

غازي الصوراني :

**تقديم وتلخيص كتاب
”الفلسفة العربية الإسلامية“**

**المؤلف : أرثور سعديف و د. توفيق سلوم
دار الفارابي- بيروت / لبنان – ط 1 - 2000**

الرفاق والاصدقاء الأعزاء في الوطن العربي

إليكم تلخيصاً مكثفاً لكتاب " تاريخ الفلسفة العربية - الإسلامية" في عصرها الذهبي (القرن 9م - 13م) وهو كتاب هام جداً ، من تأليف كل من المؤرخ الروسي أرثور سعديف و د.توفيق سلوم ، قامت بطباعته دار الفارابي / لبنان عام 2000.

في هذا الكتاب ، يستعرض المؤلفان ، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، بأسلوب مبسط ، حيث يتم التركيز على المدارس الأساسية في تاريخ هذه الفلسفة ، وهي : مدرسة علم الكلام ، المدرسة المشائية الشرقية ، مدرسة التصوف النظري ، عبر ابراز وشرح الأفكار الرئيسية لهذه المدارس .

وقد بادرت الى إعداد تلخيص الكتاب المذكور ليس فقط لأهمية الأفكار والقضايا التاريخية التي تناولت تاريخ الفلسفة العربية بصورة علمية موثقة، بل أيضاً لأهمية إطلاعكم على مجمل الأفكار العقلانية ، والميتافيزيقية الغيبية ، المتخلفة ، ومقارنتها مع أفكار وطروحات حركات الإسلام السياسي في هذه المرحلة الخطيرة من الحراك السياسي والاجتماعي ، وتفاهم انتشار الصراع الطائفي والاثني الدموي في مجتمعاتنا العربية ، حيث يبدو واضحاً حجم الترابط والعلاقات -المباشرة وغير المباشرة- بين حركات الاسلام السياسي والقوى الرجعية العربية في السعودية والخليج مع النظام الامبريالي المعولم ، في ظل تزايد مظاهر اعادة انتاج التخلف الاجتماعي والثقافي والسياسي من جهة ، وفي ظل عجز وقصور القوى الديمقراطية اليسارية في خلق البديل الديمقراطي المنشود على الصعيدين الوطني والقومي .

وبالتالي فإن الإطلاع على أفكار المدارس الفلسفية ، سيسهم في تعزيز وعي الرفاق والاصدقاء المعنيين بطبيعة التوجهات الفكرية للمدارس الإسلامية عموماً ، والمدارس الغيبية ، الرجعية خصوصاً، لكي نستعين بها في كشف الاضرار والآثار السلبية الناجمة عن هذه الأفكار ، في إطار الصراع السياسي - الديمقراطي مع الحركات الدينية عموماً ، والسلفية المغرقة في طروحاتها المتخلفة خصوصاً ، مع إدراكنا للطبيعة الطبقيّة لهذه الحركات ، التي لا تختلف في جوهرها عن الطبيعة الطبقيّة للقوى اليمينية الكومبرادورية والرأسمالية التابعة في بلادنا من ناحية ولتعزيز وتعميق الوعي بأهمية البديل الوطني /القومي الديمقراطي العلماني والتنموي بآفاقه الاشتراكية ، كبديل وحيد من أجل بلورته في مجتمعاتنا من خلال استنهاض القوى والأحزاب والفصائل اليسارية الماركسية في الوطن العربي.

غازي الصوراني

2017/9/24

الفلسفة العربية الإسلامية¹

الكلام والمشائية والتصوف

ارتبط ظهور الفلسفة العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي. فقد شيّدوا إمبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقاً وحتى البيرينيه غرباً، ووحدت - ولأول مرة بعد الاسكندر المقدوني - الشرق والغرب ، العالم المتوسطي الهيلينستي والعالم الهندي الإيراني.

وقد جاءت الفلسفة العربية الإسلامية وثيقة الصلة بالتقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، التي كانت قد انتشرت في آسيا .

وقد غدت اللغة العربية، التي حلت محل اللغات الأدبية الأخرى (السريانية - الآرامية والفارسية في سورية وإيران، واليونانية في سورية ومصر ، واللاتينية في أسبانيا)، أداة فعالة في التفاعل والتكامل الثقافي بين العرب والفرس والأتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة .

نشطت "حركة الترجمة"، التي كان للنساطرة السريان دور مرموق فيها. واكتسبت حركة الترجمة طابعاً منظماً من مطلع القرن التاسع الميلادي، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسي المأمون (813-833) بإنشاء "بيت الحكمة" في بغداد ، على غرار الأكاديمية القديمة التي كانت قائمة في جنديسابور. وفي بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين ، بينهم سهل بين هارون، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قره ، وعيسى بن يحيى.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامي ، في إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة. فأحرزوا نجاحات كبيرة في الطب، حيث خلد التاريخ أسماء أبي بكر محمد بن زكريا الرزائي (ت:925) صاحب "الحاوي"، وأبي علي بن سينا (980-1037) صاحب "القانون"، وأبي القاسم الزهراوي (ت: 1013) الذي برز في الجراحة ، وعلي بن عيسى الكحال (القرن الحادي عشر) الذي لعله أول من أدخل التخدير في جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذي اكتشف الدورة الدموية (الصغرى). وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود. وفي بغداد القرن الحادي عشر لمع المنجم والفلكي أبي معشر البلخي (ت: 886) ومحمد بن موسى الخوارزمي (توفي في أواسط القرن التاسع). وقد وضع الخوارزمي جملة من الأعمال في الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية. وبفضل كتابه "الجبر والمقابلة"

¹ كتاب "الفلسفة العربية الإسلامية" - المؤلف : أرثور سعديف و د.توفيق سلوم - دار الفارابي - بيروت / لبنان - ط1 - 2000

شاع مصطلح "الجبر" المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ "اللوغاريتم". وباسم الرياضي والفلكي أبي عبدالله محمد التّباتي (ت:929) يربط وضع نظرية التّوابع (الدوال) المثلثية. واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب "أبي الكيمياء". واشتهر ابن الهيثم (965-1039) بكشوفه البصرية. ومن النماذج الفذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادرين في المشرق الإسلامي، كان أبو الريحان البيروني (973-1048)، الذي برز في علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والاثنوغرافيا.

تميز ابداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الانشاءات النظرية، وبالالتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية في الاستقصاء، وخاصة في ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

كما تعرف المسلمون على المدارس الأساسية في الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول. وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السريانية.

وبهدف التفهم الأعمق لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين: فورقيريوس، وثامسطيوس، ويوحنا فيليبونوس، وسمبليقيوس، وأوليمبيودورس.

ونقلت إلى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها "النواميس" و "السوفسطائي" و "طيماوس" ، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب.

ولعب دوراً كبيراً في قيام الفكر العربي الإسلامي ترجمة الأعمال التي تعود إلى المدرستين الاسكندرانية والاثينية في الافلاطونية المحدثة. فقد تعرف العالم الإسلامي على آراء أفلوطين من خلال ما يسمى بـ"أثولوجيا أرسطوطاليس"، التي هي، في الحقيقة، تلخيص لبعض "تساقيات" أفلوطين.

وبدءاً من القرن التاسع صار بالامكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى في المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و"الأدب".

وفي المجتمع الإسلامي، القائم نظرياً على المساواة، برز إلى موقع الصدارة ما سبق أن أخذ به الأفلاطونيون والرواقيون من تقسيم الناس إلى صفة مثقفة، "خاصة"، وإلى "عامّة" أو "جمهور". وقد ترك هذا التقسيم بصماته الجلية على مضمون الفلسفة العربية الإسلامية، من جهة، وساعد، من جهة أخرى، على تطوير "أيدولوجية المودة"، التي تذكر بالارتباط الروحي الذي كان يجمع المدارس الفلسفية في اليونان القديمة وإيطاليا عصر النهضة. فاليعقوبي يحيى بن عدي الذي كان على رأس المدرسة الأرسطية (المشائية) ببغداد، تتلمذ على المسلم أبي النصر الفارابي، الذي تتلمذ، بدوره، على النسطوري يوحنا بن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون،

ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعري من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم .

وتبين لوحات الحياة العقلية في بغداد القرن العاشر، التي رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدي كيف كان المسلمون والناصري واليهودي وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامي يلتقون في مجالسهم ("مجالس العلماء")، التي كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلق على الفوارق القومية والدينية.

ومن العوامل ، التي ذلت العوائق التي تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفي، كانت خصوصية الحياة الدينية في العالم الإسلامي (بالمقارنة مع أوروبا المسيحية في العصر الوسيط). فلم يعترف الإسلام بأي وسطاء بين الإله والمؤمنين، ولا يحق لأحد في احتكار تأويل القرآن والسنة. ولم تقم في الإسلام مؤسسة، شبيهة ب"الكنيسة"، ولا مراتبية اكليريكية ومجامع كنسية، تتولى حسم الخلافات في العقائد الدينية ، وترى لنفسها الحق في تحريم هذا أو ذلك من المذاهب ، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين ، إلخ. بعبارة موجزة: لم تكن في الإسلام أرثوذكسية (وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، ان تدعي كل مدرسة أو فرقة - كما هو الحال في المسيحية - بأن مذهبها هو المذهب "الصحيح" الوحيد).

