلام عدد غير قليل من تابعي تلك الأديان والمذاهب، ولما أسلموا لم يتركوا ما كانوا عليه من الشعور والوجدان، والأفكار؛ فدب في جسد الإسلام ما هو غريبٌ عن روحِهِ، بعيدٌ عن أصله، وإن كان ظاهره الإسلام[1].

٢- ظهور شخصيات تمثل الفكر الإلحادي: وأخطر من تولى كبر هذا الإنكار شخصيتان بارزتان، أحدهما: أحمد بن إسحاق المعروف **بابن الراوندي**، والآخر **أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطيب**.

أما ابن الراوندي فهو من أصل يهودي، واتصل بالمعتزلة، ولكنه لم يلبث أن خرج عليهم، فانقلب على الاعتزال، وهاجم القرآن، وحمل على الإسلام، وألَّف كتباً تنتقص الإسلام ورجاله ككتاب: (فضيحة المعتزلة) في الرد على

١- انظر المرجع السابق ص ١٩-٢٠.

(فضيلة المعتزلة) الذي وضعه الجاحظ من قبل.

وكتاب (الدامغ) يعارض به القرآن، وكتاب (الفرند) في الطعن على النبيﷺ، وكتاب (الزمردة) في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم، وكتاب (التاج) يحتج فيه لِقِدَمِ العالم.

كما حفظت بعض أقوال ابن الراوندي في النبوة في مخطوطة تعد جزءًا من كتاب (المجالس المؤيدية) المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله ابن أبي عمرو الشيرازي داعي الدعاة الإسماعيلي للخليفة الفاطمي المنتصر بالله[1].

وتتلخص أقواله في إنكاره للنبوات عامة، ونبوة محمد ﷺ خاصة، ونقده لبعض تعاليم الإسلام وعباداته، ثم رفضه في شيء من التهكم للمعجزات في جملتها[2].

أما الشخصية الثانية، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ٢٥٠-٣١٣، فليست أقل خطراً؛ فهو أكبر طبيب في الإسلام، بل في القرون الوسطى على الإطلاق.

ولم يكن الرازي طبيباً ولا كيميائياً فحسب، بل اتجه نحو الدراسات الفلسفية، وكتب فيها عدة بحوث.

وإذا كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة فإنه يختلف عن فلاسفة الإسلام في نواح كثيرة؛ فهو يهاجم **أولاً** أستاذهم وزعيمهم أرسطو، ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية، ويبالغ **ثانياً** -على العكس منهم- في التعلق بأهداب الآراء

١- انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٨١/١.

٢- المرجع السابق ٨٢/١، وانظر تأملات في الفكر الإسلامي د. كمال جعفر ص٣٢٢.

المزدكية والمانوية والمعتقدات الدينية، وينكر **أخيراً** كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين، ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية.

وقد كتب كتابين عدهما البيروني من الكفريات، وهما (مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين) و (نقض الأديان أو في النبوات)[1].

والاعتراضات الأساسية التي وجهها الرازي إلى النبوة في جملتها تقترب من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل؛ فهو يقرر أن الأنبياء لا حق لهم في أن يَدَّعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية؛ فإن الناس كلهم سواء، وعدل الله وحكمته تقضي ألا يمتاز واحد على آخر.

أما المعجزات النبوية فهي -عنده- ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة أو المهارة التي يراد بها التغرير والتضليل.

ويرى أن التعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً، ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقةً ثابتة، وذلك لأن كل نبي - في نظره - يلغي رسالة سابقة، وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه، والناس في حيرة من الإمام والمأموم، والأديان في جملتها هي أصل الحروب، التي وقعت فيها الإنسانية من قديم، وعدو الفلسفة والعلم، وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط، وإقليدس، وأفلاطون، وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة[2].

١- انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٨٥/١، ومحاضرات في الفلسفة ص٢٠-٢١.

٢- انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٨٧/١، وتاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، ص٢١٨-٢٢٠.

فهذه هي جملة الآراء التي نادى بها الرازي.

ومما هو جدير بالذكر أن حملة الرازي تمثل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى.

ولقد أثارت هذه الأقاويل الأوساط الإسلامية على اختلافها، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها.

وقد بذل الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي في كتابه (أعلام النبوة) جهداً كبيراً في نقض آراء أبن زكريا الرازي، وبيان تهافتها وتناقضها.

وهو لا يتكلم باسم الإسماعيلية وحدهم، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء؛ ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة، ولا تعني طائفة منفردة من طوائف الإسلام.

وكذلك فقد وجدنا محمد بن الهيثم الفلكي يأخذ على عاتقه نقض آراء الرازي في الإلهيات والنبوات[1].

هذا ويشير بعض الباحثين المعاصرين إلى ضرورة إعادة النظر والدراسة لموقف الرازي الطبيب من النبوة وتأليفه لكتاب مخاريق الإنبياء، وذلك لأن المصدر حول آرائه في النبوة هو خصومه، مثل أبي حاتم الرازي، وحميد الدين الكرماني، وأنه لم يعثر في تراث الرازي المنشور ما يستفاد منه إنكاره للنبوة أو نيله منها، بالإضافة إلى أنه لم يتم العثور على كتابيه: (مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين) و(نقض الأديان أو في النبوات).

١ـ انظر في الفلسفة الإسلامية ٨٨/١.

ومعنى ذلك أننا لا نملك مصدراً موثوقاً به يعول عليه في صحة هذه الاتهامات للرازي[1].

ويذهب بعضهم ـأيضاًـ إلى أن إطلاق هذا الاتهام على الرازي الطبيب تسرع لا مسوغ له ولا سند، خصوصاً إذا كان الاعتماد في تحقيق عبارات الرازي على كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي المتعصب؛ فالرازي لم يسجل هذه المناظرة، ولم يشر إليها في أي كتاب من كتبه، والنقد الباطن لهذه المناظرة يثبت الدوافع المذهبية لأبي حاتم، ويدعو إلى سلب النزاهة عنه[2].

والشاهد من ذلك كله: بيان أن هناك جوّاً معاديا للنبوة.

ومن هنا رأى الفلاسفة الإسلاميون ـوعلى رأسهم الفارابيـ أنهم إزاء جوٍّ مشحون بالمناقشة في موضوع النبوة؛ فقام الفارابي بإصر الدفاع عن النبوة، والرد على منكريها من منظور فلسفي، فألف رديـن أحدهما على ابن الراوندي، والآخر على ابن زكريا الرازي.

ولكن الكتابين لم يصلا إلينا.

ولم يكتفِ الفارابي بهذا الدفاع السلبي عن النبوة، بل أخذ على عاتقه إقامتها على دعائم عقلية، ففسرها ـأي النبوةـ تفسيراً فلسفياً أراد من خلاله إبطال كلمة أنصار العقل، ودحض دعاوى المتفلسفة الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخي بينه وبين الفلسفة.

١ـ انظر تأملات في الفكر الإسلامي ص٣٢٢.

٢ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص٢١ـ٢٢.

وهذا الدفاع من الفارابي ليس خاصاً بديانة معينة من الأديان السماوية، وإنما هو دفاع عن النبوة عموماً، وعن الأديان السماوية بكاملها لمواجهة هذا الجو الملحد[1].

١ ـ انظر المرجع السابق ص٢٣.

المطلب الثالث: تفسير الفارابي لنظرية النبوة، والمآخذ عليه

أولاً: تفسير الفارابي لنظرية النبوة

يأتي تفسير الفارابي لهذه النظرية معتمدا على أرضية العقل الإنساني، ومتكئاً على نظرية المدينة الفاضلة الأفلاطونية، وعلى نظرية الأحلام الأرسطية، وعلى فكرة الهياكل عند الصابئة، وعلى نظرية الفيض عند أفلوطين[1].

وتوضيح ذلك بإجمال يتلخص في أن الفارابي قد اهتم اهتماماً بالغاً بمسائل الاجتماع، وتكوُّن الدولة، وذلك كما في كتابيه: (السياسة والدولة) و(آراء أهل المدينة الفاضلة).

فكان يطلب تنظيم العالم على نحو يجعل منه دولة مثالية على غرار جمهورية أفلاطون.

فتلك المدينة الفاضلة هي نموذج لمجتمعٍ إنساني راقٍ يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب أن تسري في المجتمع روحٌ واحدة تحس بإحساس مشتركٍ يتعاون أفراده؛ ليصلوا إلى السعادة التي تُصيِّر المدينةَ فاضلة، وتصبح الأمة التي هي مجموعة من المدن أمة فاضلة، وكذلك يصبح المجتمع الإنساني الذي هو مجموعة من الأمم مجتمعاً إنسانياً فاضلاً.

وهكذا يمضي في تفسير المدينة الفاضلة على نحو يطول؛ إذ يتحدث عن أقسامها، ومراتبها، وتشبيهها بجسد الإنسان، وبيان أن القصد الأساس منها نيل السعادة التي

١ ـ انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٨٦ـ٩٤.

لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بالاجتماع البشري؛ فتلك هي المدينة الفاضلة ـ في نظره ـ.

ثم يبين بعد ذلك مدى الحاجة إلى المعلم أو المرشد الذي يعلم السعادة، ويرشد إلى الأشياء التي ينبغي القيام بها؛ لِتُنال السعادة.

وهذا المرشد قد يكون رئيساً أوَّلاً، أو رئيساً ثانياً؛ فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان آخر[1].

ويرى أنه لابد من توافر شروط معينة في رئيس المدينة الفاضلة؛ إذ ليس في إمكان كلِّ أحد أن يكون ذلك الرئيس؛ إذ الرئاسة لا تكون إلا بشيئين **أحدهما**: أن يكون بالفطرة والطبع مُعَداً لها.

والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية الرئاسية التي تحصل بمن فطر بالطبع معداً لها.

ثم يذكر شروط ذلك الرئيس؛ فيوصلها إلى اثني عشر شرطاً صارماً تدور حول جودة طبع ذلك الرئيس، وجودة حفظه ولفظه، ومحبته للعمل، وإيثاره الصدقَ والبعدَ عن الشره، واتصافه بالعدل، وكبرِ النفس، وقوةِ العزيمة، والزهد بالدنيا[2].

وبالإضافة إلى هذه الشروط يضيف الفارابي شرطاً آخرَ، وهو أن رئيس المدينة الفاضلة لا بد أن يسمو إلى درجة الاتصال بالعقل الفعال، الذي يستمد منه الوحي والإلهام «فالرئيس الأول على الإطلاق هو لا يحتاج ولا في شيء

١ـ انظر السياسة المدنية للفارابي ص٢٢ـ٢٣، وآراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها للفارابي ص٣٠ـ٣١، ومحاضرات في الفلسفة ص ٢٨ـ٣٠.

٢ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص٣٢ـ٣٤.

أصلاً أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعاف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات، وقوة على جودة الإرشاد لكلِّ مَنْ سواه إلى كل ما يعمله، وقدرة على استعمال كلِّ مَنْ سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معدٌّ نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها، وتسديدها نحو السعادة.

وإنما يكون ذلك في أهل الطبيعة العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال.

وإنما يبلغ ذلك بأنه يحصل له أولاً العقل المنفعل، ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى بالمستفاد؛ فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال[1].

فالرئيس الذي منه مبدأ تَكَوُّن المدينة الفاضلة هو الإنسان الذي بلغ السعادة القصوى، بوساطة الاتصال بالعقل الفعال «وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: إنه يوحى إليه إذا بلغ هذه المرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقلُ المستفادُ شِبْهُ المادةِ والموضوعِ للعقل الفعال؛ فحينئذٍ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوةُ التي يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة، فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقلُ المستفاد هو

١ـ انظر السياسة المدنية، ص٢٢.

الوحي، ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال: إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال، ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى»[١].

وهنا يُلحظ أن خيال الفارابي ـ ولو في هذه النقطة على الأقل ـ أخصب من خيال أفلاطون؛ ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي، ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه؛ لذلك فلابد أن يكون قادراً على الاتصال بالعقل الفعال.

وواجب على رئيس كهذا قد حظي بالسعادة الحقة، ونَعِمَ بالاتصال بالكائنات الروحية ـ أن يجتذب مرءوسيه نحوه، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولاً بالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق؛ فنحن ـ إذاً ـ أمام مدينة سكانها قديسون، ورئيسها نبي، وهي مدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي[٢] الذي يصف «أميره بكل فضائل الإنسانية، وكل فضائل الفلاسفة، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد»[٣].

فهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كالمتحدة بالعقل الفعال[٤].

١ـ المرجع السابق، ص٢٢ـ٢٤.
٢ـ انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٧٢/١، ومحاضرات في الفلسفة ص٣٣.
٣ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور ص١٧٢.
٤ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٣.

أما كيفية الاتصال بالعقل الفعال عند الفارابي فيتم بوسيلتين: **الأولى: العقل، والأخرى: المُخَيِّلة**؛ فمن خلال النظر العقلي يمكن أن ترقى نفس الإنسان إلى درجة العقل المستفاد؛ حيث تقبل فيض العقل الفعال.

إن النفس الإنسانية من خلال تحصيلها للمعارف بواسطة التأملات العقلية تَضْحى روحاً قدسية.

وهنا يمكنها أن تقبل المعقولات من الروح والملائكة؛ فالروح «القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح والملائكة لا بعليم الناس[١].

فهو اتصال يأتي بوساطة التأمل والمجاهدات والنظر.

على أن الاتصال ـ أيضاً ـ بالعقل الفعال يمكن أن يكون عن **طريق المخيلة، وهذه هي حال الأنبياء**، وتلعب المخيلة دوراً مُهماً في علم النفس عند الفارابي؛ إذ تنفذ إلى نواحي الخصائص النفسية المختلفة؛ فإن لها صلةٌ قوية بالميول والعواطف، كما أن لها دخلاً في الأعمال العقلية والحركات الإرادية.

وتُمِدُّ المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويواجهها إلى غرض ما، وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججهما ويدفعهما إلى السير في الطريق إلى النهاية.

وإلى جانب هذا تحتفظ المخيلة بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس.

١ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص٣٣ـ١٠٤.

وللمخيلة فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور قدرة على الابتكار، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع، وهو الذي يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة ومبتكرة؛ بحيث يوجد شيء لم يكن معهودا من قبل، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى[١].

فالقوة المتخيلة يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة؛ فبهذه يركب المحسوسات بعضها إلى بعض، ويفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها ـأيضاـ نزاع نحو ما يتخيله[٢].

فالقوة المتخيلة تسيطر على المحسوسات، يقول الفارابي: «والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أخر، بل هي واحدة، وهي ـأيضاًـ في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها؛ وذلك أنها تُفْرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة ينفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس»[٣].

وبالإضافة إلى حفظ رسوم المحسوسات، وتركيب بعضها إلى بعض ـ فإن للمخيلة فعلاً ثالثاً، «وهو المحاكاة؛ فإنها خاصة بين سائر قوى النفس لها قدرة

١ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص٣٤.

٢ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٩.

٣ـ المرجع السابق، ص٢٠.

على محاكاة الأشياء التي تبقى محفوظة فيها؛ فأحيانا تحاكي المحسوسات الحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية، وأحيانا تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي ـأيضاـ ما تصادف عليه البدن من المزاج»[١].

فالمخيلة إذا بلغت نهاية الكمال فإنه يمكنها حينئذٍ الاتصال بالعقل الفعال، فالطريق الثاني للاتصال بالعقل الفعال لا يعتمد على ترقي العقل في المعرفة إلى أن يصبح عقلا مستفاداً، بل يعتمد على قوة المخيلة.

والعقل الفعال هنا مصدر كل معارف الإنسان، سواء كانت معارف عقلية أو إلهامية، «والعقل هو فيما يعطيه الإنسان على مثال ما عليه الأجسام السماوية؛ فإنه يعطي الإنسان أولا قوة ومبدأ يسعى به، أو به يقدر الإنسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات.

وذلك المبدأ هو العلوم الأُوَل والمعقولات الأُوَل التي تحصل في الجزء الناطق من النفس، وإنما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد أن يتقدم في الإنسان، ويحصل فيه أولاً الجزء الحاس من النفس، والجزء النزوعي الذي به يكون الشوق والكراهة التابعان للإحساس، وآلات هذين من أجزاء البدن؛ فبهذين تحصل الإرادة؛ فإن الإرادة إنما هي أولاً شوق عن إحساس، والشوق يكون بالجزء النزوعي، والإحساس بالجزء الحاس، ثم أن يحصل بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له؛ فتحصل إرادة ثانية بعد الأولى؛ فإن هذه الإرادة هي

١ـ المرجع السابق، ص٢٧.

شوق عن تخيل، فمن بعد أن يحصل له هذان يمكن أن تحصل المعارف الأول التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق[١].

وتترك المخيلة أثرها في الأحلام والرؤى؛ إذ إنها تأتي كنتيجة لقوة المخيلة، ومن هنا فإن هناك **صلةٌ قوية بين نظرية الأحلام وتفسير النبوة عند الفارابي**، وذلك ببيان أثر المخيلة في الأحلام، ولقد تأثر الفارابي هنا بنظرية الأحلام الأرسطية، التي تقرر أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسوسة، وهذا يدل على أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة تأخذ في المخيلة صوراً شتى، وعند النوم يفقد الإنسان إحساسه، وتنشط المخيلة وتقوى، وتحدث في هذه الحالة الأحلام، «فالمخيلة إذاً هي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات، فتظهر في النوم وتخدع الحالم؛ لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى»[٢].

فالفارابي يذهب إلى أن الأحلام -وهي أثر من آثار المخيلة- يمكن أن تفسر النبوة والوحي؛ فالإلهامات النبوية قد تظهر في صورة الرؤيا الصادقة: «فتكون بما يعطية العقل الفعال القوة المخيلة من الجزئيات بالمنامات الرؤيا الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن تأخذ محاكياتها بمكانها الكهانات على الأشياء الإلهية.

وهذه كلها قد تكون في النوم وتكون في اليقظة، إلا أن الذي يكون منها في

١ـ انظر السياسة المدنية، ص١٩.

٢ـ انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص١٦٢.

اليقظة قليل، وفي الأقل من الناس.

فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة»[١].

إن أحوال النائم العضوية والنفسية ذات أثر واضح في مخيلته، وبالتالي في أحلامه، وفي حال النوم تمارس المخيلة وظائفها التي سبقت الإشارة إليها، وهنا يكون للعقل الفعال في المخيلة فعل ما بإعطائها الجزئيات المحسوسات أو المعقولات، وذلك في صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية[٢].

وهكذا فسر الفارابي الأحلام والرؤى الصادقة.

ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة، وضح لنا الوحي والإلهام في أثناء النوم[٣].

وإذا كانت المخيلة قوية فإنها تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال حال اليقظة، وتقبل منه الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ومحاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة.

وبهذا يفسر الفارابي الوحي حال اليقظة.

يقول الفارابي: « وذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج، لا يستولي عليها استيلاءاً يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين

١ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٩.

٢ـ انظر المرجع السابق، ص ٢٩.

٣ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص٣٨.

فضل كثير تفعل بها ـ أيضاً ـ أفعالها التي تخصها ـ كانت حالها عند اشغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تخيلها منهما في وقت النوم، وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما يحاكيها من المحسوسات المرئية؛ فإن تلك المتخيلات تعود فترسم في القوة الحاسة المشتركة، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة؛ فارتسمت فيها تلك؛ فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر، المنحاز بشعاع البصر، فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من الرأس في القوة الباصرة التي في العين، فينعكس إلى الحاس المشترك، وإلى القوة المتخيِّلة، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض ـ فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الإنسان»[1].

وهنا تقبل القوة المتخيلة عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة؛ فتكون لها بذلك النبوةُ بالأشياء الإلهية، وتلك هي أكمل المراتب التي تصل إليها القوة المتخيلة، وتلك هي مرتبة الأنبياء، «فإذا اتفق أن كانت التي حاكى بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال نال الذي يرى ذلك لذة عظيمة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات ضرورة؛ فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال قد يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكيات من المحسوسات، ويقبل محاكيات المحسوسات المفارقة، وسائر

١ ـ مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢٩.

الموجودات الشريفة ويراها؛ فيكون له بما قبله من الجزئيات ورآه النبوة بما هو حاضر، وبما سيكون، ويكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية»[1].

هذا هو تفسير الفارابي للنبوة، فالفيلسوف والنبي يستمدان من معين واحد، هو العقل الفعال، وإن كانت أداة الاتصال بالعقل الفعال مختلفة، فهي في حال الفيلسوف التأمل والنظر العقلي، وفي حال النبي قوة المخيلة.

فإذا أثر العقل الفعال على العقل المنفعل الذي للرئيس فإنه يصبح حكيما فيلسوفاً، وإذا أثر على قوته المتخيلة فإنه يكون نبياً منذراً[2].

فهذا هو خلاصة تفسيره للنبوة، وإلا فكلامه في ذلك يطول.

١ ـ المرجع السابق، ص٢٢١ـ٢٢٢.

٢ ـ انظر محاضرات في الفلسفة، ص ٣٦ـ٤١.

ثانياً: المآخذ على تفسير الفارابي لنظرية النبوة

تعرضت نظرية الفارابي في النبوة لمجموعة من الانتقادات التي وُجهت إليها، ومن ذلك ما يلي:

١ـ تفضيل الفيلسوف على النبي: فالفيلسوف يعتمد عند الفارابي ـكما مرـ في اتصاله بالعقل الفعال على العقل والتأمل، في حين أن النبي يعتمد على قواه المخيلةِ لديه، والحقائقُ المعقولةُ أعلى وأسمى من الحقائق المتخيلة، يقول دي بور:«والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة، وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل.

ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفة النظرية؛ تقول هذه الفلسفة: إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل؛ فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة.

على أنه إذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق والسياسة يجعل للدين شأنا كبيراً في التهذيب ـ فهو يعده من ناحية القيمة المطلقة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة»[1].

فالفارابي إذا يفضل الفيلسوف على النبي؛ إذ النبي أداته الخيال، والفيلسوف أداته العقل.

١ـ انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٢٥.

وما من ريب أن الفيلسوف ـبهذا الاعتبارـ أقوى وأفضل من النبي؛ ذلك أن العقل اقوى من الخيال.

لقد أشار الدكتور: إبراهيم مدكور إلى أن الفارابي لا يهتم بهذه التفرقة، ولا يبالي بها حيث يقول:«وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة، ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة، ولا يعيرها أية أهمية.

وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بوساطة الفكر أم بوساطة المخيلة ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً؛ فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه، والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو عن طريق التأمل»[1].

ثم إن الفارابي يرى أن النبي يمكنه الاتصال بالعقل الفعال بوساطة قوة قدسية فيه؛ فهو لا يصل إلى الوحي بوساطة قوة المخيلة فحسب، يقول الفارابي في ذلك:«النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية، تذعن لها غريزة العالم الأكبر كما تذعن لروحك غريزة العالم الأصغر؛ فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل، فستبلغ مما عند الله

١ـ انظر في الفلسفة الإسلامية ١١٨/١.

إلى الخلق»[١].

وهذا مما دفع البعض إلى أن يقرر بأن من الخطأ القول بأن الفارابي وضع الفلسفة فوق النبوة[٢].

وإذا سُلِّم بأنه لا يرى تفضيل الفيلسوف على النبي، وأنهما متساويان فإن هذا لا يمكن قبوله نهائياً، «لأنه يفتح الباب لادعاءات وتساؤلات باطلة، فقد يقول البعض إذا كان النبي والفيلسوف متساويين، فما وجه الحاجة إلى النبيِّ، والفلاسفة كثيرون، ولماذا يجب اتباع النبي ولا يجب اتباع الفيلسوف؟ ثم إن ذلك يفتح الباب للقول بالاستغناء عن الدين[٣].

ولقد أشار ابن تيمية إلى أن أحسن الأدلة العقلية فيما لا يعلم إلا بالأدلة العقلية هي التي بينها القرآن الكريم، وأرشد إليها النبيﷺ، وأحسن الأدلة العقلية هي التي بينها القرآن وأرشد إليها الرسولﷺ، فينبغي أن يعرف أن أَجَلَّ الأدلة العقلية وأكملها وأفضلها مأخوذة عن الرسولﷺ[٤].

كما أشار ابن تيمية ـ أيضاً ـ إلى أن هذه الأقوال أبعد عن الحق علماً وعملاً، كالقرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، إنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة، ويقولون:

١ـ انظر «فصوص في الحكم» في الثمرة المرضية، ص ٧٢.

٢ـ انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص ٢٥١، ومحاضرات في الفلسفة ص٤٣.

٣ـ انظر في الفلسفة الإسلامية، دراسة وتحليل، د. عبدالمقصود عبد الغني، ص٢١٤.

٤ـ انظر رسالة الفرقان بين الحق والباطل، في مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٠٦ـ١٠٧.

خاصية النبوة التخليل، ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور، لا عند أهل المعرفة، كما يقول هذا الفارابي ونحوه[١].

وبين ابن تيمية أن الرسول قد بَيَّن جميع أصول الدين وفروعه وباطنه وظاهره، وعلمه وعمله، وقد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، التي بها يعلمون المطالب الإلهية.

وبها يعلمون إثباتَ ربوبية الله ووحدانيته وصفاته، وصدق رسوله والمعاد، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية.

بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية، وإن كان لا يحتاج إليها؛ فإن كثيراً من الأمور يُعرف بالخبر الصادق، ومع هذا بين الأدلة العقلية الدالة عليها، فجمع بين الطريقين السمعي والعقلي[٢].

٢ـ أن هذه النظرية تفضي إلى القول بأن النبوة مكتسبة: ذلك أن مذهب الفارابي في التسوية بين النبي والفيلسوف في رتبة المعرفة وكيفية تحصيلها يجعل النبوة مكتسبة[٣].

فإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل أو بقوة قدسية فيه ـ فإن النبوة تَضْحى ضرباً من المعرفة التي يمكن أن تأتي عن طريق الاكتساب، أي أن تكون النبوة أمراً مكتسباً[٤].

١ـ انظر رسالة معارج الوصول في مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٨٠.

٢ـ المرجع السابق، ١/١٨٣.

٣ـ انظر في الفلسفة الإسلامية ١/١٠١.

٤ـ انظر الفارابي لسعيد زايد، ص٦٤، و في الفلسفة الإسلامية د. عبدالمقصود عبدالغني، ص٢١٦.

والحق أن هذا يتعارض مع مبدأ الاصطفاء الإلهي الذي قرره الله ـتعالىـ في قوله: ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنْ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنْ النَّاسِ ﴾[١].

فالنبوة ـإذاً ـ هي اصطفاء واختيار، ولا تنال بالكسب إطلاقاً.

هذا ويشك بعضهم في أن كون النبوة مكتسبةً هو مذهب الفارابي، وأن الفارابي يعد النبي مفطوراً بفضل موهبة الله له قوةً متخيلةً ممتازة يستطيع بها الاتصال بالعقل الفعال، ويتلقى منه الهداية والإرشاد؛ فلا محل ـإذاً ـ لقول المتكلمين من أن الفارابي يميل إلى عد النبوة أمراً مكتسباً.

وإذا كان الفارابي قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب المخيلة الممتازة ـ فما هذا إلا لأن النبي بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه القوة بفضل التأمل.

ولكن الأساس ـعندهـ هو القوة المتخيلة الموهوبة التي فطر عليها، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر[٢].

ويشير الدكتور إبراهيم مدكور إلى أنه «يغلب على الظن أن القوة القدسية والمتخيلة في رأي الفارابي فطريتان لا مكتسبتان، وإن لم يصرح هو بذلك»[٣].

والحقيقة أن هذه النقطة ثغرة في تفسير الفارابي للنبوة وهو إن لم يصرح بالقول بأن النبوة مكتسبة ـ فإن نظريته تمهد السبيل إلى ذلك[٤].

١ـ سورة الحج، آية ٧٥.

٢ـ انظر الفارابي، لسعيد زايد، ص٦٤.

٣ـ انظر في الفلسفة الإسلامية ١/١٠١ـ١٠٢.

٤ـ انظر محاضرات في الفلسفة، ص٤٥ـ٤٦.

٣ـ معارضتها للنصوص الدينية: إن تفسير الفارابي للوحي والنبوة على هذا النحو الذي سبقت الإشارة من قبل، يصطدم مع بعض النصوص الشرعية، فقد وردت النصوص التي تشير إلى أن الوحي كان يأتي للرسولﷺ بطرق مختلفة؛ فيأتي أحياناً مثل صلصلة الجرس، وأحياناً في صورة بشر، ففي الحديث الشريف أن الحارث بن هشام سأل رسول اللهﷺ عن كيفية مجيء الوحي إليه، فقال النبيﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول»[١].

لقد اتجه الفارابي هنا إلى التأويل، فجبريل هنا هو العقل الفعال أو الروح الأمين، أو روح القدس[٢] عند الفارابي، ويحاول البعض أن يُسوِّغ ذلك على أساس أن الفارابي «في ذلك الوقت لم يكن أمام مَنْ آمن بكل ما ورد ونُقِلَ، ولكن أمام من أنكر النبوة، وهاجمها بعنف؛ فهو ـوالحالة هذهـ مضطر إلى اصطناع التأويل، والتسلح بأسلحة العقل، ووضع الحقائق الدينية في قوالب عقلية؛ ليقنع بها المنكرين[٣].

ولقد أشار ابن تيمية في معرض نقد الفلاسفة إلى أن جبريل عندهم إنما هو خيَالٌ في نفس النبي، إذ يقول: «وعند المتفلسفة أن جبريل إنما هو خيال في نفس

١ـ صحيح البخاري رقم (٢).

٢ـ انظر كتاب الملة ص٦٤.

٣ـ انظر الفارابي، سعيد بن زايد ص٦٢.

النبي ليس هو ملكا يأتي من السماء، والنبي عندهم يأخذ من هذا الخيال»[١].