وكان غياب "الأرثوذكسية" وراء ما تميزت به الحياة الدينية الإسلامية من تعددية ، سواء في ميدان التشريع أو العقائد .

ففي مجال التشريع تبلورت ، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان متعارضتان، أولهما مدرسة "أهل الحديث"، التي أظهر ما كانت في الحجاز، والتي كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة) فإن سئلوا عن شيء وعرفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئاً . وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد المفرط بالحديث، حتى الضعيف منه.

وفي مقابل هؤلاء قامت مدرسة "أهل الرأي"، التي انتشرت في العراق خاصة، والتي تميز أصحابها بقلّة روايتهم للحديث وإهمالهم له ، وبتدقيقهم في الأدلة، وبتحكيمهم العقل في الآراء ، وبتغليبهم القياس على النقل. وقد نتجت مدرسة "أهل الرأي" بأبي حنيفة (نعمان بن ثابت، 699، 767). إمام المذهب الحنفي، الذي عرف بتوسعه وسماحته عموماً. وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها في المذهب الحنبلي، وتوسط المذهب المالكي والشافعي بين المدرستين.

وفي ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمّة . فقد نشب الجدل بينهم حول "الامامة" ("الخلافة") ، من الأحقّ فيها بعد الرسول، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين ، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية ، إلخ. وكان ذلك، مثلاً سبب تمايز السنة والشيعية.

كما اختلف المسلمون حول مسألة "صاحب الكبيرة"، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل ، والإسلام والإيمان . فغالى الخوارج في تشددهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخذ في النار، واعتبروا العمل شرطاً للإيمان. وبالمقابل، تمادى "المرجئة" في تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله ، وفصلوا العمل عن الإيمان، واعتبروا أن الله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيباً أو حسيباً على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء في التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت "الجبرية" إلى أن الأفعال كلها لله. وقالت "القدرية" بان الإنسان خالق "قدره" ، خيره وشره.

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية . واختلفت المواقف. فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من "يد" و "عين" ..) ، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم . وغالى آخرون في تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والارشاد...) ، فخلصوا إلى "النفي" و "التعطيل".

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والاختباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية.

وقد نوه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفي الإيجابي لتباين الآراء هذا، مما تجسد في القول المأثور: "لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف".

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك ، "فالقرآن حمال أوجه" ، "وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة". هذا في الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف الإسلام بها، كاليهودية والمسيحية ، والتي كان معتنقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام.

وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكماً أعلى في المناقشات اللاهوتية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها.

وفي خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في "علم الكلام"، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن "الفلسفة" بالمعنى الخاص للكلمة ، جاءت وليدة "حركة الترجمة" وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه في انهم ينطلقون من المسائل التي يملئها الدين ، ويسيرونها على "قانون الإسلام"، أما الفلاسفة فيجرون على "قانون

العقل"، وافق الإسلام أم لا . وكان الفلاسفة يردون ذلك الفارق إلى كون علم الكلام يعتمد الأساليب "الجدلية" ("الديالكتيكية"، بالمعنى الأرسطي)، أما الفلسفة فتقوم على الأساليب "البرهانية".

ولكن السمة ، التي تجمع بين الكلام والفلسفة، كانت التعويل الأول على النظر العقلي والاستدلال المنطقي، وذلك خلافاً للايمانبيين النصيين من الفقهاء ورجال الدين ، ومن جهة، ولأهل "الذوق" و "الكشف" من المتصوفة ، من جهة أخرى. ومنذ القرن الثاني عشر بدأ التقارب بين الكلام والفلسفة، والذي انتهى بانصهارهما معاً في "كلام المتأخرين".

وفي ذلك العصر تقريباً بدأ التلاقي بين التيارين المذكورين (الكلام والفلسفة) وبين التصوف. والتصوف اتجه بالغ التنوع في الفكر الإسلامي. وقد ضرب جذوره في حركة الزهد التي شاعت منذ فجر الإسلام، وتطور إلى مذاهب المحبة الإلهية والاتحاد بالله والفناء به. وفي الوقت ذاته مال قسم من المتصوفة نحو الحنبلية، ووقفوا موقفاً معادياً إزاء متصوفة وحدة الوجود. وشن قسم آخر منهم نقداً عنيفاً على الفلاسفة.

يتناول كتابنا هذا المرحلة "الكلاسيكية" في الفلسفة العربية الإسلامية، من أوائل القرن التاسع وحتى أوائل القرن الثالث عشر. وهو يعرض لعلم الكلام والفلسفة والتصوف النظري كتيارات فكرية موحدة ومتكاملة.

وفي الباب المكرس للفلسفة توقفنا أساساً عند المشائية الشرقية، وأولينا الاهتمام الرئيسي، في كافة الأبواب ، للقضايا الانطولوجية (الوجودية) والابيستيمولوجية (المعرفية).

علم الكلام

السمات العامة والمدارس الأساسية

كان علم الكلام أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة العربية الإسلامية. وقد طوره بصورة رئيسية ، مفكرو المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة .
ونظراً لتشعب واختلاف الآراء ، القديمة منها والمعاصرة ، حول مدلول "علم الكلام" لفظاً ومصطلحاً، سنستهل عرضنا لمذاهب المتكلمين بالنظر في هذه المسألة.

1- في تسمية "علم الكلام" وتعريفاته :

- (1) "لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا"؛
 - (2) "ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أي القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً"؛
 - (3) "ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة"؛
 - (4) "ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خُصَّ به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له"؛
- تسمية "علم الكلام" عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، "والمنطق والكلام مترادفان".
- ويطرح بعض دارسي علم الكلام اعتبارات قريبة من هذا الاعتبار، فيرجعون لفظ "الكلام" إلى "dialex techne" عند أفلاطون أو "dialexis" عند آباء الكنيسة من المسيحيين . ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية، تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض.

هذا البحث كان ، في بداية عهده ، شفهي الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية ، في المناظرات والمجادلات ، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة. وفيما بعد صار "الكلام" يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة .
أما في الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت. فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين . وهي تمثل ما يسمى بـ"جليل الكلام"، الذي يقابل "دقيق الكلام"، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساساً، وهي

القضايا التي كانت لها الغلبة أحياناً في إبداع عدد كبير من المتكلمين. ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الابيستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنصية والإيمانية Fideism والصوفية mysticism . فالمتكلمون ، كما سنرى أدناه، قالوا بالعقل مرجعاً أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية ، بما فيها اللاهوتية.

إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المنظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم ، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية - السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية..). وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى (ولا سيما المزدكية والمسيحية). وقد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها:

اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية ؛ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ الاستخدام الواسع لطريقة "الالزام" (وهي لون من "الحجة الشخصية").

كما وتبلورت أيضاً القضايا الأساسية في "جليل الكلام: التوحيد، وضمناً العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ قدم القرآن أو خلقه (حدثه في زمان)؛ القدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير، معنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه ، إلخ. وإلى جانب "جليل الكلام"، الوثيق الصلة بعقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ"دقيق الكلام"- قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض ، والجزء الذي لا يتجزأ..

ولعل من أوائل المفكرين، الذين اشتغلوا بالكلام، كفن له أسلوبه المتميز ، كان الجعد بن درهم (قتل عام 743/742م) وينسب إليه إنكار وصف الإله بشيء من صفات المخلوقات، والقول بخلق القرآن، وحرية الإرادة البشرية. وبرز بعده تلميذه الجهم بن صفوان (قتل عام 745م)، الذي باسمه ترتبط مدرسة "الجهمية". وقد عرف الجهمية بنزعتهم الجبرية الخالصة، التي تعكس توجههم نحو مذهب وحدة الوجود (البانتيئية Pantheism). وكان من أبرز أعلامهم ضرار بن عمرو (ت: 815) وبشر المريسي (ت: 833) وتلميذه الحسين النجار.

وسرعان ما أخلى الجهمية مكانهم للمعتزلة ، الذين شاركوهم رؤيتهم للإله وصفاته، واعتقدوا مثلهم بخلق القرآن، الأمر الذي جعل العديد من الاخباريين وخصوم المتكلمين لا يفرقون بين المدرستين، وذلك على الرغم من تضاد مواقفهما من الجبر والاختيار.

2- المعتزلة :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام ، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة . وقد ظهر لقب "المعتزلة" أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين

أنصار علي وخصومه، وخاصة في معركة الجمل (عام 656) وصفين (عام 657). أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من "اعتزال" واصل بن عطاء (ت:748) وعمرو بن عبيد (ت:761) حلقة الحسن البصري (ت:727)، كبير علماء الدين بالبصرة في زمانه . وقد كان المعتزلة يرتبطون فكراً بالدوائر المثقفة والمنتورة من الفئات المدنية المتوسطة والعليا. وكانوا من الأحزاب الدينية - السياسية المعارضة للأمويين. أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبي من العباسيين. فأيدوا النفس الذكية، وشاركوا في انتفاضة عام 762 ضد الخليفة العباسي المنصور.

وفي عهد هارون الرشيد (786-802)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم في عهد المأمون والمعتصم والواثق (813-847). صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة في الدولة. ولكن في أيام المتوكل (847-861) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحقة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد. بيد ان المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (945-1055)، حيث ازدهرت مدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني (ت:1024/1025) ، الذي تولى (بتعيين من صاحب بن عباد) منصب "قاضي القضاة" في مدينة الري (بالقرب من طهران الحالية). ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار في أوساط الزيدية.

وفي القرنين 12-13 راج مذهب الاعتزال في خوارزم . ومع الغزو المنغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بايران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي، وشارف على النهاية.

ويذكر المعتزلة في كتبهم أصولاً خمسة، اجمعوا عليها، واتفقوا على نفي صفة الاعتزال عن المخالف، ولو في واحد منها. وهذه الأصول هي :

1- العدل.. والمقصود به العدل الإلهي، الذي يقتضي حرية الإنسان في أفعاله، وخلقه لها، واستحقاقه، بذلك، الجزاء عنها، ثواباً أو عقاباً . كما ويعني هذا الأصل عندهم إن الله لا يفعل لمخلوقاته إلا ما هو "الأصلح" لها.

2- التوحيد.. وهو لا يعني فقط توحيد الله في الألوهية (القول بإله واحد)، بل وتوحيده في صفاته بتنزيهه عن كافة صفات المخلوقات، والتوحيد بين ذاته وصفاته. والصفات الإلهية نوعان: "صفات الذات" ، كالعلم والقدرة والحياة ، وهي ، عند المعتزلة، مطابقة للذات الإلهية، وقديمة قدمها بالتالي؛ و "صفات الفعل" ومنها الإرادة والسمع والكلام، وقد اعتبروها حادثة، تظهر في زمان وتتغير وتتبدل ، ولذا

فإنها غير الذات الإلهية . ومن هنا يلزم أن القرآن ، بوصفه كلام الله، محدث، مخلوق في زمان ، وليس قديماً .

3- الوعد والوعيد.. ومؤداه ان الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، ولذا فليس للعصاة، وخاصة مرتكبي الكبائر، أن يعولوا على "رحمة" الرب أو "شفاعة" الرسل والمؤمنين.

4- المنزلة بين المنزلتين .. ومعنى هذا الأصل أن مرتكب الكبيرة من المسلمين، الذي نسبه المرجئة المتسامحون إلى الإيمان، وعده الخوارج المتشددون في عداد الكفرة، هو، عند المعتزلة، في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان والكفر. وقد سمى واصل بن عطاء مثل هذه المسلم بـ"الفاسق"، في حين ذهب الحسن البصري إلى تسميته بـ"المنافق".

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وقد ذهب المعتزلة، وكذلك الخوارج والزيدية ، إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز (حتى ويجب) استخدام القوة والثورة والخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة إلى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد ، ناهيك عن السيف.

وكان هذا الأصل يتصل ، عند المعتزلة ، بالاعتبارات السياسية، بالخروج على أئمة الجور وظلمة الحكام. فتحت لواء هذا الشعار شاركوا، مثلاً ، في انتفاضة عام 762.

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ"العدلية" ("العدليين"، "أهل العدل") لأخذهم بالأصل الأول، وبـ"الموحدة" لأخذهم بالثاني، وبـ"أهل العدل والتوحيد" - وهو اللقب الذين اشتهروا به - لأخذهم بالأصليين. ولقول المعتزلة بأن الإنسان "خالق" أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ"القدرية".

أما المعتزلة فقد تبرأوا من لقب "القدرية" ، مؤكدين أن معارضيتهم بالذات، بقولهم أن أفعال الإنسان مقدرة عليه، هم الاحق بهذا اللقب، وسموا خصومهم في خلق الأفعال بـ"الجبرية" و"المجبرة" . وفيما بعد استقر لفظاً "القدرية" و"الجبرية" للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أم هو مجبر عليها، موقفي التخيير والتسيير.

وكانت فترة نهوض المعتزلة في النصف الأول من القرن التاسع بمثابة "العصر الذهبي" في تاريخ علم الكلام.

وفي ظروف ما بدأ في أيام المتوكل نفسه من حملة على الاعتزال خاصة، وعلم الكلام عامة، لجأ المتكلمون إلى بعض التستر والتقية ، مما انعكس جلياً في ابداع أبي الحسن الأشعري (ت:935) ، تلميذ المعتزلي أبي هاشم الجبائي، مؤسس المدرسة الأشعرية في علم الكلام .

3- الأشاعرة :

وكان الأشاعرة ، شيمة المعتزلة قبلهم، قد اختلفوا فيما بينهم ليس في مسائل "دقيق الكلام" فقط ، بل وفي "جليله " أيضاً . ولم تكن لهم ثمة "أصول" توحد بينهم كالمعتزلة، وان كانت تجمعهم بعض التوجهات العامة في حل عدد من المشكلات اللاهوتية.

ففي مسألة الصفات الإلهية قال الأشاعرة بجملة من "صفات الذات"، منها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر . وهذه الصفات، عندهم، قديمة، ليست هي الذات الإلهية ولا هي غيرها. أما "صفات الفعل"، كالخلق والرزق والعدل والانعام والحشر والنشر وغيرها، فاعتبروها، كالمعتزلة قبلهم، محدثة ، تظهر في زمان معين .

ومن القول بقدوم الكلام الإلهي لزم الأشاعرة القول بقدوم القرآن وهنا ميزوا بين "الكلام الحسي (أو اللفظي) " وبين "الكلام النفسي"، الباطني ، ليذهبوا إلى أن القرآن قديم من جهة "المعنى" ، (باعتباره "كلاماً نفسياً") ، ولكنه محدث من جهة اللفظ (باعتباره "كلاماً حسياً") . وقد يستنتج من قول بعضهم بأن تنزيل كلام الله هو إفهامه معناه لجبرائيل ، الذي نزل إلى الأرض فإفهم النبي ما فهمه ، إن القرآن ليس من الضروري أن يكون إلهياً من حيث لفظه ، فقد تكون ألفاظه وعباراته من عند النبي.

وطرح الأشاعرة مذهب "الكسب" في مقابل قول المعتزلة في الإنسان خالقاً لأفعاله . فهم يذهبون إلى أن لفظ "الخالق" إنما يليق بالإله فحسب، وعندهم ان الإله هو "خالق" الأفعال، أما الإنسان فهو "الكاسب" لها، بإرادته واختياره، فيستحق عليها الثواب او العقاب.

وكان الأشاعرة ، في حلهم لهذه وغيرها من المسائل اللاهوتية ، يطرحون رأيهم على أنه "مذهب وسط" بين مذهب المعتزلة ومذهب معارضيه من أصحاب الحديث وأهل السنة. أما في الحقيقة فقد ساروا على درب العقلانية المعتزلية. ولم تكن ثمة هوة شاسعة، تفصل بين المدرستين . فمما له دلالتة أن الأشعري نفسه كان تلميذاً للمعتزلة، وان المعتزلي البارز عبد الجبار قد كان في أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة .

وقد انتشر مذهب الأشاعرة في العراق وبلاد الشام ومصر خاصة ، أما في بلاد ما وراء النهر فقد راجت ، منذ القرن العاشر ، مدرسة الماتريديّة، أتباع أبي منصور الماتريدي (ت:944)، الذي لا يختلف مذهبه عن الأشعرية إلا في بعض النقاط الجزئية الفرعية.

الإيمان والعقل

في ظروف سيادة الإيديولوجية الدينية تغدو مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، الدين (أو اللاهوت) والفلسفة، إحدى النقاط المحورية في الصراعات الفكرية. وقد اكتسبت هذه المسألة في الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل (أو السمع، وكان يعني أساساً الكتاب والسنة) . وانحاز المتكلمون ، في حلهم للمسألة ، إلى طرف العقلانية ، فقالوا بتقدم العقل على النقل، وأنكروا التقليد والمقلدين ، وأكدوا على الشك مرحلة تمهيدية تسبق الأخذ بأي من الآراء والمذاهب.

وقد قويت نزعة المتكلمين العقلانية والنقدية بالعداء المستحكم من قبل رجال الدين من أنصار الإيمانية Fideism. وبين هؤلاء كان "أصحاب الحديث"، الذين يعولون على نص الكتاب، والسنة خاصة (في مقابل "أصحاب الرأي"، الميالين إلى القياس والاجتهاد والنظر العقلي)، ومن ثم الحنابلة (نسبة إلى أحمد بن حنبل، ت : 855) والظاهرية (أسسها داوود الأصبهاني، ت: 883) من المذاهب الفقهية.

وكانت المعارضة لعلم الكلام قوية أيضاً بين أنصار المذاهب الأخرى ، المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس ، ت:795) والشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي، ت:820) والحنفية (نسبة إلى أبي حنيفة ، نعمان بن ثابت ، ت:767) ، ومن أبرز خصوم المتكلمين كان البريهاري (ت:941) وابن الجوزي (ت:1200) والمقدسي (ت:1223) وابن تيمية (ت:1328) من الحنابلة، وابن حزم (ت:1063) من الظاهرية ، وابن عبد البر (ت:1071) من المالكية، والبستي (ت:1191) والذهبي (ت:1348) من الشافعية.