ولقد أشار ابن طفيل إلى سوء معتقد الفارابي في النبوة، وأنها للقوة الخيالية خاصة[٢].

١ـ رسالة الفرقان بين الحق والباطل، في مجموعة الرسائل الكبرى ١٤٧/١.

٢ـ انظر حي بن يقظان، لابن طفيل، ص٥٧.

المبحث الثالث: نظرية العناية الإلهية، وعلاقتها بمسألة الشرِّ في العالم عند ابن سينا

تمهيد:

مسألة العناية الإلهية لها مكانة متميزة في الفلسفة الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط؛ ذلك أنها معبرة عن نظرية الخلق في كلتا الفلسفتين؛ فوجودها يعد أحد الأدلة الأساسية على وجود الله ـتعالى-.

ثم إن لها ارتباطاً بمسألة الحكمة الربانية، وقضية وجود الشر في العالم؛ حيث كان السؤال الذي أَلَحَّ على عقول الفلاسفة واللاهوتيين هو: كيفية التوفيق بين العناية الإلهية والشرور الموجودة في العالم، تلك الشرور التي دفعت ببعض الطوائف إلى القول بالثنوية كما هو الحال في الديانة المانوية، أو إلى إنكار وجود الشر، وعدّه وهماً من الأوهام ـ كما هو الحال في الديانة الهندوسية ـ، أو إلى الإلحاد ـكما هو الحال عند أبيقور طاليس-.

فلقد كان السؤال الجوهري هنا: إذا كان الله موجوداً حكيماً لا يصدر عنه إلا الخير فَلِمَ وجد الشر في العالم؟[١].

والجواب عن ذلك هو محور الكلام على العناية الإلهية، وسيكون بإيجاز من خلال المطالب التالية:

١ـ انظر محاضرات في الفلسفة ص ٦٥.

المطلب الأول: مفهوم العناية الإلهية، وعلاقتها بمسألة الشر

أولاً: مفهوم العناية الإلهية

١. **معناها:** عناية الله بالكون، وجعله تاماً كاملاً، وتسخيره لمصلحة الإنسان؛ فهناك عناية ولطف.

فالمقصود بالعناية الإلهية هنا: ما يظهر من أفعال الرب -تعالى- التي يتجلى فيها اللطف الإلهي، والعناية بالكون، وفعل ما هو أحسن بالنسبة لعباده.

٢. **وجوه العناية:** هذه العناية تتمثل في وجوه كثيرة في النبات، والحيوان، والشمس والقمر، والكون عموماً.

وكل ذلك مسخر في خدمة الإنسان، قال الله -تعالى-: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾.

وهذه العناية تسمى دليل النظام؛ فهي تدل على وجود الله، وكمال حكمته -تعالى-[1].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله مقرراً حكمة الله - تبارك وتعالى - فيما يقدره ويشرعه: «ولو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالُنا من حكمة الله في خلقه لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع مع قصور أذهاننا، ونقص عقولنا ومعارفنا، وتلاشيها، وتلاشي علوم الخلائق جميعهم كتلاشي ضوء السراج في عين الشمس، وهذا تقريب وإلا فالأمر فوق ذلك»[2].

(١) المرجع السابق ص٦٧.

(٢) شفاء العليل ص٤١٩.

وقال رحمه الله: «وكيف يتوهم ذو فطرة صحيحة خلاف ذلك، وهذا الوجود شاهد بحكمته، وعنايته بخلقه أتم عناية، وما في مخلوقاته من الحكمة، والمصالح، والمنافع، والغايات المطلوبة، والعواقب الحميدة - أعظم من أن يُحيطَ به وصفٌ، أو يحصرَه عقل؟!»[1].

وقال رحمه الله: «وجماع ذلك أن كمال الرب - تعالى - وجلاله، وحكمته، وعدله، ورحمته، وإحسانه، وحمده، ومجده، وحقائق أسمائه الحسنى - تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة.

وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك، وتشهد ببطلانه»[2].

(١) شفاء العليل ص٤١٨.

(٢) شفاء العليل ص٤١٨.

ثانياً: علاقة العناية الإلهية بمسألة الشرِّ في العالم

❖ **مدخل:** وهو عبارة عن السؤال الماضي، ومفاده: إذا كان العالم مسخراً لمصلحة الإنسان، وكان أتمَّ عالمٍ يكمن للإنسان أن يعيش فيه؛ فلِمَ وجد الشرُّ في العالم؟

ألم يكن من الممكن أن يكون العالم خيراً محضاً؟

هذا التساؤل هو مدخل لِفَهْمْ تلك القضية، وهو الذي يدور حوله تفسير ابن سينا لمسألة الشرِّ في العالم.

والجواب عن ذلك يتلخص فيما يلي:

١. أن مشكلة الخير والشر من أهم المشكلات الفلسفية التي تحتل أهمية كبرى عند ابن سينا.

٢. يتفق ابن سينا مع الكثيرين على وجود الخير والشر في العالم.

٣. تعد الأفكار التي قدمها ابن سينا في مشكلة الخير والشر بالغة الأهمية عند دارسي الفلسفة.

٤. تفسير الخير عند ابن سينا: هو تمام الوجود؛ فإذا كان الوجود تاماً كان خيراً من كل وجه، وهو الله ـتعالىـ لأنه تام الوجود، كامل الوجود.

٥. هذا التمام قد يقل، وكلما قلت درجة الوجود قلت درجة الخير؛ فكأن الشر نقص في الوجود.

٦. الوجود هو الخير، والعدم: هو الشر، والوجود درجات، والعدم درجات، إما عدم جوهر، أو عدم صلاح جوهر.

٧. عالم الغيب كله خير؛ لأنه كامل الوجود.

٨. العالم الأرضي هو الذي يحصل فيه نقص الوجود؛ فالشر ـإذاً ـ في العالم المحسوس.

٩. كل موجود في العالم الأرضي يشتمل على خير وشر؛ خير من جهة الوجود، وشر من جهة العدم، أو نقص الوجود.

١٠. الشر التام يساوي العدم فهو غير موجود، إنما الموجود هو الشر النسبي.

١١. احتمالات المسألة: أ. أن يكون العالم شراً محضاً، وهذا لا وجود له في العالم المحسوس.

ب. أن يكون العالم خيراً محضاً، وهذا لا وجود له في العالم المحسوس، ولو كان كذلك لما علم الإنسان الخير من الشر؛ فهذا وجهُ حكمةٍ من خلق الشر.

ج. أن يكونا متساويين، وهو صعب جداً.

د. أن يكون الخير أكثر من الشر، وهذا هو الغالب.

وهذا هو العالم الذي نعيش فيه عند ابن سينا؛ فكأنه يغلِّب النظرة التفاؤلية التي هي سمة غالبة في فلسفته، هذه السمة التي تقول: إن الخير مقصود بالذات، والشر مقصود بالعَرَض؛ فوجود الشر تابع لوجود الخير.

مثال ذلك: النار فيها جوانب خير، وجوانب شر، والخير فيها أكثر ولو اختفى شرها ما علمنا خيرها، ولما أمكن الانتفاع بها.

١٢. إذاً فالخير في العالم أكثر من الشر؛ شرٌّ قليل مقابل خير كثير[1].

---

(١) انظر النجاة في الحكمة الطبيعية والمنطقية والإلهية لابن سينا ص ١٠٢، والشفاء لابن سينا ٤١٤/٢، والإشارات والتنبيهات لابن سينا ٢٩٨/٣، ومحاضرات في الفلسفة ص٧٨ـ٨٨.

١٣. الأمثلة على ذلك كثيرة جداً كالنار، والحديد، والأمراض، ومرجع ذلك إلى الحكمة الربانية التي هي أجلُّ المطالب الإلهية ـكما يقول ابن تيميةـ.

١٤. هذه القضية هي التي أدت إلى الثنويه عند الزرادشتية، وهي التي أبعدت أوغسطين إلى الفلسفة الرواقية؛ حيث لقي عنتاً شديداً من جَرَّاء التفكير في موضوع القدر، ولكنه اعتقد بعد هذا القلق أنه استراح من وسواسه هذا بالتوفيق بين النقائض.

وكان مدار راحته النفسية أن سَبْقَ العلم بعمل الأخيار والأشرار صفة لا تنفصل عن الذات الإلهية، وأن علم ما سيكون كما سيكون، ولابد أن يعلمه العلم الصحيح، ويقدره تقديره على حسب علمه المحيط بجميع الكائنات[1].

١٥. كل الأديان الإلهية مليئة في حل هذه المعضلة كما في العهد القديم، وأسفار العهد الجديد.

١٦. هذه المعضلة وهي وجود الشر في العالم قد توقع في الإلحاد لمن لا يدرك سرها، ومعنى الحكمة الإلهية.

١٧. أرسطو لا توجد عنده هذه العناية أصلاً كما في نظرية المحرك الأول الذي لا يُعنى بالعالم[2].

وبالجملة فإن خلاصة مسألة العناية الإلهية وعلاقتها بوجود الشرِّ في العالم تقتضي: عناية الله ـعز وجلـ بالكون، وتسخيره لمصلحة الإنسان، عناية

(١) انظر الفلسفة القرآنية للعقاد ص١٥٢.

(٢) انظر العناية الإلهية أ.د. أحمد جاد.

لطف، وقيام بنظام الكون.

وأن الخير في هذا العالم أعظم وأكثر من الشر، وأن الشر ذاته ليس شراً من كل وجه، بل هو نسبيٌّ، وأن الخير إنما يكون مع الوجود، وكل نقص فيه يكون شراً، وأن العالم لو كان خيراً محضاً لما علمنا الخير، وأن وجود الشر يحتوي على حكم عظيمة، وأسرار بديعة؛ فكأن المسألة تدور حول عناية الله، وارتباطها بحكمته ـعز وجلـ فحكمته اقتضت وجود الشر؛ لتتم العناية الإلهية.

المطلب الثاني: مصادر ابن سينا في نظريته في الخير والشر، وآثارها العملية

أولا: مصادره

استفاد ابن سينا في مسألة الخير والشر من تيارات سابقة عليه سواء كانت يونانية أو إسلامية بشقيها الجدلي والفلسفي.

بل استفاد أيضاً من الديانات الشرقية القديمة مثل المانوية.

وإنما كان تأثره بالفكر اليوناني واضح في بعض الجوانب، مثل تأثره بقول أرسطو: إن سبب وجود الشر هو وجود المادة؛ لأن بها إمكانية وقوةً وتغيراً، وإن هذا التغير يؤدي إلى فساد الموجود وهو شر.

غير أن ابن سينا أنه أضاف إليه نزعته التفاؤلية القائلة بأنه شر لأجل الخير، وليس شرًّا بذاته.

كما أنه تأثر بأفلاطون وأفلوطين، وهذا يظهر في القول بأن مصدر الخير هو الله -تعالى- وإن كانت استفادته الكبرى منهما هي في تفسيره لكيفية وجود العالم عن الأول، وأضاف إلى هذه النظرية قوله بالتدرج في الخير تدرجاً يوافق تدرج الموجودات عن الأول، وصدورها عن العقل الأول.

ولئن كان ابن سينا قد استفاد من مصادر يونانية سابقة عليه - فإنه قد أضاف إليها كثيراً من الأفكار الناتجة عن ثقافة إسلامية واسعة، فلا يُنْكَرُ -إذاً- أنه أضاف إلى مصدر الخير -وهو الله تعالى- كثيراً من الصفات التي تختلف إلى حد ما عن الفكرة اليونانية.

وهذه الصفات التي وضعها، وقسمها إلى صفات ذات، وصفات أفعال، كلها تدل على فِعلِه - تعالى - للخير ليس بسبب داع، بل بسبب ذاته التي تقتضي الخير.

وهذا القول إذا قيل أنه قريب الشبه من الفكر اليوناني، فهو -أيضاً- قريب الشبه من رأي أهل السنة[1].

كما أن هناك العديد من الموضوعات التي تناول فيها ابن سينا جوانب مشكلة الخير والشر، مثل: موضوع القضاء والقدر، والحرية الإنسانية، والثواب والعقاب، لا تكاد ترى فيها إلا فكراً إسلامياً مع قليل جداً من المؤثرات اليونانية.

وفكر ابن سينا في هذا المجال يكاد يقترب من فكر أهل السنة في القول بأن الإنسان ليس له حرية مطلقة، بل هي مقيدة لما يتاح له من قدرة مكتسبة، وأضاف إليها موافقة الأسباب الخارجة لهذه القدرة.

وهذا الاقتراب من الفكر السني جعله ينقد المعتزلة في كثير من آرائهم المتعلقة ببعض موضوعات الخير والشر؛ لأنهم قد ذهبوا إلى تغليب الشر على الخير، وهذا على عكس رأي ابن سينا.

بل إن استفادته من التراث الجدلي الإسلامي ظهرت في عدة جوانب، ومنها دليل الممكن والواجب؛ فهو -وإن كان نقد المتكلمين في الاستدلال بالحوادث على وجود محدث أوجدها ولولاه لما خرجت إلى حيز الوجود- فقد استفاد من هذا؛ فَوَضَعَ العالمَ في مقولة الإمكان، وقال: إن العالم يمكن أن يكون على غير

---

(١) انظر مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سيناء، د. منى أحمد محمد أبو زيد ص٢٢٥-٢٢٦.

ما هو عليه، ولا بد من وجود فاعل واجب يخرجه إلى حيز الوجود.

وكذلك استفاد من الفلسفة الإسلامية السابقة عليه.

ولا يخفى على أحد مدى استفادته من الفارابي؛ فهو يعترف بذلك صراحة، وتتمثل استفادته بالفارابي في موضوع الخير والشر في أنه اعتبر الإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام يتصرف في نظام ما خلق له، ويتفق كذلك معه في كثير من المجالات.

كذلك استفاد من إخوان الصفا وبعض العناصر الباطنية من خلال تفسيره لمشكلة القضاء والقدر، واستعمال بعض الرموز والتشبيهات، وهو ما يقترب من فكر الإسماعيلية؛ فقد كان بحسب نشأته متصلاً بهذه الفرق متأثراً بفكرها.

وإذا كانت جميع العناصر التي أثرت في نظرية الخير والشر عنده فلا يعني ذلك أنه كان مجرد جامع لهذه الأفكار من عناصرها المختلفة.

والدليل على ذلك أننا لا نجد عنصراً من هذه العناصر في حالته الواضحة الظاهرة؛ بحيث نستطيع أن نرده كليًّا إلى الأصل المستفاد منه، بل قام ابن سينا بصهر هذه الأفكار؛ ليخرج منها بنظريته في الخير والشر؛ فجاءت نظرية تعد من أبدع نظرياته التي تأثر بها الكثيرون ممن جاءوا بعده[1].

ثانياً: الآثار العملية لنظريته

هذه المشكلة ـ كما تقول الدكتورة منى أبو زيد ـ تعد من أهم المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني، والبحث فيها لم يتوقف على عصر، أو مجتمع، أو

(١) انظر مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية ص٢٢٦، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٧٥٨ـ٢٦٥.

فلسفة معينة، وربما نجد في أقوال ابن سينا في التعبير عن هذه المشكلة ما قد نصلح به حالنا في حياتنا المعاصرة.

فإذا كان كثير من مجالات فلسفته الطبيعية والعلمية أصبح غير صالح للاستفادة والتطبيق الآن بعد أن تغيرت النظرة العلمية بظهور العلم الحديث، والنظريات الحديثة، وأصبح الكثير من نظرياته الفلسفية التي بنيت على مسلمات علمية معاصرة لزمانه قد ثبت خطؤها، وأصبحت مجرد تراث لفكر قديم قد لا يفيد ـ فإن مشكلة الخير والشر لما لها من ارتباط بمجالات عديدة إنسانية أو إلهية يمكننا الانتفاع بها الآن.

وليس مبالغة أن نقول: إن حياتنا المعاصرة بما فيها من مشكلات وأزمات وحروب، وما قد يشعر به الإنسان من صراعات نفسية وصراعات خارجية ـ يمكن أن يكون الحل فيها هو الأخذ بأفكار ابن سينا عن الخير والشر[1].

تقول د. منى أبو زيد: «فالعالم الذي صوره لنا ابن سينا طبقاً لفكرته هو عالم جميل رائع الألوان، متسق الصور، لكلٍّ موجودٍ مرتبةٌ من الكمال خاصةٌ به، ودرجةٌ من الخيريةِ مناسبةٌ لدرجته من الوجود والكمال.

وهو ـ وإن كان عالماً محدوداً ضيقاً إلا أنه عالمٌ منظم يسير نحو غائية، وتتكفله العناية الإلهية؛ فنحن في أشد الحاجة الآن إلى هذه النزعة التفاؤلية؛ لمجابهة ما قد يواجهنا من مشكلات وصراعات نفسية وخارجية»[2].

(١) انظر المرجع السابق ص٦.

(٢) المرجع السابق ص٦ـ٧.

وتقول في موضع آخر: «ويحاول ابن سينا أن يطبق هذه النظرية في القول بالغائية على ظواهر الطبيعة، فيرى أنه يوجد للطبيعة نظام لتطور الكائنات، وأن هذا التطور يسير نحو غاية، وأن لكل موجود طبيعي فعلاً ما، وهو يتحرك لتحقيق هذا الفعل، وأن هذا الفعل هو خير، وإن أدى إلى صدور بعض الشرور الجزئية إلا أنه شر بالنسبة إلى الشيء الآخر، أو ما يسميه بالقابل، وليس شرًّا لذات الفعل، بل هو خير؛ لأن تمام فعل الموجود الطبيعي هو كماله، وكماله هو خير»[1].

إلى أن تقول: «وعندما يحاول ابن سينا أن يطبق هذه الغائية على المجال الإنساني يقول ـ أيضاً ـ بوجود نظام خاص بالإنسان هو القضاء، وأن ما يوجد في هذا النظام هو خير للإنسان، فإذا سار الإنسان على هذا النظام فقد اتجه إلى خيره الخاص، الذي يتمثل في كمالِه، وكمالُه في أن يصير موجوداً عقلياً موازياً للعالم العقلي، أي أن يتخلص الإنسان من نسبة الإمكان الداخلة في تكوينه وهي بدنه.

وإذا كان لا يمكن التخلص منها في الحياة الدنيا، إلا أنه يستطيع أن يروضها عن طريق الإصلاح مرة بالطريق النظري بالتعرف على الأول وصفاته، وتمثل عنايته بالموجودات وما إليه من معرفة عقلية، ومرة أخرى بالطريق العملي عن طريق إصلاح الأخلاق بالتوسط بين الرذائل واكتساب الفضائل؛ فيكبح الإنسان شهواته البدنية، ويعفها عن الإغراق في الملذات الحسية، أي يحول نسبة الإمكان والقوة فيه إلى أن يصير موجوداً عقلياً حتى يصل إلى أقصى درجات الخير المتاحة له»[2].

(١) المرجع السابق ص٢٢٣.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣.

المطلب الثالث: تَطَرُّق علماء السلف لمسألة الشر

هذه النظرية ـ نظرية العناية الإلهية وعلاقتها بمسألة الخير والشر في العالم ـ مما يُبحث في كتب العقائد عند السلف، خصوصاً في باب القدر، وعند الحديث عن الحكمة الإلهية؛ حيث يثار تساؤل يقول: نحن نؤمن بالقدر خيره وشره من الله، فهل تصح نسبة الشر إلى الله ـ تعالى ـ؟ وهل يقع في أفعاله شر؟

فالجواب: أن يُقال: إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ منزَّه عن الشر، ولا يفعل إلا الخيرَ، والقدرُ من حيث نسبتُه إلى الله لا شر فيه بوجه من الوجوه؛ فإنه علم الله وكتابتُه، ومشيئته، وخلقُه، وذلك خير محض، وكمال من كل وجه، فالشر ليس إلى الرب بوجه من الوجوه، لا في ذاته، ولا في أسمائه ولا صفاته، ولا في أفعاله.

ولو فَعَلَ الشر ـ سبحانه ـ لاشتُق له منه اسمٌ، ولم تكن أسماؤه كلها حسنى، ولعاد إليه من الشر حكمٌ ـ تعالى وتقدس ـ.

وإنما الشر يدخل في مخلوقاته، ومفعولاته؛ فالشر في المقضي، لا في القضاء، ويكون شرًّا بالنسبة إلى محل، وخيراً بالنسبة إلى محل آخر، وقد يكون خيراً بالنسبة إلى المحل القائم به من وجه، كما هو شر من وجه آخر، بل هو الغالب، وهذا كالقصاص، وإقامة الحدود، وقتل الكفار؛ فإنه شرٌ بالنسبة إليهم لا من كل وجه، بل من وجه دون وجه، وخير بالنسبة إلى غيرهم؛ لما فيه من مصلحة الزجر، والنكال، ودفع الناس بعضهم ببعض.

وكذلك الأمراض ـ وإن كانت شروراً من وجه ـ فهي خيرٌ من وجوهٍ عديدة.

والحاصل أن الشر لا يُنسب إلى الله ـ تعالى ـ ولهذا ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ كان يثني على ربه بتنزيهه عن الشر بدعاء الاستفتاح في قوله: «لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت» (١).

قال الإمام الصابوني رحمه الله في معنى هذا الحديث: «ومعناه ـ والله أعلم ـ والشر ليس مما يُضاف إلى الله إفراداً أو قصداً حتى يُقال: يا خالق الشر، ويا مقدر الشر وإن كان الخالق والمقدر لهما جميعاً؛ لذلك أضاف الخضر ـ عليه السلام ـ إرادة العيب إلى نفسه فقال ـ فيما أخبر الله عنه في قوله ـ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ سورة الكهف: ٧٩.

ولمَّا ذكر الخير والبر والرحمة أضاف إرادتها إلى الله ـ عز وجل ـ فقال: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ سورة الكهف: ٨٢.

ولذلك قال مخبراً عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ أنه قال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ سورة الشعراء: ٨٠.

فأضاف المرض إلى نفسه، والشفاء إلى ربه، وإن كان الجميع منه» (٢).

قال ابن القيم تعليقاً على هذا الحديث: «فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه، بل كل ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه؛ فلو أُضيف إليه لم يكن شراً، وهو ـ سبحانه ـ خالق الخير والشر، فالشر في

(١) رواه مسلم (٧٧١).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص٢٨٥.

بعض مخلوقاته، لا في خلقه وفعله.

وخلقُهُ، وفعلُه، وقضاؤه، وقدره خيرٌ كله؛ ولهذا تنزَّه ـ سبحانه ـ عن الظلم، الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر وضع الشيء في غير محله، فإذا وُضع في محله لم يكن شراً، فعُلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك» (١).

وقال ـ أيضاً ـ: «فأسماؤه الحسنى تمنع نسبة الشر، والسوء، والظلم إليه، مع أنه ـ سبحانه ـ الخالق لكل شيء؛ فهو الخالق للعباد، وأفعالهم، وحركاتهم، وأقوالهم، والعبد إذا فعل القبيحَ المنهيَّ عنه، كان قد فعل الشرَّ والسوءَ.

والربُّ ـ سبحانه ـ هو الذي جعله فاعلاً لذلك، وهذا الجَعْل منه عدلٌ وحكمةٌ، وصوابٌ، فَجَعْلُهُ فاعلاً خيرٌ، والمفعولُ شرٌّ قبيح؛ فهو ـ سبحانه ـ بهذا الجعل قد وضع الشيء في موضعه؛ لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يحمد عليها، فهو خير وحكمة، ومصلحة، وإن كان وقوعه من العبد عيباً، ونقصاً، وشراً» (٢).

«والحاصل أن الله ـ تعالى ـ لا يُنسب إليه الشر؛ لأنه إن أريد بالشر وضع

(١) شفاء العليل ص٣٦٤ـ٣٦٥، وانظر منهاج السنة ٣/١٤٢ـ١٤٤، والتفسير القيم ص٥٥٠ـ٥٥٦، ومدارج السالكين ١/٤٠٩، وبدائع الفوائد لابن القيم ٢/٢١٤ـ٢١٥، والروضة الندية ص٣٥٤ـ٣٦٠، والحكمة في أفعال الله، د. محمد بن ربيع المدخلي ص١٩٩ـ٢٠٤.

(٢) شفاء العليل ٣٦٦، وانظر ص٣٦٦ـ٣٨٥، ومنهاج السنة لابن تيمية ١/١٤٥ـ١٤٦ و٣/١٤٢ـ١٤٥، والحسنة والسيئة لابن تيمية ص٥٢ـ٥٣، وطريق الهجرتين ص١٧٢ـ١٨١.

الشيء في غير موضعه ـ فهو الظلم، ومقابله العدل، والله منزَّه عن الظلم.

وإن أُريد به الأذى اللاحق بالمحل بسبب ذنب ارتكبه ـ فإيجاد الله للعقوبة على ذنب لا يُعد شرًّا له؛ بل ذلك عدلٌ منه ـ تعالى ـ.

وإن أُريد به عدمُ الخير، وأسبابِه الموصلة إليه ـ فالعَدَمُ ليس فعلاً حتى ينسب إلى الله، وليس للعبد على الله أن يوفقه؛ فهذا فضل الله يؤتيه من يشاء، ومنع الفضل ليس بظلم ولا شر» [١].

ثم إن على العبد إذا عرف ما يضره وينفعه أن يَذلَّ لله ـ عز وجل ـ حتى يعينه على فعل ما ينفعه، ولا يقول: أنا لا أفعل حتى يخلق الله فيَّ الفعل، كما أنه لو هجم عليه عدو أو سبع فإنه يهرب ويفر ولا يقول: سأنتظر حتى يخلق الله فيَّ الهرب[٢].

ومن هنا يتبين لنا أن الشر لا ينسب إلى الله ـ عز وجل ـ.

أمثلة على الحكمة من خلق بعض الشرور

هناك أمثلة كثيرة على هذه المسألة، وفيما يلي ذكر لمثالين يتضح من خلالها شيء مما ذكر.

المثال الأول: خلق إبليس والحكمة من ذلك: لقد خلق إبليس الذي هو مادة الفساد التي تمد كل فساد في هذه الدنيا، في الأديان، والاعتقادات، والشهوات، والشبهات، وهو سبب لشقاوة العباد، وعَمَلِهم ما يغضب الله ـ عز وجل ـ وهو

(١) الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٢٠٢، وانظر دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي ص٢٨٦ـ٢٨٧.

(٢) انظر القضاء والقدر للمحمود ص٢٨٠.

مع ذلك كله وسيلة إلى محابَّ كثيرةٍ، وحكم عظيمة.

إذا تقرر ذلك فهذه بعض الحكم التي تلمسها العلماء من خلق إبليس:

١ـ أن يَظهر للعباد قدرةُ الرب ـ تعالى ـ على خلق المتضادات والمتقابلات: فخلق هذه الذات ـ إبليس ـ التي هي أخبث الذوات، وهي سبب كل شر، وخَلَق في مقابلها ذات جبريل التي هي من أشرف الذوات وأزكاها، والتي هي مادة كل خير، فتبارك من خلق هذا وهذا، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والحر والبرد، والماء والنار، والداء والدواء، والموت والحياة، والحسن والقبيح، فالضد يظهر حسنه الضد، وهذا أدلُّ دليل على كمال قدرته، وعزته، وملكه، وسلطانه؛ فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وسلط بعضها على بعض، وجعلها محل تصرفه، وتدبيره، وحكمته، فخلوُّ الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته، وكمال تصرفه، وتدبير مملكته[١].

٢ـ أن يُكَمِّلَ الله لأوليائه مراتب العبودية: وذلك بمجاهدة إبليس وحزبه، وإغاظته بالطاعة لله، والاستعاذة بالله منه، واللجوء إلى الله أن يعيذهم منه ومن كيده، فيترتب لهم على ذلك من المصالح الدنيوية، والأخروية ما لا يحصل بدونه.

ثم إن المحبة، والإنابة، والتوكل، والصبر، والرضا، ونحوها أحب أنواع العبودية لله، وهذه إنما تتحقق بالجهاد، وبذل النفس، وتقديم محبته ـ عز وجل ـ على كل من سواه، فكان خلق إبليس سبباً لوجود هذه الأمور[٢].

(١) انظر مدارج السالكين ٢/١٩٠ـ١٩١.

(٢) انظر الحكمة والتعليل في أفعال العباد ص٢٠٥.

٣ـ حصول الابتلاء: ذلك أن إبليس خُلق ليكون محكّاً يمتحن به الخلق؛ ليتبين به الخبيث من الطيب؛ فإن الله ـ سبحانه ـ خلق النوع الإنساني من الأرض، وفيها الطيب والخبيث؛ فلا بد أن يظهر فيهم ما هو من مادتهم[١].

٤ـ ظهور آثار أسمائه ـ تعالى ـ ومقتضياتها، ومتعلقاتها: فمن أسمائه: الرافع، الخافض، المعز، المذل، الحكم، العدل[٢].

وهذه الأسماء تستدعي متعلقاتٍ يظهر فيها أحكامُها، فكان خلق إبليس سبباً لظهور آثار هذه الأسماء، فلو كان الخلق كلهم مطيعين، ومؤمنين لم تظهر آثار هذه الأسماء.

٥ـ استخراج ما في طبائع البشر من الخير والشر: فالطبيعة البشرية مشتملة على الخير والشر، والطيب والخبيث، وذلك كامن فيها كمون النار في الزناد؛ فَخُلق الشيطانُ مستخرجاً لما في طبائع أهل الشر من القوة إلى الفعل، وأرسلت الرسل تستخرج ما في طبيعة أهل الخير من القوة إلى الفعل؛ فاستخرج أحكم الحاكمين ما في هؤلاء من الخير الكامن فيها؛ ليترتب عليه آثاره، وما في أولئك من الشر؛ ليترتب عليه آثاره، وتظهر حكمته في الفريقين، وينفذ حكمه فيهما، ويظهر ما كان معلوماً له، مطابقاً لعلمه السابق[٣].

٦ـ ظهور كثير من آيات الله وعجائب صنعه: فلقد حصل بسبب وقوع الكفر والشر من النفوس الكفّارة الظالمة ظهور كثير من الآيات والعجائب، كآية

(١) انظر الحكمة والتعليل ص٢٠٥، وعالم الجن والشياطين د. عمر الأشقر ص١٩٠.
(٢) انظر مدارج السالكين ١٩١/٢، وعالم الجن والشياطين ص١٩١.
(٣) انظر شفاء العليل ص٤٩٤ـ٤٩٥، ومدارج السالكين ١٩٢/٢ـ١٩٣.