وقد تجسد العداء للكلام وأهله في جملة من الأقوال والمأثورات ، التي نسبت إلى كبار رجال الدين في الإسلام، وبينهم مؤسسو مختلف المذاهب الفقهية. ومن ذلك: "لا يفلح صاحب الكلام أبداً". "علماء الكلام زنادقة" (ابن حنبل). "لأن يبتلي العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام" (الشافعي). " من طلب العلم بالكلام تزندق"؛ "العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم" ، "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا (المدينة المنورة) يكرهونه وينهون عنه" (مالك بن أنس)؛ "وقال (مالك): إياكم والبدع .

قيل: يا أبا عبد الله ، وما البدع؟ قال: أهل الكلام؛ " أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هم أهل الكلام ، فكل متكلم هو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة، ويُهجر ويؤدب على بدعته" (أحمد بن اسحق المالكي).

وترتب على المتكلمين الرد على مثل هذه الإتهامات، والدفاع عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الفلسفية منها واللاهوتية .

وكانت رسالة الأشعري "استحسان الخوض في علم الكلام" من أولى المحاولات الرامية إلى إضفاء المشروعية على النظر العقلي، وإلى تنفيذ حجج خصومه من الحنابلة وغيرهم. وتبدأ الرسالة بعرض آراء معارضي علم الكلام، الذين شهروا في وجه أصحابه سلاح التبديع والتضليل والتكفير ، فتقول:

"إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والاكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباربي - عز وجل - بدعة وضلالة".

وفي إطار السعي لإضفاء المشروعية على النظر العقلي عمل المتكلمون لتوسيع ميدانه أيضاً . فلم يكونوا يهتمون بالإلهيات من "جيليل الكلام" فقط، بل وبالطبيعيات من "دقائقه" . فالمعتزلة، كما يحكي عنهم الجاحظ، كانوا ينشدون معرفة كل شيء. وتنعكس هذه النزعة الموسوعية على أشدها في كتاب "الحيوان" للجاحظ نفسه، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى - كتاب المعادن"، "كتاب الرياضيات" وغيرهما .

في المرحلة المعتزلة من تطور علم الكلام، فترة "رونق" هذا العلم كما يسميها الشهرستاني، كان للمتكلمين ، امثال النظام وأصحابه ، أن ينصرفوا إلى الطبيعيات ، بحيث "كانت المداخلة (أي القول بتداخل الأجسام بعضها ببعض) أعجب إليهم من علم القرآن ، والطفرة (في حركة الجسم) أبلغ عندهم من علم الأحكام".

وفي ذلك العهد كان علماء الكلام يجاهرون بالتطلع للتضلع في علوم الفلاسفة. فيتحدث الجاحظ عن المتكلم الحقيقي بقوله: "وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عنده هو الذي يجمعهما".

وفي العصور المتأخرة ، عندما سار المتكلمون في درب اللقاء مع المشائية الشرقية، وراحوا يعملون لتمثل العلوم الفلسفية التقليدية، لم يتورعوا عن تبرير اشتغالهم بهذه العلوم بضرورة التعرف عليها، تمهيداً لدحض ما يتنافى منها مع الإسلام.

وراح المتكلمون، الذين بدعهم وكفرهم خصومهم من المحافظين ودعوا إلى تأديبهم والتشهير بهم، يستخدمون كل مخزونهم من الأدوات الجدالية دفاعاً عن علمهم. وقد كان علماء الكلام على قدر رفيع من المهارة في الجدل والمناظرة.

كان المتكلمون يبالغون عادة في إنجازاتهم في الدفاع عن الإسلام ونصرتهم. فكانوا يؤكدون أنهم في مجالسهم إنما يعنون، وفي المقام الأول، بإثبات العقائد الإسلامية ودفع الشبه عنها، وباجتذاب الآخرين نحو الإسلام.

أولوية العقل :

لم يلجأ المتكلمون، وهم يعملون لمجابهة الإيمان وإرساء العقلانية، إلى التسلح بالآيات القرآنية، الداعية إلى التأمل والنظر، فقط، بل واستندوا أيضاً إلى جملة من الأحاديث، المروية عن النبي، في امتداح العقل والثناء عليه. وقد عرفت مجموعات مثل هذه الأحاديث بـ"كتب العقل". ومن أوائل تلك الكتب كان ما وضعه داؤد بن المحبر، الذي كان معروفاً بالحديث، ثم تركه "وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه"، على ما يقوله الذهبي.

ومن أشهر الأحاديث الواردة في كتاب "العقل" لابن المحبر كان الحديث، الذي عرف لاحقاً بـ"حديث العقل": "أول ما خلق الله العقل. فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. فبك أخذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب". ومن الأحاديث الرائجة في ذلك العصر، والتي تشيد بالعقل وفضله: "إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد، فما يجزي يوم القيامة إلا بقدر عقله"; "تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة"..

والعقل، عند المعتزلة، هو "وكيل الله" على الأرض. وخلافاً لأصحاب الحديث وأهل السنة، الذين يرتبون الأدلة على النحو التالي - الكتاب، فالسنة، فالإجماع، أضاف المعتزلة إلى هذه الثلاثة دلالة العقل، وقدموه عليها جميعاً. وهم يعللون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى السنة أو الكتاب يجب أن نعلم بان ثمة إلها، أنزل الكتاب وبعث الرسول، والعلم بذلك لا يأتي إلا من طريق العقل. "فالدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل".

وذلك هو مقام العقل عند الأشاعرة أيضاً. صحيح أنهم كانوا أقل تطرفاً في إشهار عقلانيتهم، وأكثر بعداً عن استثارة حفيظة الإيمانيين، فكان البعض منهم، أحياناً، يرتب الأدلة، بحيث لا يأتي العقل قبل القرآن. ولكنهم. في حقيقة الأمر، ساروا على درب المعتزلة، فذهبوا معهم إلى

أن العقل حاكم على السمع (بما فيه الكتاب والسنة). وانعكس هذا المبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقلي على النقل".

ومن مظاهر العقلانية الكلامية كانت النزعة النقدية ، المميزة للمعتزلة والأشاعرة على حد سواء . فقد قالوا بالشك أسلوباً معرفياً ، ضرورياً على طريق تحصيل اليقين . إنه مرحلة يتوجب على كل مسلم ومسلمة المرور بها، فينفض عندها كل معتقداته السابقة، ويظهر نفسه من كافة الأفكار الموروثة، حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال . فعند الأشاعرة أنه "لا يصح إسلام أحد حتى يكون، بعد بلوغه، شاكاً غير مصدق" . وكان المعتزلة أشد تطرفاً في ذلك، فقالوا بوجوب الشك حتى قبل سن البلوغ، بمجرد وعي المرء لذاته.

فقد رفض المعتزلة والأشاعرة صحة إيمان المقلد، حتى وقالوا بتكفيره، إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقلي.

ولكن الراديكالية العقلانية، التي انعكست في إنكار صحة الإيمان غير القائم على النظر والاستدلال ("تكفير العوام")، ترافقت لدى متكلمي الجهمية والأشعرية والماتريدية بنزعة متسامحة في أمور العبادات وما إليها. فكان هؤلاء يرون أن الانتماء الشكلي إلى الجماعة الإسلامية كاف لإدراج المرء في عداد "المؤمنين". وليس لأي من الاعمال، بما فيها ارتكاب الكبيرة، أن يكون أساساً لتكفير أحد من المسلمين. "فمن صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه ، فهو مؤمن عند الله" . " فالإيمان عقد بالقلب" بين المخلوق والخالق، ليس لأحد التشكيك فيه، فالله ، والله وحده، هو الذي يعلم خائنه الأعين وما تخفي الصدور.

وكان تعصب المتكلمين للعقل، وسعيهم للسير بالعامية والجمهور على دروب النظر والاستدلال ، تعبيراً عن نزعتهم التنويرية. ولم تكن مطالبهم بتعويد الناس، ومنذ الصغر، على التفكير النقدي، مجرد نداءات طوباوية مجردة، معزولة عن الواقع والحياة. وتدل على ذلك ، مثلاً، الحلقات العديدة التي أقامها المعتزلة لتثقيف الناشئة يرسلون إليها أبناءهم وبناتهم. ولم تكن "مجالس المتكلمين"، الواسعة الرواج، مجرد حلقات للتباري في الجدل والمناظرة ، بل وكانت أيضاً، بالنسبة للفئات الواسعة من الجمهور، بمثابة مدارس للتفكير النظري، والنقدي منه خاصة. فيروى عن أبي عمر أحمد بن محمد بن سعدي، من عرب الأندلس، أنه زار بغداد في أواخر القرن العاشر، وأنه لما رجع سأله أحدهم عما إذا كان قد حضر مجالس المتكلمين ببغداد، فأجاب بأنه زارها مرتين.