الطوفان، وآية الريح، وآية إهلاك ثمود وقوم لوط، وآية انقلاب النار على إبراهيم برداً وسلاماً، والآيات التي أجراها الله على يد موسى، وغير ذلك من الآيات؛ فلولا تقدير كفر الكافرين وجحد الجاحدين لما ظهرت هذه الآيات الباهرة التي يتحدث بها الناس جيلاً بعد جيل إلى الأبد.

أما كونه ـ سبحانه وتعالى ـ أنظر إبليس إلى يوم القيامة ـ فليس ذلك إكراماً له، بل إهانة له ليزداد إثماً، فتعظم عقوبته، ويتضاعف عذابه، إضافة إلى ذلك فالله جعله محكّاً ليميز به الخبيث من الطيب ـ كما سبق ـ وما دام أن الخلق مستمر إلى يوم القيامة ـ فإن هذا يقتضي بقاءه ببقاء خلق البشر، والله أعلم[١].

المثال الثاني: خلق المصائب والآلام والحكمة من ذلك: خلق الآلام والمصائب فيه من الحكم ما لا يحيط بعلمه إلا الله ـ عز وجل ـ تلك الحكم التي تنطق بفضل الله، وعدله، ورحمته.

قال ابن القيم رحمه الله: «فالآلام والمشاق إما إحسان ورحمة، وإما عدل وحكمة، وإما إصلاح وتهيئة لخير يحصل بعدها، وإما لدفع ألم هو أصعب منها، وإما لتولدها عن لذات ونعم يولِّدها عنها أمر لازم لتلك اللذات، وإما أن تكون من لوازم العدل، أو لوازم الفضل والإحسان؛ فتكون من لوازم الخير التي إن عُطِّلت ملزوماتها فات بتعطيلها خيرٌ أعظمُ من مفسدة تلك الآلام.

والشرع والقدر أعدلا شاهد بذلك؛ فكم في طلوع الشمس من ألم لمسافر وحاضر، وكم في نزول الغيث والثلوج من أذى كما سماه الله بقوله: ﴿إِنْ كَانَ

(١) انظر مدارج السالكين ١٩٣/٢.

بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ ﴾ سورة النساء: ١٠٢.

وكم في هذا الحر والبرد والرياح من أذى موجب لأنواع من الآلام لصنوف الحيوانات.

وأعظم لذات الدنيا لذة الأكل والشرب والنكاح واللباس والرياسة، ومعظم آلام أهل الأرض أو كلها ناشئة عنها، ومتولدة منها.

بل الكمالات الإنسانية لا تنال إلا بالآلام والمشاق كالعلم، والشجاعة، والزهد، والعفة، والحلم، والمروءة، والصبر، والإحسان كما قال:

لولا المشقة ساد الناس كلهم الجود يُفْقِرُ والإقدام قتّالُ

وإذا كانت الآلام أسباباً لِلَذّاتٍ أعظم منها وأدوم ـ كان العقل يقضي باحتمالها»[1].

إلى أن قال رحمه الله: «وقد حجب الله ـ سبحانه ـ أعظم اللذات بأنواع المكاره، وجعله جسراً موصلاً إليها كما حجب أعظم الآلام بالشهوات واللذات، وجعلها جسراً موصلاً إليها.

ولهذا قالت العقلاء قاطبة: إن النعيم لا يدرك بالنعيم، وإن الراحة لا تنال بالراحة، وإن مَنْ آثر اللذات فاتته اللذات؛ فهذه الآلام والأمراض والمشاق من أعظم النعم؛ إذ هي أسباب النِّعم.

وما ينال الحيوانات غير المكلفة منها فمغمورٌ جداً بالنسبة إلى مصالحها ومنافعها كما ينالها من حر الصيف، وبرد الشتاء، وحبس المطر والثلج، وألم

(١) شفاء العليل، ص٤٩٨.

الحمل والولادة، والسعي في طلب أقواتها وغير ذلك.

ولكن لذاتها أضعافُ أضعافِ آلامها، وما ينالها من المنافع والخيرات أضعاف ما ينالها من الشرور والآلام؛ فسُنَّته في خلقه وأمره هي التي أوجبها كمالُ علمه وحكمته وعزته.

ولو اجتمعت عقول العقلاء كلهم على أن يقترحوا أحسن منها لعجزوا عن ذلك، وقيل لكلٍّ منهم: ارجع بصر العقل فهل ترى من خلل؟

﴿ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ سورة الملك: ٤، فتبارك الذي من كمال حكمته وقدرته أن أخرج الأضداد من أضدادها، والأشياء من خلافها؛ فأخرج الحي من الميت، والميت من الحي، والرطب من اليابس، واليابس من الرطب؛ فكذلك أنشأ اللذات من الآلام، والآلامَ من اللذات؛ فأعظم اللذاتِ ثمراتُ الآلام ونتائجها، وأعظم الآلامِ ثمراتُ اللذات ونتائجها.

وبعدُ فاللذةُ والسرورُ، والخيرُ والنعمُ، والعافيةُ والصحةُ والرحمةُ في هذه الدار المملوءة بالمحن والبلاء ـ أكثرُ من أضدادها بأضعافٍ مضاعفة؛ فأين آلام الحيوان من لذته؟ وأين سقمه من صحته؟ وأين جوعه وعطشه من شبعه وريِّه وتعبه من راحته؟! »[1].

هذا وفي الآلام والمصائب حكم عظيمة غير ما ذُكِرَ، وفيما يلي ذكرٌ لبعضها على سبيل الإيجاز؛ إذ المقام لا يتسع للتفصيل:

(١) شفاء العليل، ص٤٩٩ـ٥٠٠.

١ـ استخراج عبودية الضراء وهي الصبر: قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ سورة الأنبياء: ٣٥.

فالابتلاء بالسراء والخير يحتاج إلى شكر، والابتلاء بالضراء والشر يحتاج إلى صبر.

وهذا لا يتم إلا بأن يقلِّبَ الله الأحوال على العبد؛ حتى يتبينَ صدقُ عبوديته لله ـ تعالى ـ.

قال النبيﷺ: «عجباً لأمر المؤمن؛ إن أمره كله له خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن؛ إن أصابته سراءُ شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراءُ صبر فكان خيراً له»[1].

٢ـ طهارة القلب، والخلاص من الخصال القبيحة: ذلك أن الصحة قد تدعو إلى الأشر، والبطر، والإعجاب بالنفس؛ لما يتمتع به المرء من نشاط، وقوة، وهدوء بال، ونعيم عيش.

فإذا قُيِّد بالبلاء والمرض انكسرت نفسُه، ورق قلبه، وتَطَهَّر من أدران الأخلاق الذميمة، والخصال القبيحة من كبر، وخيلاء، وعجب، وحسد، ونحوها، وحلَّ محلَّها الخضوعُ لله، والانكسار بين يديه، والتواضع لخلق الله، وتركُ الترفع عليهم.

قال المنبجي[2] رحمه الله: «وليعلم أهل المصائب أنه لولا محنُ الدنيا ومصائبها

(١) رواه مسلم (٢٩٩٩).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن محمود الصالحي المنبجي، كان من فضلاء الحنابلة، سمع الحديث، وحفظ المقنع، وأفتى، ودرَّس، وكان يكتسب من حانوت له، على طريق السلف من الدين والتقشف والتعبد، وهو صاحب الجزء المشهور في الطاعون وأحكامه، ذكر فيه فوائد كثيرة وغريبة، توفي سنة ٧٧٤هـ. انظر شذرات الذهب لابن العماد ٦/٢٨٩، والسحب الوابلة للشيخ محمد بن عبدالله بن حميد النجدي ٣/١٠٨١.

لأصاب العبد من أدواء الكبر، والعجب، والفرعنة، وقسوة القلب ما هو سبب هلاكه عاجلاً وآجلاً؛ فمن رحمة أرحم الراحمين أن يتفقده في الأحيان بأنواع من أدوية المصائب؛ تكون حِمْيَةً له من هذه الأدواء، وحفظاً لصحة عبوديته، واستفراغاً للمواد الفاسدة، الرديئة، المهلكة؛ فسبحان من يرحم ببلائه، ويبتلي بنعمائه، كما قيل:

قد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ... ويبتلي الله بعض القوم بالنعم

فلولا أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يداوي عباده بأدوية المحن والابتلاء لطغوا، وبغوا، وعتوا، وتجبروا في الأرض، وعاثوا فيها بالفساد؛ فإن من شيم النفوس إذا حصل لها أمر، ونهي، وصحة، وفراغ، وكلمة نافذة من غير زاجر شرعي يزجرها ـ تمردت، وسعت في الأرض فساداً، مع علمهم بما فُعِل بمن قبلهم، فكيف لو حصل لهم مع ذلك إهمال؟

ولكن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إذا أراد بعبده خيراً سقاه دواء الابتلاء والامتحان على قدر حاله، يستفرغ منه الأدوية المهلكة، حتى إذا هذبه، ونقاه، وصفَّاه أهَّلَه لأشرف مراتب الدنيا، وهي عبوديته، ورقَّاه أرفع ثواب الآخرة، وهي رؤيته»[1].

٣ـ تقوية المؤمن: ذلك أن في المصائب تدريباً للمؤمن، وامتحاناً لصبره، وتقوية لإيمانه.

٤ـ النظر إلى قهر الربوبية وذل العبودية: فإنه ليس لأحد مفر عن أمر الله، وقضائه، ولا محيد عن حكمه النافذ وابتلائه؛ فنحن عبيد الله، يتصرف فينا كما

(١) تسلية أهل المصائب للمنبجي ص٢٥.

يشاؤه ويريده، ونحن إليه راجعون في جميع أمورنا، وإليه المصير يجمعنا لنشورنا.

٥ـ حصول الإخلاص في الدعاء، وصدق الإنابة في التوبة: ذلك أن المصائب تُشعر الإنسان بضعفه، وافتقاره الذاتي إلى ربه، فيبعثه ذلك إلى إخلاص الدعاء له، وشدة التضرُّع والاضطرار إليه، وصدق الإنابة في التوبة والرجوع إليه.

ولولا هذه النوازل لم يُرَ على باب اللجأ والمسكنة؛ فالله ـ عز وجل ـ علم من الخلق اشتغالهم عنه، فابتلاهم من خلال النعم بعوارض تدفعهم إلى بابه يستغيثون به؛ فهذا من النعم في طي البلاء، وإنما البلاء المحض ما يشغلك عن ربك.

قال سفيان بن عيينة رحمه الله: «ما يكره العبد خيرٌ له مما يحب؛ لأن ما يكرهه يهيجه للدعاء، وما يحبه يلهيه»[1].

٦ـ إيقاظ المبتلى من غفلته: فكم من مبتلى بفقد العافية حصلت له توبة شافية، وكم من مبتلى بفقد ماله انقطع إلى الله بحسن حاله، وكم من غافل عن نفسه، معرضٍ عن ربه أصابه بلاء فأيقظه من رقاده، ونبهه من غفلته، وبعثه لتفقد حاله مع ربه.

٧ـ معرفة قدر العافية: لأن الشيء لا يعرف إلا بضده، فيحصل بذلك الشكرُ الموجب للمزيد من النعم؛ لأن ما مَنَّ الله به من العافية أتم وأنعم، وأكثر وأعظم مما ابتلى وأسقم، ثم إن حصول العافية والنعمة بعد ألم ومشقة أعظم قدراً عند الإنسان.

٨ـ أن من الآلام ما قد يكون سبباً للصحة: فقد يصاب المرء بمرض، ويكون

(١) الفرج بعد الشدة لابن أبي الدنيا ص٢٢.

سبباً للشفاء من مرض آخر، وقد يبتلى ببلية، فيذهب لعلاجها، فيكتشف أن به داءً عضالاً لم يكتشف إلا بسبب هذا المرض الطارئ، قال أبو الطيب المتنبي:

لعلَّ عَتْبَك محمودٌ عواقِبُه ... وربما صحت الأبدان بالعلل[1]

قال ابن القيم رحمه الله: «وكثيراً ما تكون الآلام أسباباً للصحة، ولولا تلك الآلام لفاتت.

وهذا شأن أكبر أمراض البدن؛ فهذه الحمى فيها من المنافع للأبدان ما لا يعلمه إلا الله، وفيها من إذابة الفضلات، وإنضاج المواد الفَجَّة وإخراجها ما لا يصل إليه دواءٌ غيرها.

وكثير من الأمراض إذا عرض لصاحبها الحمى استبشر بها الطبيب»[2].

٩ـ حصول رحمة أهل البلاء: فالذي يبتلى بأمر ما ـ يجد في نفسه رحمة لأهل البلاء، وهذه الرحمة موجبة لرحمة الله وجزيل العطاء؛ فمن رَحِمَ من في الأرض رَحِمَهُ من في السماء.

١٠ـ حصول الصلاة من الله والرحمة والهداية: قال الله ـتعالى ـ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ سورة البقرة: ١٥٥ـ١٥٧.

(١) ديوان المتنبي ٣/٨٦.

(٢) شفاء العليل ص٤٩٩.

١١ـ حصول الأجر، وكتابة الحسنات، وحط الخطيئات: قال النبي ﷺ: «ما من شيء يصيب المؤمن، حتى الشوكةِ تصيبه، إلا كتب الله له بها حسنة، أو حُطت عنه بها خطيئة»[١].

قال بعض السلف: «لولا مصائب الدنيا لوردنا القيامة مفاليس»[٢].

بل إن الأجر والثواب لا يختص به المبتلى فحسب، بل يتعداه إلى غيره؛ فالطبيب المسلم إذا عالج المريض واحتسب الأجر كتب له الأجر ـ بإذن الله ـ؛ فمن نفَّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفَّس الله عنه كربةً من كرب يوم القيامة.

وكذلك الذي يزور المريض المبتلى يكتب له الأجر، وكذلك من يقوم على رعايته.

١٢ـ العلم بحقارة الدنيا وهوانها: فأدنى مصيبة تصيب الإنسان تعكر صفوه، وتنغص حياته، وتنسيه ملاذَّه.

والكَيِّسُ الفَطِنُ لا يغتر بالدنيا، بل يجعلها مزرعة للآخرة.

١٣ـ أن اختيار الله للعبد خير من اختيار العبد لنفسه: وهذا سر بديع، يحسن بالعبد أن يتفطن له؛ ذلك أن الله ـ عز وجل ـ أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين؛ فهو أعلم بمصالح عباده منهم، وهو أرحم بهم من أنفسهم ووالديهم.

وإذا أنزل بهم ما يكرهون كان خيراً لهم من ألا ينزله بهم؛ نظراً منه لهم،

(١) رواه مسلم (٢٥٧٢).

(٢) برد الأكباد ص٤٦.

وإحساناً إليهم، ولطفاً بهم.

ولو مكنوا من الاختيار لأنفسهم لعجزوا عن القيام بمصالحهم، لكنه ـ عزوجل ـ تولى تدبير أمورهم بموجب علمه، وعدله، وحكمته، ورحمته أحبوا أم كرهوا.