قال: قصدت أحد المجالس، فوجدت فيه، عدا المسلمين من شتى الفرق، المجوسي والدهريين والطبيعيين، واليهود والمسيحيين . وكان لكل جماعة منهم مقدم، يتولى نصرته مذهبها. وكلما دخل واحد منهم إلى القاعة، كان الجميع يقفون احتراماً له، ولا يجلسون حتى يجلس. وعندما اجتمع الكل، قام أحدهم من غير المسلمين وقال : "إننا اجتمعنا لنتكلم . وأنتم تعرفون

الشروط. فأنتم، معشر المسلمين ، يجب ألا تأتوا بحجج مأخوذة من كتابكم، أو من سنة رسولكم، لأننا لا نؤمن بهذا ولا بذاك. فكل منا ينبغي أن يقتصر على الحجج المستقاة من العقل" . ولما انتهى من كلامه هذا صفق الجميع له.

ولا يبقى لنا إلا أن نتخيل كيف كانت عليه مجالس المتكلمين في عصرهم الذهبي.

ولعل من أكثر مظاهر العقلانية الكلامية استثارة لحفيظة الإيمانيين من السلفيين كان قول المعتزلة والجهمية وكثير من متكلمي الكرامية والخوارج بالطبيعة العقلانية للخير (الحسن) والشر (القبیح)، وهو القول الذي عرف بـ"الحسن والقبیح العقلیین"، أو "التحسين والتقبیح العقلیین". فالكفر الأخلاقي الديني في الإسلام، وقبله في المسيحية واليهودية، ينزع إلى الإرادية الإلهية . فهو يذهب إلى أن معرفة الخير والشر قصر على الإله وحده . الحسن هو ما أمر الله به، والقبیح هو ما نهى عنه. وينطوي هذا المذهب ضمناً على القول بأنه كان بوسع الإله أن يتصرف على نحو آخر ، فيصف تلك الأشياء بأوصاف مغايرة. وفي الإسلام استندت هذه النظرة إلى جملة من الآيات القرآنية، تأولها الإيمانيون بمعنى أن معرفة الخير والشر، وبالتالي الثواب والعقاب، أمور متعذرة بدون الوحي الإلهي، المنزل على الرسل والأنبياء. فمنها: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) "الإسراء:15" ؛ (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) "النساء: 165؛ (أولم تأتكم رسلكم بالبينات) "غافر:50" ، وغيرها .

وجاءت التعاقدية Conventionalism الأخلاقية لتخفف بعض الشيء من النزعة الإرادية. وهي تركز على الحديث المروي عن النبي: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". وبذلك يكون إجماع الأمة مصدراً للقيم الأخلاقية.

ومضى المعتزلة ، ومتكلمون آخرون غيرهم، إلى أبعد من ذلك على طريق تأكيد الطابع الموضوعي للأبعاد الأخلاقية. فعندهم أن الحسن والقبیح أمور موضوعية، نابعة من طبيعة الأشياء ذاتها، ولا تأتي من مجرد التسمية الإلهية الشرعية لها، بل هي ، على العكس، متقدمة عليها. فليس الشيء حسناً لأنه من أمر الله، وإنما أمر به الله لأنه حسن.

وكانت الموضوعية Objectivism الأخلاقية عند متكلمي المعتزلة وثيقة الصلة بنزعتهم العقلانية. فهم يرون أن العقل قادر لوحده، قبل "ورود السمع" أي قبل سماع ما يأتي به الرسل من الشرع المنزل، على معرفة الخير والشر.

"فاتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبیح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبیح واجب كذلك (بالعقل)".

أما الأشاعرة، الذين كانوا ميالين إلى الفصل بين ميداني النظر والعمل، "العقليات" و "الشرعيات" ، وإلى توكيل الشرع مهمة تنظيم حياة الناس الأخلاقية – العملية، فقد غلب عليهم إنكار سلطة العقل التشريعية ("إيجاب العقل")، وإن ظلوا على استعداد للاعتراف ببعض من

قدرته المعرفية في الميدان الأخلاقي. فذهبوا إلى أن بعض المعايير الأخلاقية، ومعها جل الفرائض والعبادات خاصة، وما يتصل بها من مقادير الثواب والعقاب ، امور تخرج عن دائرة العقل واختصاصه، لا دخل له فيها ولا حكم له عليها .

لقد كانت العقلانية الكلامية تبدو لقوم من خصوم الاستدلال والنظر من الإيمانيين تهديداً لـ"الدين الحنيف" و "الإيمان الصحيح" .

وفي هذا السياق فإن أشهر "ملاحدة" المتكلمين كان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الريوندي².

يقول المفكر المعتزلي أبو الحسين الخياط عن ابن الريوندي انه كان من جلة المعتزلة وحقاق متكلميهم، ثم انفصل عنهم، "وألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد ووجد الرسالة وشم النبيين. لم يفعل ، في حقيقة الأمر، إلا المضي بالنزعة العقلانية المعتزلة حتى نهايتها المنطقية.

وقد ألف كتاب "الزمرد" في دحض النبوات عامة، استناداً على القول بالعقل معياراً أعلى لليقين ومرجعاً أسمى في التمييز بين الخير والشر. ومن هذه الحجج: "فقد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح ، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته".

ثم إن النبي محمداً ، وبرغم أنه قد شهد للعقل برفعته وجلالته، قد أتى -على حد زعم ابن الريوندي- بما لا يقتضيه العقل، بل وينافره. ويذكر من ذلك : "الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران... فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت".

وزعم ابن الريوندي أن المعجزات ، التي جاء بها الرسل تثبيتاً لنبوتهم، ليست إلا لوناً من "مخاريق" السحرة، التي يصعب أحياناً الوقوف عليها لدقتها. وأما شهادة بعض الناس عليها فقد تكون ضرباً من "المواطأة" والاتفاق على الكذب.

وبلغت الجرأة بابن الريوندي حد الطعن بالمعجزة، التي ساد الاعتقاد بأنها أكبر المعجزات الدالة على صدق نبوة النبي محمد، ألا وهي القرآن. فقد أنكر، بالاتفاق مع أكثر المعتزلة، الرأي القائل بـ"إعجاز القرآن"، أي بتعذر الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة ،

² أو الرواندي، الروندي، وقد عاش في بغداد في النصف الأول من القرن الثالث الهجري .

فزعم أن في كلام أكثم بن صيفي ما هو احسن من "إنا أعطيناك الكوثر". ثم إنه حتى لو سلمنا بتفوق القرآن في فصاحته، فكيف يجوز اتخاذ ذلك حجة في تثبيت النبوة على العجم الذين لا يعرفون اللسان العربي. وأخيراً، فإذا كان المسلمون يحتجون لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى الفصحاء به، فلم يقدرُوا على الإتيان بمثله، أمكن - على نحو مماثل - إثبات النبوة لبطليموس واقليدس، حيث عجز الناس عن الإتيان بمثلهما.

فزعم أن قوله تعالى: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) "البقرة:29" يناقض قوله: (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطس ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها) "النازعات:27-30"، فالأول يقتضي ان يكون خلق الأرض قبل خلق السموات، والثاني يوجب عكسه. وزعم أيضاً أن قوله تعالى: (لقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام) "ق:38" لا يتوافق مع قوله: (خلق الأرض في يومين .. وقدر فيها أوقاتها في أربعة أيام.. وقضاهن سبع سموات في يومين) "فصلت: 9-12"، حيث يستغرق الخلق هنا ثمانية أيام. والآية: (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) "الزمر:53" تتناقض، كما يزعم، مع الآية: (لا يهدي من هو مسرف) "غافر:28". وقال في قوله تعالى: (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً) "النساء:76" أنه ينقض قوله: (استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله) "المجادلة:19" وقوله: (وزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم) "النحل:63"، وأضاف: فهل يكون ضعيفاً من أخرج آدم من الجنة، وصد خلقاً من الناس عن دين ربهم؟! وقد نصب ابن الريوندي على رأس "زنادقة الإسلام الثلاثة" (وبعده يأتي أبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي).

كان المتكلمون لا يسلمون بالتسلسل إلى غير نهاية فيما مضى . وكانوا يتصورون انتشاء العالم في الزمان على غرار سلسلة الأعداد الطبيعية، التي لها ابتداء (الواحد)، ولكن ليس لها انتهاء . بيد أن بداية العالم هذه ليست من طبيعة فيزيائية، بمعنى تقدم الزمان عليه، وإنما هي ميتافيزيقية بالأحرى، ذلك أن الزمان نفسه عند المتكلمين (كما عند أفلاطون) ذو بداية، متناه من الماضي، حادث بحدوث العالم. ومن هنا يمكن نعت العالم بأنه محدث أزلي.

وإذا كان العالم - شأن الزمان - ذا بداية، فإنه غير ذي نهاية. فالمتكلمون، كما يقول ابن رشد، "منفقون مع (الفلاسفة) القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل".

ومضى المعتزلة إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه . فهم ، بقولهم بـ"المعدوم"، الذي ينتقل ، بفضل الفعل الإلهي ، من اللوجود إلى الوجود ، يبدو وكأنهم يسلمون بخلق الأشياء "من

العدم". وقد انتبه خصومهم من أنصار التأليه الديني إلى ذلك، فاتهموهم بانهم جاؤوا بمصطلح "المعدوم"، المزدوج المعنى، ليتستروا على ما يضمرونه من القول بأزلية الكون.