١٤ـ أن الإنسان لا يعلم عاقبة أمره: فربما طلب ما لا تحمد عقباه، وربما كره ما ينفعه، والله ـ عز وجل ـ أعلم بعاقبة الأمر.

قال ابن القيم رحمه الله: «فقضاؤه للعبد المؤمن عطاء وإن كان في صورة المنع، ونعمة وإن كان في صورة محنة، وبلاؤه عافية وإن كان في صورة بلية.

ولكن لجهل العبد وظلمه لا يعد العطاء والنعمة والعافية إلا ما التذ به في العاجل، وكان ملائماً لطبعه.

ولو رزق من المعرفة حظّاً وافراً لعدَّ المنع نعمة، والبلاء رحمة، وتلذذ بالبلاء أكثر من لذته بالعافية، وتلذذ بالفقر أكثر من لذته بالغنى، وكان في حال القلة أعظم شكراً من حال الكثرة»[١].

١٥ـ الدخول في زمرة المحبوبين لله ـ عز وجل ـ: فالمبتلون من المؤمنين يدخلون في زمرة المحبوبين المُشَرَّفين بمحبة رب العالمين؛ فهو ـ سبحانه ـ إذا أحب قوماً ابتلاهم، وقد جاء في السنة ما يشير إلى أن الابتلاء دليل محبة الله للعبد؛ حيث قال النبي ﷺ: «إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط»[٢].

(١) مدارج السالكين ٢/٢١٥ـ٢١٦.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٩٦) وابن ماجه (٤٠٣١) من حديث أنس، وحسنه الترمذي، والألباني في صحيح الترمذي ٢/٢٨٦.

١٦ـ أن المكروه قد يأتي بالمحبوب والعكس: فإذا صحت معرفة العبد بربه علم يقيناً أن المكروهات التي تصيبه، والمحن التي تنزل به أنها تحمل في طياتها ضروباً من المصالح والمنافع لا يحصيها علمه، ولا تحيط بها فكرته.

بل إن مصلحة العبد فيما يكره أعظم منها فيما يحب؛ فعامة مصالح النفوس في مكروهاتها، كما أن عامَّة مضارها وأسباب هلكتها في محبوباتها، قال الله ـتعالى ـ: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾ سورة النساء: ١٩.

وقال: ﴿وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة: ٢١٦.

فإذا علم العبد أن المكروه قد يأتي بالمحبوب، وأن المحبوب قد يأتي بالمكروه ـ لم يأمن أن توافيه المضرة من جانب المسرة، ولم ييأس أن تأتيه المسرة من جانب المضرة[1].

إلى غير ذلك من الحكم التي قد يعلمها بعض الناس وقد لا يعلمها.

ومن هنا يتضح لنا أنه لا تنافي بين إرادة الله لأمر من الأمور مع بغضه له؛ لما له ـ عز وجل ـ من الحكم العظيمة الباهرة، التي تدل على بديع صنعه، وعنايته بخلقه.

(١) انظر تفصيل الحديث عن حكم المصائب في: صيد الخاطر لابن الجوزي ص٩١ـ٩٥ و٢١٣ـ٢١٥ و٣٢٧ـ٣٢٨، والفوائد لابن القيم ص١٣٧ـ١٣٩ و١٧٨ـ١٧٩ و٢٠٠ـ٢٠٢، وبرد الأكباد ص٣٧ـ٣٩.

المبحث الرابع: قِدَم العالم وحدوثه

تمهيد

هذه المسألة تعرف بمسألة قدم العالم، أو قدم العالم وحدوثه، أو الله والعالم، ونحو ذلك من المسميات.

ويبحث تحتها عن طبيعة العلاقة بين الله، والعالم، والإنسان، وهل العالم قديم أو حادث؟ كما يبحث تحتها: آراء فلاسفة اليونان، وفلاسفة الإسلام، والمتكلمين، وأهل الحديث ـأهل السنةـ.

وهذه المسألة من أعظم المسائل التي حارت فيها الأنظار، واختلف في شأنها النُّظَّار، وخاض فيها الفلاسفة على مرِّ العصور.

ولا ريب أن هذه المسألة بتفصيلاتها، ولوازمها دقيقة المنزع، عويصة المسلك، بعيدة الغَور.

بل إن أكثر الباحثين ليقفون حيارى في تحديد رأي ذلك الفيلسوف أو العالم في تلك المسألة على وجه الدقة والتحديد؛ فلا غرو ـإذاًـ أن يقع الخلاف فيها في القديم والحديث.

والكلام عن هذه المسألة في هذا المقام لا يحتمل الإطالة، وسيقتصر على مفهوم هذه المسألة، وخلاصة الأقوال فيها، والقدر الذي يجب الإيمان به في هذه المسألة.

كما سيتناول بيان موقف عالِمَيْن من أكابر من تطرقوا لهذه المسألة، وهما: ابن رشد، وابن تيمية.

وتفصيل ذلك سيكون من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: معالم عامة في مسألة قدم العالم وحدوثه

أولاً: مدخل لتصور مسألة قدم العالم وحدوثه

ينبغي أن يعلم أن أساس هذه المسألة، والمدخل لتصورها وفهمها على حقيقتها، وإدراك الخلاف فيها ـ أن يقال: هل يقال بدوام فاعلية الرب، وأنه لم يزل فاعلاً، ولم يأت يوم وهو معطل عن الفعل أو لا؟

فمن قال بذلك كان قائلاً بالقدم النوعي، أو وجوب تسلسل الحوادث ـأي أفعال الرب ـ ومن ثم بجواز تسلسل الحوادث ـأي المخلوقات والآثار ـ.

ومن نفى دوام فاعلية الرب قال بعدم التسلسل، إلا أنهم اختلفوا؛ فمنهم من قال: إن الفعل كان ممتنعاً عليه كالجهمية، ومنهم من قال: إن الفعل كان ممتنعاً منه كالكُلاَّبية، والأشعرية[1].

وكل قول من هذه الأقوال يترتب عليه أمور كثيرة؛ إذ إن هذه المسألة مشعبة الذيول.

ثانياً: خلاصة الأقوال في مسألة قدم العالم وحدوثه

المذاهب الأصلية في هذه المسألة لا تعدو ثلاثة:

١. مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وأنه صدر عن الله صدور المعلول عن علته بلا قصد ولا اختيار.

٢. مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم؛ حيث أثبتوا حدوث العالم،

١ ـ انظر قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان ثلاثة أخطاء في المسألة المسألة من السابقين والمعاصرين، لكاملة الكواري ص٤ .

ولكن بغير طريق الوحي، حيث قرروا أن العقل يحكم باستحالة حوادث لا أول لنوعها ـأي غير مسبوقة بالعدم المطلق ـ.

وظنوا أن الرسل جاءت بإثبات ذاتٍ معطلة عن الخلق زماناً، ثم خلقت.

وعليه فلا يصح عندهم وصف أفعال الله ـتعالى ـ بأنها أزلية؛ حيث كان الجهم بن صفوان يقول بحدوث العالم، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً لا فرق عنده في ذلك بين أنواع الحوادث وأشخاصها.

وتبعه على ذلك معظم فرق المتكلمين.

ويلزم من ذلك ـكما مرَّ ـ أن الله ـعز وجل ـ لم يزل معطلاً عن الفعل، أو غير قادرٍ عليه، ثم صار فاعلاً وقادراً من غير تجدد سبب أصلاً أوجب له القدرة والفعل، أو أن الفعل منه كان ممتنعاً في الأزل، ثم صار ممكناً مقدور من غير سبب اقتضى إمكانه[1].

٣. مذهب أهل السنة والجماعة الذين أثبتوا أن أفعال الله ـتعالى ـ أزلية أبدية، وأن ذلك مقتضى اتصافه ـجل شأنه ـ بصفات الكمال.

وقد رفع لواء ذلك المذهب وجلاه غاية التجلية شيخ الإسلام ابن تيمية في كثير من كتبه[2].

وهناك من يقسم الأقول في هذه المسألة باعتبار آخر قريب من التقسيم الأول، حيث يقسمها تقسيماً منطقياً لا يخرج عن خمس احتمالات.

١ ـ انظر شرح الهراس للقصيدة النونية لابن القيم ١/٣٠ .

٢ ـ انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين، والفلاسفة في الإلهيات د. محمد خليل هراس ص ١٦٣ـ١٨٢ ، وانظر مقدمة د. سفر الحوالي لكتاب قدم العالم لكاملة الكواري ص٥ـ٦ .

يقول الدكتور أحمد جاد: «وعلى الجملة فإن مواقف الاتجاهات الفكرية الإسلامية، سواء كانت اتجاهات كلامية أم فلسفية، من العلاقة بين الله ـ تعالى ـ والعالم، لا تخرج هذه المواقف عن خمس احتمالات:

أحدها: القول بأن أجسام العالم محدثة بذواتها وصفاتها، وهذا هو قول الأكثرين من أرباب الملل من المسلمين، واليهود، والنصارى.

وثانيها: القول بأن أجسام العالم قديمة بذواتها وصفاتها، وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى القول: بأن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وصفاتها المعينة إلا حركاتها، فإن كل حركة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية.

وأما الأجسام العنصرية فإن هيولها قديمة.

وأما صورها وأغراضها فكل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى بداية.

وثالثها: هو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، ومن هؤلاء من ذهب إلى أن الذوات القديمة كانت أجساماً، على حين ذهب البعض الآخر إلى أن الذوات القديمة ما كانت أجساماً.

ورابعها: أن يكون العالم قديم الذات محدث الصفات، وهذا معلوم بطلانه بالبداهة.

وخامسها: عدم القطع بواحد من الأقسام السابقة والتوقف فيها»[1].

فهذه هي الاحتمالات المنطقية، التي يمكن للعقل أن يتصورها في محور علاقة الله ـ تعالى ـ بالعالم.

١ـ محاضرات في الفلسفة ص١٤٤ـ١٤٥.

أما الاتجاهات الحقيقية فلا تخرج عن اتجاهات ثلاث ـ كما مر.

ثالثاً: القَدْرُ الواجب الإيمانُ به في هذه المسألة

مسألة قدم العالم وحدوثه متشعبة دقيقة غامضة التفصيلات ـ كما مر ـ وخلاصة ما يجب على الباحث المسلم اعتقاده في هذا الشأن ما يلي:

١. أن الله ـ تعالى ـ هو الأول؛ فليس قبله شيء.

٢. أن الله ـ تعالى ـ متصف بصفات الكمال أزلاً وأبداً.

ومنها كونه خالقاً لما يشاء متى شاء، فعالٌ لما يريد؛ فلم يأت عليه زمان كان مُعَطِّلاً فيه عن الخلق، أو الكلام، أو غير ذلك من صفات كماله، ونعوت جلاله.

٣. أن كل ما سوى الله ـ تعالى ـ فهو مخلوق له، مربوب كائن بعد أن لم يكن.

فهذا هو القدر الواجب اعتقاده، ومعرفته.

وبعد هذا فإن أمكن الباحثَ أن يفهم الفرقَ بين النوع والآحاد، وبين حكم الواحد، وحكم المجموع فقد بان له أصلُ المسألة.

وإن لم يفهم فلا يضيره الوقوف بالساحل، وإنما الضير في التخبط بلا هدى[1].

١ـ انظر مقدمة د. سفر الحوالي لكتاب قدم العالم ص ١٥ـ١٦.

المطلب الثاني: موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم وحدوثه

يتلخص موقف ابن رشد في ذلك فيما يلي:

١. ناقش ابن رشد النزاع القائم بين القائلين بأن العالم مخلوق مُحْدَث بعد أن لم يكن، وبين الفلاسفة القائلين بأن العالم قديم أزلي مع الاعتراف بأنه مخلوق.

٢. وخلص من ذلك إلى حصر ذلك النزاع في دائرة ضيقة جداً، وبيَّن أن الاختلاف في هذه المسألة لفظي غير جوهري.

يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال عند حديثه عن تقسيم الموجودات، ورأي الفلاسفة فيها، واختلاف المتكلمين في القدم والحدوث ما نصه: «وأما مسألة قِدَم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية، والحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء»[1].

٣. ثم يقسم ابن رشد الموجودات ثلاثة أصناف، فيقول: «وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وُجِد من شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة- والزمان متقدم عليه -أعني على وجوده-.

وهذه هي حال الأجسام التي يُدرَك تَكوُّنُها بالحس، مثل تَكَوُّن الماء، والهواء، والأرض، والحيوان، والنبات، وغير ذلك.

وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على

١- فصل المقال لابن رشد، تقديم د. البير نصري نادر، ص٤٠-٤١.

تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان.

وهذا -أيضاً- اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً.

وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله - تبارك وتعالى - هو فاعل الكل، ومُوْجِدُه، والحافظ له -سبحانه وتعالى- قدره.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء -أعني عن فاعل-

وهذا هو العالم بأسره»[1].

ويذكر ابن رشد بهذه المناسبة أن المتكلمين متفقون على أن الزمان مقارن للحركات والأجسام؛ وأنه غير متناهٍ في المستقبل، ويذكر في ذلك رأي أفلاطون وأرسطو[2].

يقول في اختلاف المتكلمين في القدم والحدوث ما نصه: «والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم؛ فإن المتكلمين يسلِّمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك؛ إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام، وهم -أيضاً- متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناهٍ، وكذلك الوجود المستقبل.

١- فصل المقال ص٤١.

٢- انظر مقدمة فصل المقال ص٢١.

وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ، وهذا هو مذهب أفلاطون، وشيعته، وأرسطو، وفرقته، يرون أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل.

فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بيِّن أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم؛ فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.

ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته؛ لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي»[1].

ويستنتج ابن رشد من ذلك أن الاختلاف بين المذاهب ليس كبيراً حتى يُكَفِّرَ بعضها بعضاً[2]، فيقول: «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر؛ فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد -أعني أن تكون متقابلة- كما ظن المتكلمون في هذه المسألة -أعني أن اسم (القدم) و(الحدوث) في العالم بأسره هو من المتقابلة- وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك»[3].

وبعد هذا الحل المنطقي لمسألة قدم العالم وحدوثه يرجع ابن رشد إلى بعض

١- فصل المقال ص٤١-٤٢.

٢- انظر مقدمة فصل المقال ص٢١.

٣- فصل المقال ص٤٤.

الآيات الخاصة بهذا الموضوع، فيقول: «وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع؛ فإن ظاهر الشرع إذا تُصُفِّحَ ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود بالزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع؛ وذلك أن قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ هود: ٧.

يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان -أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك-.

وقوله -تعالى-: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨.

يقتضي -أيضاً- بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود.

وقوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصلت: ١١.

يقتضي بظاهره أن السماوات خُلقت من شيء»[1].

ثم يبين أن المتكلمين والفلاسفة لم يأخذوا بظواهر هذه الآيات، بل أولوها؛ فمن اجتهد منهم وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر، يقول في ذلك ما نصه: «فالمتكلمون ليسوا في قولهم -أيضاً- في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون؛ فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد فيه نصٌّ أبداً؛ فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟ والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء»[2].

إلى أن يقول: «ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما

١- فصل المقال ص ٤٢-٤٣.

٢- فصل المقال ص٤٣.

مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين؛ فإن التصديق بالشيء من قِبَل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار، فالمصدق بالخطأ من قِبَل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور؛ ولذلك قال ـعليه السلامـ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر» وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصم الله بالتأويل.

وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها.

وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية.

فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً ـكذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكمـ فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر.

وإذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد ـوهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياسـ فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات ـأعني أن يعرف الأوائل العقلية، ووجه الاستنباط منهاـ.

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع في الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة

الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه مَن ليس من أهل ذلك الشأن.

وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة ـ فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ ـ فهو بدعة»[1].

فهذا هو خلاصة رأي ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه.

يقول الدكتور محمد أمان ﷺ بعد أن أورد رأي ابن رشد في هذه المسألة: «هكذا ينهي الفيلسوف ابن رشد مناقشته لهذه القضية العويصة حقاً، وقد اضطرب فيها كثير من حذاق الفلاسفة وأساطين أهل الكلام.

والخوض في مثل هذه المسألة يعد من فضول الكلام، كما قال غير واحد من المحققين المعتدلين، ويكفي المرء أن يقول جملتين اثنتين مع الفهم والفقه وهما:

١ ـ الله خالق كل شيء وهو المبدئ المعيد.

٢ ـ ما سوى الله مخلوق محدث بعد أن لم يكن وكفى»[2].

ويقول الدكتور محمد أمان مبيناً شبهة ابن رشد في تردده في هذه المسألة: «وشبهة ابن رشد في تردده في هذه المسألة في أمرين اثنين هما:

١ ـ أن الله لن يزل فعالاً وخلاقاً.

٢ ـ أن مادة العالم باقية ولا تفنى.

الجواب عن الشبهة الأولى أن يقال: إن الله تعالى له معنى الربوبية قبل أن يخلق

---

١ ـ فصل المقال ص ٤٣ـ٤٤.

٢ ـ العقل والنقل عند ابن رشد ص٣٠.

المربوب، وله معنى الخالق قبل أن يخلق، وهو الرازق قبل أن يخلق الرزق والمرزوق، أي هو موصوف بجميع صفات الكمال أزلاً وأبداً، ولم تتجدد له بإيجاد خلقه صفة لم تكن له ولا يجوز أن يعتقد بأنه تعالى تجددت له صفة لم يكن متصفاً بها من قبل؛ لأن صفاته تعالى صفات كمال وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يعتقد أنه حصل له الكمال بعد أن لم يكن»[1].

ويواصل الدكتور محمد أمان كشفه لهذه الشبهة، فيقول: « وهذا واضح في الصفات الذاتية، وأما الصفات الفعلية كالخلق والتصوير والإحياء والإماتة والمجيء والنزول والاستواء والغضب والرضاء، وإن كانت هذه الأحوال والأفعال تتجدد وتحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة، حيث يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله» لأن هذا التجدد والحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن؛

ألا ترى أن من تكلم اليوم وكان متكلماً بالأمس لا يقال بأنه حدث له الكلام، بل في حال تكلمه يقال: إنه متكلم بالفعل، وفي حال سكوته يقال: إنه متكلم بالقوة.

وكذلك من كان قادراً على الكتابة يقال: كاتب بالفعل في حال كتابته وفي الحالة الأخرى يقال: كاتب بالقوة.

فالله تعالى: خالق، رازق، محيي، مميت، معطي، قبل أن يخلق خلقه وعباده

١ـ العقل والنقل عند ابن رشد ص٣٠ـ٣١.

الذين يرزقهم ويعطيهم ويحييهم ويميتهم؛ لأنه قادر على ذلك كله أزلاً، ولم يكن فاقداً صفة من هذه الصفات أو عاجزاً عن فعل من هذه الأفعال، بل هو على كل شيء قدير، ولعل في هذا المقدار غنية لطالب الحق.

ومحاولة الإحاطة بالله تعالى محاولة فاشلة لقصور علمنا وعجزنا الذاتي ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ (طه: ١١٠)، ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

هكذا يتم الجواب على الشبهة الأولى من الشبهتين اللتين جعلتا ابن رشد يتردد في هل العالم محدث أو قديم»[1].

ثم يجيب الدكتور محمد أمان عن الشبهة الثانية، فيقول: « فلنجب الآن على الشبهة الثانية بمعونة الله وتوفيقه، وهي أن مادة العالم لا تفنى ولا تنعدم وذلك دليل قدم العالم، كأن ابن رشد يحاول أن يستنتج من بقاء شيء من أجزاء العالم وعدم فنائه، يستنتج من ذلك أن العالم قديم أزلي.

الجواب: صحيح أن بعض المخلوقات لا تفنى بل تبقى بإبقاء الله إياها، ويجاب عن بقائها بجوابين:

أولاً: لا يلزم من عدم فنائها أزليتها؛ إذ لا تلازم بين عدم فنائها وأزليتها.

ثانياً: أن بقاء ما يبقى من المخلوقات ليس بقاؤه ذاتياً، وإنما يبقى بإبقاء الله إياه كالجنة وأهلها، والنار وسكانها، وعجب الذنب من ابن آدم.

وأما الباقي الذي البقاء وصف ذاتي له فهو الله، لا يشاركه أحد في بقائه كما

١ـ العقل والنقل عند ابن رشد ص٣١ـ٣٢.

لم يشاركه أحد في سائر صفاته وان اتحدت الأسماء أحياناً في بعض الصفات.

فهو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، هذا والأمر في غاية الوضوح لطالب الحق، والحمد لله رب العالمين وله المنة وحده»[١].

وبالجملة فإن هذه المسألة من أهم ما تناوله ابن رشد، ومن أعظم ما دار حوله الجدل في شأنها؛ فالدراسات والكتابات حول ابن رشد عموماً، وحول قوله في هذه المسألة على وجه الخصوص لا تكاد تنتهي منذ أن قرر ابن رشد ما قرره إلى يومنا هذا.

ومما كُتب في هذا الشأن ما تناوله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة، وسيأتي الحديث عنه في المطلب الآتي، وما كتبه كثير ممن ألفوا في مقالات الناس بعد ابن رشد، وما كتبه كثير من المعاصرين في ذلك الشأن كما في بحث إشكالية قدم العالم وحدوثه بين ابن رشد وكانْت، وبحث الشمس بين جالينوس والغزالي، وموقف ابن رشد للدكتور محمد باسل الطائي، وبحث فلسفة النفس والعالم عند ابن رشد للدكتور سامي الشيخ محمد، وبحث المسائل التي نقدها ابن رشد في مذهب الأشاعرة لعبدالباسط الغريب.

ومن ذلك ما كتبه الدكتور محمد أمان الجامي في كتابه العقل والنقل عند ابن رشد[٢]، وما كتبه الدكتور البير نصري نادر في مقدمته على كتاب فصل المقال لابن رشد[٣]، وكذلك الدكتور محمد عابد الجابري في تصديره لكتاب ابن رشد الكشف

١ـ العقل والنقل عند ابن رشد ص٣٢.

٢ـ انظر العقل والنقل عند ابن رشد ص ٢٩ـ٣٢.

٣ـ انظر مقدمة فصل المقال ص ٢٠ـ٢٢.

عن مناهج الأدلة في عقائد الملة[١].

وغيرها كثير من الدراسات التي تناولت هذه المسألة عند ابن رشد، والمقام لا يتسع للبسط، والتفصيل.

١ـ انظر مقدمة الجابري التحليلية للكتاب المذكور ص ٧٦ـ٧٩.

المطلب الثالث: موقف ابن تيمية من قدم العالم وحدوثه

أولاً: تناول ابن تيمية لهذه المسألة

لقد كان لشيخ الإسلام ابن تيميةرحمه الله موقف من كثير من قضايا الفلسفة والكلام، غير أن موقفه من مسألة قدم العالم وحدوثه من أعظم ما يجلي براعته في الجدل، وقدرته على استخدام المنطق رغم تداوله له، ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياه.

ولئن سبقه علماء كالغزالي وغيره في نقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلام ابن تيمية حافل بالجِدَّة، والطرافة، والابتكار، وطول النَّفَس، ودقة الملاحظة، وحسن التصور، وجمال العرض، ولزوم العدل[1].

ولئن كانت الدراسات قد توالت في دراسة فلسفة ابن رشد في هذه المسألة ـكما مرـ فإن الكلام عن ابن تيمية، وتناوله لهذه المسألة أكثر بمراحل؛ وذلك لما يلي:

١. أن كلام ابن تيمية في هذه المسألة كثير جداً لا يكاد يحصر إلا بتتبع وتَقَصٍّ، وطول نفس؛ ذلك أن كثيراً من كتبه طافحة بذكر تلك المسائل إجمالاً أو تفصيلاً[2].

بخلاف ابن رشد الذي يكاد يكون كلامه في هذه المسألة محصوراً في بعض كتبه، كفصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، والضَّمِيْمَةَ، وتهافت التهافت.

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص١٦٣.

(٢) انظر على سبيل المثال مجموع الفتاوى ٥٣٧/٥، و ٢٨٢/٩، وكتاب الصفدية ١٢٢/١ و ١٣١، وشرح القصيدة الأصفهانية ص٧١، ودرء تعارض العقل والنقل ٣٠٣/١، و ٣٤١/١، و ٢٣١/٦، و ٣٨٠/٨، و ٢٣٢/١١، و ٤٢/١٢، ومنهاج السنة ١٤٨/١ و ٣٩٦، وغيرها خصوصاً في المنهاج والدرء.

٢. أن ابن رشد كان يعظم الفلسفة كثيراً، ويسعى جاهداً للتوفيق بينها وبين الشريعة؛ فتراه يحاول بكل ما أوتي من قوة أن يتعسف في تأويل النصوص؛ لتكون خادمة للفلسفة عموماً وفي مسألة قدم العالم على وجه الخصوص.

على حين أن ابن تيمية كان على خلاف ذلك؛ حيث كان يعكس الأمر على الفلاسفة حين كانوا يجرون النصوص إلى الفلسفة؛ فأخذ يجر العقل إلى خدمة النص؛ وهذا ما يتجلى غاية التجلي في مسألة قدم العالم؛ حيث نازل الفلاسفة في أدق التفاصيل فيها.

وهذا من أعظم الفروق بينه وبين ابن رشد[1].

٣. أن موقف ابن رشد من هذه المسألة لم يقع الاختلاف في فهمه كما وقع في فهم موقف ابن تيمية، وبناءً على ذلك وقع الظلم والافتراء، والطعن على ابن تيمية، وحَشْرَه في زمرة القائلين بقدم العالم، وأنه واقف في ذلك موقف الفلاسفة من أمثال ابن سينا، والفارابي، وابن رشد الحفيد؛ فحكموا عليه بالضلال أو الكفر.

بل وقع في تخطئته بعض محبيه، والسائرين على منهجه؛ زعماً منهم أنه قد أخطأ في هذه المسألة؛ فناله الظلم من الشانئ والمحب[2].

والذي حمل على ذلك أمور كثيرة سيتضح شيء منها في الفقرة التالية:

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٥٢.

(٢) انظر مقدمة الدكتور الحوالي لكتاب قدم العالم وتسلسل الحوادث ص٥.

ثانياً: سبب الاختلاف على ابن تيمية في مسألة قدم العالم وحدوثه

مَرَّ شيء من ذلك في الفقرة الماضية، ومن ذلك ـأيضاًـ ما يلي:

١. أن ابن تيمية لم يمرَّ على تلك المسألة مرور الكرام، بل فَصَّل القول فيها تفصيلاً؛ فكثر كلامه فيها، فصار الذي يريد الوقوف على رأيه منها محتاجاً إلى عدل، وإنصاف، وروية، وتثبت، وتتبع، وطول نفس[١].

٢. أن هذه المسألة عويصة، متشعبة، متفرعة الذيول؛ فتحتاج إلى دقة فهم، وصفاء قريحة، وحسن تصور؛ إذ قد يظن بعض الباحثين باديَ الرأي أن الشيخ قد أخطأ.

وقد يكون الخطأ في ذلك المُخَطِّئ لا الشيخ؛ حيث لم يتصور كلامه على وجهه الصحيح.

٣. العداوة، والشنآن، والحسد، وتكلف البحث عن المثالب من قبل بعض المناوئين له.

٤. أن ابن تيمية؛ لعدله، وإنصافه، وسعة علمه لما فَصَّل القول في تلك المسألة أيما تفصيل؛ فناقش الفلاسفة فيها، وأقر لهم فيما أصابوا فيه، ولا سيما فيما يتعلق بإلزاماتهم للمتكلمين ـ ثارت ثائرةُ الخاطؤون أو المُخْطِؤون؛ فزعموا أن ابن تيمية أصابته لوثة الفلاسفة، وأنه يؤيدهم، ويقول بقولهم في هذه المسألة؛ فقام المدافعون عنه؛ لينفوا ما قاله؛ وكابروا عقول القراء، وسلبوا الشيخ أَجَلَّ

(١) ومن أحسن من تتبع رأي ابن تيمية في هذه المسألة الأستاذة الفاضلة كاملة الكواري في كتابها (قدم العالم، وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة).

مناقبه[١]؛ إذ إنه لم يكن يكتفي بالحكم الكلي العام على الفلاسفة، بل كان يحلل كلامهم تحليلاً جزئياً يَردُّ فيه كل قول إلى قائله، فيحكم عليه بحسب قربه وبعده من الحق.

ولم يكن ابن تيمية لِيَستنكف عن قبول الحق من الفلاسفة في أي جزئية أصابوا فيها في مسألة قدم العالم وحدوثه، بل كان يقبلها، ويصوبها، ويفضلها على غيرها مما وقع فيها الخطأ واللبس.

كما لم يكن يتأبَّى من ردِّ الباطل في هذه المسألة من أي أحد ولو كان أقرب الأقربين إلى السنة والحديث.

وهذا من أعظم ما جلب الطعن فيه، وأكثر الجهل عليه[٢].

٥. أن ابن تيمية كان يعنى أشد العناية بتحديد الألفاظ، وتبين مدلولاتها؛ حتى لا يقع فيها اشتباه أو لَبْس، ويرى أن أكثر ما يقع بين الناس من خلاف إنما سببه اشتراك الألفاظ أو إبهامها؛ فلما طبق هذا المنهج في مسألة قدم العالم وحدوثه تبين له وجه الصواب في بعض ما أورده الفلاسفة في شأنها؛ فظن من لم يفطن لذلك المسلك أن ابن تيمية كان يوافق الفلاسفة فيها؛ ففوَّق إليه سهام التخطئة، والتضليل، والتجهيل[٣].

٦. أن ابن تيمية كان في غاية التثبت فيما ينقله أو يرويه؛ فلم يكن يحكم على

(١) انظر مقدمة الحوالي ص٥.

(٢) وقد أوردت كاملة الكواري نماذج كثيرة لمن خطؤوا ابن تيمية في هذه المسألة، وهم مخطؤون، وبينت وجه خطأهم، انظر كتابها: قدم العالم، وتسلسل الحوادث ص ١٥٥ـ١٧٣.