وبالاتفاق مع هذه النزعة ذهب ابن الريوندي إلى " أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً من لا شيء"، حتى وأبطل في كتاب "التاج" حدوث الأشياء في زمان، ليؤكد "أن العالم بما فيه، أرضه وشمسه وقمره وجميع نجومه، قديم لم يزل، لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق

كان الجهمية ، وبعدهم المعتزلة، من أنصار "اللاهوت السالب" إذ نزهوا الله عن كل تشبيه ، عن كل وصف له بأوصاف المحدثات: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثل شيء.. وليس بجسم ولا شبح ولا جُثَّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسَّة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا ببوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن.. ولا تجوز عليه المماسة ولا العزل ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة.. ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه.. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام .

إن التنزية ، أي إنكار أي شبه بين الإله والمخلوقات ، هو أحد الجوانب الأساسية لـ"التوحيد" المعتزلى .

وانطلاقاً من اعتبارات الكمال يؤكد المعتزلة على تطابق الفعل الإلهي مع السيرورة الكونية. فلو جاز أن يخلق الإله عالماً آخر، لجا هذا العالم حسب اعتقادهم، مطابقاً لعالمنا . فالإله أمره الصانع ، فيصنع ما يصنعه على أحسن وجه وأكمله.

المشائية الشرقية

رواد "الفلسفة" الأول مفكرين فرادى، أبرزهم الكندي والرازي. وفي القرن العاشر ظهرت جماعة الفلسفة المعروفين بـ"إخوان الصفا"، والتي ارتبطت بالحركة الإسماعيلية على نحو أو آخر. أما كبار فلاسفة الإسلام، الفارابي وابن سينا وابن رشد، فيمثلون مدرسة "المشائية الشرقية"، التي نسجت أساساً على منوال أرسطو وأتباعه من المشائيين اليونانيين.

1- أوائل الفلاسفة

لقب الكندي بـ"فيلسوف العرب" لأنه كان أول العرب الذين اشتغلوا بـ"علوم الأوائل" اليونانية ونشرها. وكان ميلاده في أواخر القرن الثامن، في مدينة الكوفة، التي كان أبوه أميراً عليها. تلقى دراسته العلمية والفلسفية في بغداد، وحظي لاحقاً برعاية المأمون والمعتصم، وفي عهد الخليفة المتوكل تعرض، شيمة المعتزلة، للملاحقة والاضطهاد. وقد وافته المنية في بغداد، ما بين عامي 860 و 879.

وضع "فيلسوف العرب" أكثر من 300 مؤلف، تشمل الفلسفة وعلم النفس والطب والهندسة والفلك والموسيقى والكيمياء ومختلف الصناعات.

ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية كانت "رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة".

لم يبن الكندي صرح مذهب فلسفي متكامل. وقد جاءت أعماله لتعكس خليطاً واسعاً من المذاهب التي تتحدر إلى أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وبرقليس والفيثاغوريين، والتي انكب مترجمو "بيت الحكمة" على تعريف العرب بها. وبين أشهر أفكاره يأتي قوله بالجواهر الخمسة-المادة والصورة والحركة والمكان والزمان؛ وقوله بأنواع أربعة من العقل: (1)العقل الفعال (العقل بالفعل، وهو الذي يكون دوماً في فعل)، و (2) العقل بالقوة (أي كإمكان)، وهو للنفس، و (3) العقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل (كالطبيب الذي تعلم الطب، لكنه لا يمارسه بالفعل)، و(4) العقل البياني (أو البائن، أي الظاهر، وذلك كالطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل).

ومع ذلك، يرى "فيلسوف العرب" أن من واجبه التنويه بأن المعرفة البشرية أدنى مرتبة من المعرفة الإلهامية، ولذا فإن النبوة أعلى من الفلسفة، التي تحصل بعد جهد كبير، ولا تنال بالوحي.

ويذهب الكندي إلى أن خصوم الفلسفة وأعداءها إنما يعارضونها لكونهم "تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق"؛ فيرمون المشتغلين بها بالكفر والزندقة، طمعاً في احتكار الاتجار بالدين.

ولكن مما لا شك فيه أن آراء الكندي الحقيقية كانت أجراً بكثير من التي صرح بها لمعاصريه في رسائله المنشورة. وبديل على ذلك، فيما يدل، أن تلميذه الأقرب، أحمد بن الطيب السرخسي (833 أو 837 - 899) لم يكتف تشكيكه بالنبوات، واتهامه الأنبياء بالتدجيل. ويرى أن السرخسي تجرأ على دعوة الخليفة المعتضد إلى الإلحاد.

إن أعمال السرخسي المكرسة لما يزعمه من تدجيل الأنبياء، شأنها في ذلك شأن مثلها من مؤلفات ابن الريوندي، لم تصلنا، وإنما حفظ لنا الاخباريون والخصوم شذرات متفرقة منها.

ولم تصلنا أيضاً إلا شذرات من أعمال مفكر متحرر آخر، معاصر للسرخسي، يعتبر من أكبر الخارجين عن العقيدة الحقّة في تاريخ الإسلام كله، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. كان الرازي رجلاً موسوعياً ، اشتغل بالفلسفة وكان أشهر مرجع في الطب في القرن العاشر . وقد ولد في مدينة الري (بالقرب من طهران اليوم) عام 865، وتولى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في الري ومن ثم ببغداد، وكانت وفاته في الري، سنة 925 أو 934. ويذكر له أكثر من مئتي مؤلف، ضمنها أعمال فلسفية، مثل "الطب الروحاني" و "السيرة الفلسفية" و "مقالة فيما بعد الطبيعة" و "العلم الإلهي" و "القول في الهيولى" و "القول في الزمان والمكان". واشتهر الرازي خاصة بنقده للنبوات وإبطاله لها. وهو ينوه، بادئ ذي بدء، بأن العقل كافٍ لوحده في معرفة الشر و الخير، الضار والنافع، الباطل والحق، وليس له حاجة في ذلك إلى مرجع أعلى منه، يملئ عليه شيئاً من ذلك. والناس جميعاً متساوون في العقول والظنن ، فليس التفاوت بينهم بالفطر والاستعدادات ، وإنما هو في تنمية هذه الاستعدادات وتوجيهها. ولا يكتفي الرازي بإبراز مناقضة الديانات بعضها للآخر، وإنما يتوقف لبسط ما رآه من التناقض الداخلي لكل منها على حدة. ففي القرآن مثلاً ، يشير إلى ما فيه من تعارض الآيات بين التنزيه والتشبيه ، أو التسيير والتخيير .

وزعم الرازي أن الكتب المنزلة حافلة بالأساطير القديمة ، وملاى بالتناقضات والسخافات، فليس لها أن تعول على التصديق إلا من قبل ضعفاء العقول من الرجال والنساء والصبيان . وهو يذكر عدة أسباب لحيوية الشرائع، منها التقليد وطول الألفة والتعود والاستمرار التي تصير بمثابة الطبع والغريزة ، واستعانة رجال الدين بالسلطان وأولي الأمر في فرض معتقداتهم قسراً . وزعم الرازي أيضاً أن كتب أئمة الشرائع ليس لها، بحد ذاتها ، جلب نفع أو درء خير ، وذلك خلافاً لمؤلفات العلماء التي تسهل على الناس حياتهم وتحفظ لهم صحتهم .

2. إخوان الصفا :

شهد القرن العاشر مرحلة جديدة في تطور "الفلسفة" العربية، ارتبطت إلى حد كبير ، بالحركة الإسماعيلية.

كانت الإسماعيلية الراية الفكرية لعدد من الحركات المناهضة للسلطة العباسية. وهي تركز ، كمذهب ديني، إلى التفريق بين "باطن" النص القرآني و "ظاهره": الظاهر موجه لـ"العامة" ، لـ"الجمهور" ، أما الباطن، وفيه حقيقة الكتاب المنزل، فلا يدركه إلا "أئمة" الإسماعيلية.

وكان دعاة الإسماعيلية يعتبرون أنفسهم عوناً على نجاة الناس من الغرق، وشفاء أنفسهم من المرض، من الإيمان الأعمى بظاهر الشريعة. وهذا الشفاء كانوا يتصورونه - على غرار تطبيب البدن - ارتقاء من مرتبة أدنى إلى أعلى في إدراك المعنى الباطني للنصوص المنزلة. وقد أدى هذا التعامل مع النصوص المنزلة إلى استبدال النظرة الدوغمائية، برؤية فلسفية، تتشد المعرفة الإيجابية، العلمية .

وينسب ابن تيمية إلى النصيرية ، القرييين من الإسماعيلية ، أنهم لم يكونوا يؤمنون بأحد من أنبياء الله ورسله، ولا بأي من الكتب المنزلة، وأنهم أقاموا مذهبهم على آراء "الطبيعيين". جاءت الإسماعيلية مزيجاً من الحكمة الهيلنستية ومن التصورات الدينية - الفلسفية، الشائعة لدى بعض شعوب الشرق. فمن الشرق أخذ الإسماعيلية عقيدة تناسخ الأرواح، التي تعكس بقايا التصورات الطبيعية لدى الشعوب القديمة، والتي ترى أن مبدأ النفس لا ينحصر بعالم الحيوان والنبات، بل يتعداه إلى العالم ، الذي نسميه اليوم بالعالم غير العضوي.