(٣) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص٦٤.

أحد بمجرد استفاضة القول عنه ما لم يكن هناك دليل صحيح ثابت عنه؛ لذا كان لا يتسرع في التخطئة، بل ربما دافع عمن نسب إليه قول من الفلاسفة وهو لم يقله؛ بخلاف الغزالي الذي لم يكن يعنيه أن يتثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها، مما جعل ابن رشد يتهم الغزالي بقلة الدقة في التمييز.

وهذا مما جعل ابن تيمية يخالف كثيراً مما استقر في الأذهان عن الفلاسفة في مسألة قدم العالم؛ فصوَّب، وخطَّأ، وخالف، ووافق، وأثنى، وانتقد؛ فكان ذلك ذريعة لتخطئته عند من لا يعتد بذلك المنهج الأمم[1].

(١) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ٦٢-٦٣.

المطلب الرابع: خلاصة موقف ابن تيمية في مسألة قدم العالم وحدوثه

موقف ابن تيمية في مسألة قدم العالم وحدوثه هو موقف سلف هذه الأمة وأئمتها من أن الله -عز وجل- لم يزل قادراً حيًّا فعالاً لما يريد، متكلماً إذا شاء بما شاء متى شاء، وأن الفعل والكلام وسائر الصفات هي من كماله التي لا يجوز تعطيله عنها في وقتٍ من الأوقات.

هذا وقد مرَّ تقرير ذلك عند الحديث عن القدر الواجب معرفته فيها.

فمذهبه في هذه المسألة -إذاً- هو مذهب سلف الأمة، غير أنه تناولها، وأبدى فيها، وأعاد بما لم يُسْبق إليه فيها.

كما أنه طرق هذه المسألة من جوانب عديدة، وميَّز أقوال الفرق فيها، وبيَّن قربها من الحق وبعدها عنه -كما مرَّ-.

لذا وقع الخلط عند بعض من يريد الوقوف على رأيه في هذه المسألة.

ومهما يك من شيء فإنه يمكن إجمال المهمات من موقفه في هذه المسألة فيما يلي:

١. أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن هذه المسألة من المباحث العويصة المشكلة، قال رحمه الله في منهاج السنة بعد الكلام على مسألة قدم العالم وتسلسل الحوادث: «ويدخل في ذلك: الكلامُ في حدوث العالم، والكلام في كلام الله وأفعاله.

والكلام في هذين الأصلين من محارات العقول»[1].

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٢٩٩.

وقال في درء تعارض العقل والنقل: «فمن تدبر هذه الحقائق، وتبين له ما فيها من الاشتباه، والالتباس ـ تبين له محارات أكابر النظار في هذه المهامه التي تحار فيها الأبصار، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[١].

٢. أن ابن تيمية لم يكن يحبذ الكلام والتفصيل في هذه المسألة، بل يراه من قبيل المذموم، يقول رحمه الله بعد سوقه كلاماً حول هذه المسألة في منهاج السنة: «فلا نبسطه في هذا الموضع؛ إذ لا حاجة لنا إليه، وهو من الكلام المذموم»[٢].

فهو يقرر أن ذلك من فضول العلم، وأنه لو مات الإنسان من غير بحث فيه لما كان آثماً إلا إذا خُشي من عدم المعرفة أن يعتقد في الله نقصاً؛ فإنه يجب عليه أن يتحقق.

ولكن إذا أثيرت الشبهة وجب الدفاع بالعلم والعدل، كما هي الحال في هذه المسألة التي أطال شيخ الإسلام ابن تيمية الحديث عنها[٣].

٣. أن هناك فَرْقاً بين قول الفلاسفة وقول ابن تيمية في مسألة قدم العالم وحدوثه.

والذين نسبوا إلى ابن تيمية أنه يقول بقدم العالم، وأنه وافق في ذلك ابن سينا، والفارابي، وابن رشد ـ لم يهتدوا إلى ذلك الفرق؛ ذلك أن الفلاسفة يقولون بحدوث ما سوى الله، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق القِدَم عليه.

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٧٥/١.

(٢) منهاج السنة ٢١٢/١.

(٣) انظر قدم العالم وتسلسل الحوادث للكواري ص٢٧٠.

ومعنى الاحتياج إلى الغير أن قِدَم هذا العالم مستند إلى قِدَمِه ـتعالى- أي أن قِدَمه ـتعالى- أوجب قِدَم هذا العالم[١].

فالفلاسفة ـإذاً- قائلون صراحة بقدم العالم بالزمان، وإن جعلوه مُحْدَثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير[٢].

ولا ريب أن ذلك كفرٌ بإجماع المسلمين.

أما ابن تيمية رحمه الله فلم يكن يرى هذا الرأي، بل إنه يُفَنده ويبطله في كثير من كتبه.

فهو رحمه الله لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة، ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون متراخياً عنه كما يقول المتكلمون.

بل يرى أنه مُتَّصِلٌ به، بمعنى أنه حاصلٌ عَقِبَ إرادته له، وهو ـسبحانه- مستتبع له استتباع المؤثِّر لأثره[٣].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «يقولون ـالفلاسفة- إنه علة تامة في الأزل، فيجب أن يقارنها معلولها في الأزل في الزمن، وإن كان متقدماً عليه بالعلة لا بالزمان.

ويقولون إن العلة التامة ومعلولها يقترنان في الزمان، ويتلازمان، فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة، ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها في الزمان.

ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شيء من غير أن يتجدد

(١) انظر قدم العالم وتسلسل الحوادث ص١٨١.

(٢) انظر باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص١٦٤.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ٣٨/٣-٣٩.

للمبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة.

بل حقيقة قولهم: إن الحوادث حدثت بلا محدث، وكذلك عدمت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم.

وهؤلاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وأن الحوادث لها ابتداء، وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث.

ولم يهتد الفريقان للقول الوسط، وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير، ولا متراخياً عنه، كما قال -تعالى-: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢.

فهو -سبحانه- يكوِّن كل شيء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا متراخياً عن تكوينه، كما يكون الانكسار عقب الكسر، والانقطاع عقب القطع، والطلاق عقب التطليق لا متراخياً عنه، ولا مقارنا له في الزمان»[1].

يقول الدكتور محمد الهراس بعد إيراده كلام ابن تيمية السابق: «ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفّق لحل هذه المشكلة التي كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلسفة والدين، وتفادى هذه المحاولات التي وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين»[2].

ويواصل الدكتور الهراس تعليقه على كلام ابن تيمية السابق، فيقول:

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٢/٣٨-٣٩.

(٢) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص ١٧٥.

«ولكن ما معنى هذا الاستعطاف، والاستتباع؟ وهل هو مقتضٍ لقدم العالم أو حدوثه؟ فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين؛ فإن ما ليس بقديم فهو حادث، وما ليس بحادث فهو قديم.

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين:

١. أنواع الحوادث أو أجناسها.

٢. وأعيانها أو أشخاصها.

أما النوع أو الجنس فقديم، وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادثة.

ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء؛ فما من حادث إلا وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يُعْتَبر هو أول الحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله.

ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية إلا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وذلك كما تقوله الفلاسفة في حركات الأفلاك من أن ماهيتها قديمة وإن كانت أشخاصها حادثة.

ويرى ابن تيمية أن الذي أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتدائهم إلى هذا الفرق بين أنواع الحوادث وأشخاصها.

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله؛ يُلَفِّق فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين، فيأخذ من الأولين فِكْرة القِدَم، ويثبتها للأنواع والأجناس، ويوافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص»[1].

(١) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ص١٧٥.

٤. أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر كثيراً أن القِدَم له معنيان:

أحدهما: القِدم الذي لم يسبقه عدم كذات الله وصفاته اللازمة له عيناً، كالحياة مثلاً.

الثاني: القدم بمعنى الشيء المتعاقب شيئاً بعد شيء، أي أنه مسبوق بالعدم من حيثُ عين الفعل والمفعول، لكنه متعاقب ومستمر، فَيُطلق على الفعل المتعاقب، والمفعول المتعاقب أنه قديم ـأيضاًـ لكن من حيث النوع المتوالي.

وعَدَمُ سبقِ العدمِ عليه واضحٌ من كون لازم ذلك أن يكون الرب معطلاً ثم خَلَق[1].

يقول ابن تيمية في بيان المعنيين السابقين: «ولفظ القديم والأزلي فيه إجمال؛ فقد يراد بالقديم الشيء المعين الذي ما زال موجوداً ليس لوجوده أول، ويراد بالقديم الشيء الذي يكون شيئاً بعد شيء؛ فنوعه المتوالي قديم، وليس شيء منه بعينه قديماً ولا مجموعه قديم، ولكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار؛ فالتأثير الدائم الذي يكون شيئاً بعد شيء، وهو من لوازم ذاته هو قديم النوع، وليس شيء من أعيانه قديماً؛ فليس شيء من أعيان الآثار قديماً، لا الفلك ولا غيره، ولا ما يسمى عقولاً ولا نفوساً ولا غير ذلك، فليس هو في وقت معين من الأوقات مؤثراً في حادث بعد حادث، ولكنه دائماً مؤثر في حادث بعد حادث، كما أنه ليس هو في وقت بعينه مؤثراً في مجموع الحوادث، بل هو مؤثر شيئاً بعد شيء، وهو مؤثر في حادث بعد حادث وقتاً بعد وقت، فإذا كان

(١) انظر الصفدية ١٤٦/٢.

المفعول مستلزماً للحوادث لم يفعل إلا والحوادث مفعوله معه، وهي وإن كانت مفعولة فيه شيئاً بعد شيء فالمحدث لها شيئاً بعد شيء إن أحدث مقارنها في وقت بعينه، لزم أن يكون محدثاً من جملتها، وهو المطلوب.

وإن قيل: هو مقارن له قديم معه بحيث يوجد معه كل وقت ـ قيل: فهذا لا يمكن إلا إذا كان علة موجبة له لا محدثاً له»[1].

وقال ـأيضاًـ: «وقد يقال في الشيء: إنه قديم، بمعنى أنه لم يزل شيئاً بعد شيء، وقد يقال: قديم بمعنى انه موجود بعينه في الأزل»[2].

وقال ـأيضاًـ: «ولكن النوع أزلي، بمعنى وجوده شيئاً فشيئاً، فيكون الفعل المشروط به موجوداً شيئاً فشيئاً؛ لامتناع وجود المشروط بدون الشرط.

وإذا كان ذلك الفعل يوجد شيئاً فشيئاً كان المفعول كذلك بطريق الأولى؛ لامتناع تقدم المفعول على فعله؛ فلا يكون فعل دائم معين، فلا يكون مفعول معين دائم»[3].

وقال ـأيضاًـ: «غايته أنه يلزم قيام الأفعال المتعاقبة بالواجب نفسه، وهذا قول أئمة أهل الحديث وجمهورهم وطوائف من أهل الكلام والفلسفة»[4].

وقال: «قيل: النوع لا يوجد إلا متعاقباً، فيكون تمامها متعاقباً لا أزلياً،

(١) الصفدية ٤٧/٢.

(٢) الصفدية ٨٧/٢.

(٣) الصفدية ١٤٤/٢.

(٤) الصفدية ٣٧/٢.

وذلك إنما يكون بما يقوم بها شيئاً بعد شيء ، فأما أن يكون تمامها لمفعولها من غير فعل يقوم بها فهو ممتنع »[١].

وقال: «إن قيل : لا يكون الحادث حتى يكون قبله حادث ، فهذا التسلسل في الآثار، وفيه الأقوال الثلاثة للمسلمين ، وليس الخلاف في ذلك بين أهل الملل وغيرهم ، كما يظنه كثير من الناس ، بل نفس أهل الملل ، بل أئمة أهل الملل : أهل السنة والحديث ، يجوزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله ، فيقولون : أن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ، وكلمات الله دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال أزلاً وأبداً »[٢].

وبهذا نعلم أن القدم النوعي في كلام شيخ الإسلام معناه التعاقب والاستمرار سواء في فعل الله أو في مفعوله؛ فكان من هذا الاعتبار فعله قديماً ككلامه -سبحانه- وكان مفعوله قديماً -أيضاً- من هذه الحيثية.

أما عين الفعل فهو مسبوق بالعدم أي كل فعل من أفعاله مسبوق بالعدم كما أن كل مفعول مسبوق بالعدم، وأما نوعه من حيث التعاقب فقديم، وهذا لا محذور فيه كما نقول ذلك في الكلام؛ ولهذا قال في الصفدية: «وإذا قيل : إنه موجب للمعين دائماً .

قيل له : إيجاب الفاعل للمفعول المعين بمعنى مقارنته له في الزمان ممتنع كما بَيَّنَ في موضعه .

(١) الصفدية ٧٧/١ .

(٢) الصفدية ٣/١ .

وإيجاب الحوادث شيئاً بعد شيء بدون قيام أمور متجددة به ممتنع -أيضاً-، كما قد بسط في موضعه ، وإيجاب المعين بدون هذا الحادث، وهذا الحادث محال ، وإيجاب هذا الحادث دائماً وهذا الحادث دائماً محال .

وأما إيجاب الحوادث شيئاً بعد شيء فيستلزم أن لا يكون موجباً للحادث إلا عند حدوثه، وحينئذ يستكمل شرائط الإيجاب ؛ فيلزم من ذلك تجدد الإيجاب بشيء بعد شيء؛ فحينئذ لم يكن موجباً لمعين إلا بإيجاب معين ، وما استلزم الحوادث لا يكون له إيجاب معين.

وأما الإيجاب الذي يتجدد شيئاً بعد شيء فيمتنع أن يكون به شيء بعينه قديماً؛ لأن القديم لا يكون إلا بإيجاب قديم بعينه لا يتجدد شيئا بعد شيء .

وصار أصل التنازع في فعل الله: هل هو قديم، أو مخلوق أو حادث؟ من جنس أصل التنازع في كلام الله تعالى، وكثير من المتنازعين في كلامه وفعله وليس عندهم إلا قديم بعينه لم يزل أو حادث النوع له ابتداء، ﴿ فالأول ﴾ قول الفلاسفة القائلين بقدمه، والثاني: قول المتكلمين من الجهمية والمعتزلة »[١].

والذي لا يدقق في كلام شيخ الإسلام فَهِمَ أنه يقول بالقدم بالمعنى الأول الذي هو عدم سبق العدم نوعاً وفرداً و هذا هو قول الفلاسفة الذي أنكره شيخ الإسلام حيث بين أن الفعل الدائم مع الله من غير تعاقب هو الذي أوقع الفلاسفة في قدم العالم.

وبهذا كله يعلم أن فصل الخطاب في هذه المسألة هو الفرق بين العين والنوع.

(١) الصفدية ١٧٥/٢ و ١٤٦/١ .

ومن تبين له ذلك زال عنه كثير من الإشكالات التي أوردها خصوم ابن تيمية عليه، ورموه بأنه يقول بقدم العالم بمعنى أنه لم يزل مع الله، وأن الله موجب بالذات وليس فاعلاً بالاختيار[1].

(١) انظر قدم العالم وتسلسل الحوادث للكواري ٣٨ـ٦٠.

الرسالة الثانية:

أديان الهند وشرق آسيا وفارس