ويتجلى القرب من الأفلاطونية المحدثه في الكسمولوجيا (نظرية بنيان الكون) الإسماعيلية: المبدأ الإلهي يخلق، بغير زمان، "عقل الكل" (أو "العقل الأول")، الذي عنه تصدر "نفس الكل" (أو "العقل الثاني")، خالقة المادة، وباعثة الحياة في الطبيعة كلها.

وعلى غرار المعتزلة يستخدم الإسماعيلية المفاهيم السالبة في الحديث عن المبدأ الإلهي: لا يمكن أن يقوم ، عندهم، أي شبه بين الخالق ومخلوقاته؛ حتى ويضعون الله فوق الوجود واللاوجود.

وقد برز في الحركة الإسماعيلية ، سوء من الناحية الأيديولوجية أو السياسية، اتجاهاً، اديكالي ومعتدل.

وكان القرامطة يمثلون الاتجاه الراديكالي. وكانت شعاراتهم المنادية بالعدالة توجج لهيب الانتفاضات والثورات، التي شارك فيها (وأواخر القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر) الفلاحون والبدو الراحل وفقراء المدينة، والتي عمت كل مناطق الشرق الأوسط، من اليمن وحتى خراسان.

وشيد القرامطة في شرق الجزيرة العربية دولتهم، التي قامت على مبادئ، تذكرنا بالشيوعية البدائية. وقد أعلنوا على الملأ أن الأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمداً كانوا دجالين، يهدفون إلى تكبير الناس باختلافات وتلفيقات عن الثواب والعقاب في "العالم الأخروي". وفي عام 930 هاجم القرامطة مكة، واستولوا على الحجر الأسود، ونهبوا ثروات الكعبة. وجدير بالذكر أن المكيين، أنفسهم شاركوا في عمليات النهب .

وكان الفاطميون ، الذين اتخذوا من القاهرة عاصمة لدولتهم ، يمثلون الجناح المعتدل في الحركة الإسماعيلية. وكانوا يستخدمون المذهب الإسماعيلي أداة للتغلغل السياسي إلى باقي

مناطق العالم الإسلامي. وفي أيام الدولة الفاطمية (969-1171) مال الإسماعيلية إلى المهادنة مع الفكرة ، القائلة إن الجماعة ، التي صاروا يترأسونها، يجب أن تستمر في العيش تبعاً للشرع الإسلامي ، ورفعوا، إلى أجل غير مسمى ، مسألة إلغاء الشرائع، الذي كان يفترض حله مع قدوم "القائم" ، "المستور" ، الذي سيأتي ليملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً ، ويبين للناس الحقيقة الصافية، التي لم تعكرها العقائد الدينية، ويسن لهم نظاماً ، قائماً على العقل والعدالة. ومن الآن فصاعداً صار "القائم" يعني زعيم الإسماعيلية الروحي، أي "إمامهم" ، لكن ذلك ترافق بالتفريط والمبالغة في تقديس شخص الإمام حتى درجة التأليه (كالحاكم بأمر الله).

لقد اجتذبت الدعوة الإسماعيلية فئات اجتماعية متنوعة ومتباينة . فالفقراء علقوا على التنظيمات الإسماعيلية السرية آمالهم في إقامة نظام اجتماعي عادل. وكان الأمراء المحليون يرون في هذا المذهب أداة ايديولوجية لتدعيم استقلالهم عن الخليفة السني ببغداد . اما الدوائر المثقفة والمتنورة فقد استهوتها في الإسماعيلية نزعتها المتسامحة تجاه التدين والأديان، وانفتاحها على المعارف "الدخلية" الدنيوية.

وليس من المستبعد أن تكون النظرة الإسماعيلية إلى المعرفة كوسيلة أساسية لشفاء النفوس ونجاتها هي التي أوحى لابن سينا بأسماء مؤلفاته الموسوعية: "الشفاء" و "النجاة" و "العلم". وبالارتباط بالحركة الإسماعيلية ظهرت، في القرن العاشر على الأغلب، جماعة الفلسفة، الذين وضعوا الموسوعة الشهيرة "رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء".

وكان "إخوان الصفا" جماعة سرية، لم تصلنا معلومات يقينية عن قوامها أو عن زعمائها. وكانوا، كالإسماعيلية ، من المعارضين للحكم العباسي، لـ"دولة الشر" بقضاتها وفقهاتها الذين باعوا أنفسهم للشيطان وكانوا، فيما يرويه عنهم التوحيدى، يرون أن "الشرعية قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية".

ولهذا الهدف حرروا موسوعتهم ، التي تضم 52 رسالة، موجهة للحلقة المتوسطة من أتباعهم ، الذين ارتفعوا فوق مستوى التقليد الديني الأعمى ، ويتطلعون لتحصيل المعرفة العليا، الباطنية.

وقد تميز "الاخوان" بالنزعة الشمولية، بالانفتاح على كافة العلوم والمذاهب والأديان والأمم. فهم يدعون أصحابهم "أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها" . وبال اتفاق مع هذه النزعة جاء مذهبهم، كما عرضوه في "الرسائل" مزيجاً من مذاهب عدة.

وينظر الاخوان إلى الطبيعة وممالكها الثلاث من زاوية التطور والارتقاء. فالنباتات سبقت الحيوانات في الظهور، وهي لها كالهولي للصورة. "والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل. وحيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان، لأن الماء قبل التراب، والبحر قبل البر في بدء الخلق. وفضل الإنسان على الأحياء كلها هو عقله. وقد نصب "الاخوان" العقل رئيساً على جماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم. وعقلانيتهم نقدية منفتحة معاً. و "العبادة" نوعان عندهم : واحدة للعامة والجمهور، هي "العبادة الشرعية الناموسية"، وأخرى للخاصة، هي "العبادة الفلسفية الإلهية". والعامة يأخذون بأحكام الشريعة على ما يفيد الظاهر منها، ويتبعون قوانينها وطقوسها، أما الخاصة، "الراسخون في العلم" فيطلبون مدلولها الباطن، الحقيقي. ومن هنا يؤول "الاخوان" الجنة والنار تأويلاً عقلائياً، بعيداً عن المدلول الحسي، وذلك بمعنى العلم والجهل، ويفسرون الجهل بأنه مثال لتطواف الإنسان في الأرض، وهكذا .

3- المشائيون :

يعود الفضل في تأسيس المشائية الشرقية (الإسلامية) والعرض المنظم لأفكارها إلى أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، الذي لقب بالمعلم الثاني (بعد المعلم الأول-أرسطو).

وكانت ولادة الفارابي في مدينة فاراب ببلاد ما وراء النهر، وذلك في أسرة قائد في الجيش، يرجح أنه من أصل تركي. وتلقى علومه في حران، ومن ثم في بغداد . وفي عام 942 وصل إلى حلب، واتصل بأmirها سيف الدولة الحمداني، وحظي برعايته . وقد قضى سنه الأخيرة في حلب ودمشق ، ووافته المنية عام 950.

وقد وضع الفارابي عدداً كبيراً من الكتب والرسائل والشروح. وكان شارحاً مبرزاً للمنطقيات اليونانية، وأول "فلاسفة" الإسلام الذين ألفوا كتاباً في تصنيف العلوم، هو "إحصاء العلوم". ولكن الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة هو رسائله في الأخلاق والسياسة، وخاصة منها "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و "التنبيه على سبيل السعادة" و "السياسات المدنية" و "فصول المدني" و "وتحصيل السعادة". وفي هذا الضرب من الأعمال يهتدي أبو النصر بمثال "جمهورية" أفلاطون، لي طرح مذهبه في "المدينة الفاضلة"، التي تقابل المدن "الضالة" و "الجاهلة".

نسج على منواله ابن سينا في " كتاب الشفاء". فهو الفيلسوف والطبيب البارز أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، الملقب بـ"الشيخ الرئيس" . ولد عام 980 في قرية أفشنة من

ضياح بخاري، عاصمة السامانيين في ذلك الحين، حيث تلقى تحصيله العلمي والفلسفي. وبعد وفاة والده ارتحل فيلسوفنا إلى كركانج . عاصمة اقليم خوارزم، ومن ثم إلى الري فهمدان فأصفهان، حيث كان يشغل منصب الوزير وطبيب البلاط لدى أمرائها ، وكانت وفاته في همدان، عام 1037 . وقد ترك لنا الشيخ الرئيس، فضلاً عن "الشفاء"، مؤلفات جامعة، وإن كانت أقل حجماً ، منها "النجاة" و "العلم" (أو "الحكمة العلانية"، "دانش نامه علاني"، وقد حرره بالفارسية).

وبين أهم مؤلفاته العلمية، غير الفلسفية، كتاب "القانون في الطب"، الذي جمع فيه معارف عصره الطبية وهذبها وعممها وأضاف إليها ملاحظاته ومشاهداته الأصلية والمبتكرة. لقد تمثل ابن سينا في مذهبه نظرية الفارابي في "المدينة الفاضلة" وقد عنى، في الجزء العملي من فلسفته، بمشكلة النبوة، التي ينظر إليها من زاوية عقلانية محضه، فيردها إلى احتياجات المجتمع. فحياة الناس تتطلب اجتماعهم . القائم على تقسيم العمل بينهم . وهذا يتطلب "سنة" و "عدلاً" ، "فلا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون .

ومن التصورات الشائعة حول تاريخ الثقافة الإسلامية يأتي القول بأن مؤلف أبي حامد الغزالي "تهافت الفلاسفة" قد أنزل بالفلسفة (بالمشائية) ضربة قاصمة، ولكن هذا القول خاطئ. فالغزالي لم يكن يرمي إلى تصفية الفلسفة ، حتى ولم يكن يتوخى دحضها في مؤلفه الجدالي المذكور، فهو لم يمس بجوهر الفلسفة، وإنما انبرى لتبيان عدم الاتساق المنطقي لدى ابن سينا وغيره من المشائيين ، الذين حاولوا الجمع بين متطلبات "العقل النظري" (الفلسفة) و "العقل العملي" (الدين). ثم إنه بعد وفاة ابن سينا ظلت مدرسته قائمة، ولأجيال عديدة.

أما في مغرب العالم الإسلامي، وخاصة في الأندلس ، فصادفت المشائية الشرقية ازدهاراً ملحوظاً، وإن كان قصير الأمد. وكان أبو بكر محمد بن يحيى الصايغ، المعروف بابن باجه، رائد المدرسة المشائية الأندلسية. وهو يأخذ، شأن الفارابي وغيره من مشائي المشرق، بفكرة "المدينة الفاضلة". ولكن مدينته الفاضلة (أو الكاملة) تتميز عنها لدى أسلافه بأمور، أهمها اثنين: الأول، أنه "من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض"، والثاني، أن الكمال ، الذي هو غاية المدينة ، قد يكون للمفرد ("المتوحد") ، سواء كان واحداً أو أكثر ، حتى في المدن غير الكاملة. وهؤلاء "المتوحدون" هم "السعداء"، الذين مرتبتهم أعلى مراتب الناس في المعرفة (الجمهور، فالنظريون، فالسعداء)؛ فيتدرجون في إدراك "الصور الروحانية" ، ليتصلوا بـ"العقل الفعال". وقد لقيت فكرة سيرة المتوحد تطورها في الحكاية الرمزية "قصة حي بن يقظان" لابن طفيل، أبي بكر محمد بن عبد الملك.

كان ابن طفيل فيلسوفاً وشاعراً، وصاحب مؤلفات في الطب والفلك. ولكنه لم يصلنا من إبداعه العلمي والفلسفي إلا رسالته الفلسفية الرمزية المذكورة - "قصة حي بن يقظان".

وتصور لنا القصة الولادة الذاتية، من الطين، لبطل القصة- حي بن يقظان، في جزيرة نائية خالية، وكيف ترقى لوحده في مدارج المعرفة، الطبيعة أولاً ومن ثم الميتافيزيقية، وصولاً إلى العلة الأولى والفناء فيها فناء الصوفية القائلين بوحدة الوجود. كما ويحكي في خاتمتها اتصال حي بأهالي جزيرة مجاورة ، أخذوا بإحدى الملل الصحيحة المتواترة عن أحد الأنبياء القدماء ، مما أقتع حياً باتفاق الحكمة والشريعة في حال التأويل الصحيح للعقائد الدينية ، مما بين لحي أن العامة ليسوا بحاجة إلى النظر الفلسفي، وإنما يكفيهم التزام حدود الشرع الظاهرة، وأن على الخاصة أن يضمنوا بعلمهم على الجمهور، حرصاً عليه وخوفاً من إفساد عقائد أولئك.

أما ثالث أعلام الفلاسفة في الاندلس ، وآخر كبار مشائبي الإسلام عامة، فكان ابن رشد ، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، المكنى بأبي الوليد. ولد فيلسوفنا في مدينة قرطبة عام 1126، في أسرة عريقة الاشتغال بالفقه والقضاء. وعاش في الأندلس ومراكش، وشغل مناصب القاضي وطبيب البلاط، ونقم عليه قبيل وفاته ، التي كانت في مراكش عام 1198.

وكان إنتاج ابن رشد ضخماً ومتنوعاً، غطى ميادين الفلسفة والعلوم الطبيعية والطب والفقه. وتنقسم أعماله، من حيث الشكل، إلى شروحات ومؤلفات أصيلة. وقد عرف ابن رشد في أوروبا اللاتينية بالشارح الأكبر. وكان ابن طفيل هو الذي قدمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف، الذي طلب منه التوفر على تفسير كتب أرسطو. وقد وضع الشروح على كافة المؤلفات الأرسطية تقريباً (ما عدا "السياسة" الذي لم يصله).

وبين أعماله الأصيلة يبرز "تهافت التهافت" الذي يرد فيه على "تهافت الفلاسفة" للغزالي، و "فصل المقال فيها بين الشريعة والحكمة من الاتصال" (ومعه "ضميمة في العلم القديم") و "مناهج الأدلة في عقائد الملة" اللذان يساعدان في استجلاء نظرتيه إلى العلاقة بين العقل والإيمان.

ولفهم جانب أساسي من جوانب اختلاف فلسفة ابن رشد عن مذاهب الفارابي وابن سينا يتمتع بأهمية خاصة شرحه على "سياسة" أفلاطون، حيث يبسط آراءه الخاصة عن المدينة المثلى. ففي "المدينة الفاضلة" الفارابية، كما نذكر، يتولى الرئيس - الفيلسوف مهام الإمام الروحي للأمة. إنه، كفيلسوف، يحصل المعارف، عبر الاتصال بالعقل الفعال الذي يسير العالم الطبيعي والبشري، وهو ، كإمام، ينقل المعارف المحصلة على هذا النحو إلى "الجمهور" من خلال رموز وتمثيلات الديانة المثلى - "ملة الفاضلة" التي هي "محاكاة" للفلسفة. أما في المدينة المثلى الرشدية فلا يقوم الرئيس - الفيلسوف بتلك المهام. وينعكس هذا، مثلاً، في

أنه بين الصفات الضرورية التي ينبغي أن تكون له لا نجد، عند ابن رشد، إشارة إلى القوة المتخيلة، التي من شأنها وضع الرموز والتمثيلات اللازمة للتأثير على عواطف الجمهور. أما السر في ذلك متفق عليه في مؤلف فيلسوفنا "تهافت التهافت". ففيه يعارض ابن رشد الشريعة القائمة على العقل وحده، ويفضل عليها الشريعة التقليدية، لأن الشريعة المنزلة، الموجهة لتلبية الاحتياجات الخلقية والعملية يكون "العقل يخالطها"، أما الشريعة القائمة على العقل وحده أي التي هي محاكاة للفلسفة، فليس بوسعها أن تؤثر في الجمهور تأثير الشريعة المنزلة. "ولذا أسلم الحكماء، الذين كانوا يعلمون بالإسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصر الحكماء، الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام". فكل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً.

كان أتباع أرسطو من مشائبي الإسلام يرون أن العالم غير مخلوق، وكانوا يعتبرون ذلك من الحقائق الأولية البديهية بحد ذاتها.

وفي المشرق الإسلامي كان ابن سينا من المشائبيين الذين ترد عندهم حجج لصالح قدم العالم. فمن قوله إن الشيء، قبل كونه (ظهوره)، يجب أن يوجد بالقوة، والوجود بالقوة يفترض وجود موضوع (محل) لها، يلزم قدم المادة، ومعها العالم بالتالي. وإلى هذه النتيجة تخلص محاكماته، التي يذكر فيها أن حدوث الشيء في الزمان يفترض وجود زمان كان فيه معدوماً، في حين أن الزمان نفسه لا يعقل بدون حركة، والحركة إنما تكون لشيء متحرك.

أما في المغرب الإسلامي فقد كرس ابن رشد جزءاً كبيراً من مؤلفه "تهافت التهافت" لإثبات قدم العالم. وقبله كان ابن طفيل قد تطرق إلى هذه المسألة في حكايته الرمزية "حي بن يقظان". فإن حياً، بطل القصة، بعد أن تبين له أن العالم محدود في المكان، وهو كله كشخص واحد في الحقيقة، تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد ان لم يمكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر.

وأما الحجج، القائمة على التأويل، فإنها وإن كانت غريبة عن العقلية الرشدية، بنزعتها نحو الأقوال البرهانية لا الجدلية، لتستلقت النظر من حيث كونها نموذجاً على التطبيق العملي لمنهج التأويل في حل مثل هذه المسألة الفكرية الخطيرة. ويرد هذا النوع من الحجج في مؤلف ابن رشد "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". ففيه يستند فيلسوفنا إلى الآيات القرآنية، التي تتناول خلق العالم، ليؤكد أن المقصود منها إنما هو تغيير صورة العالم وحدها، أما وجوده فلا أول له ولا آخر من حيث الزمان. فقوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) "هود:7"، إنما "يقنضي بظاهرة أن وجوداً قبل هذا الوجود،

وهو العرش والماء"، وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) "ابراهيم:48" ، إنما يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود".

الحكمة الصوفية

يشكل التصوف أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية. وقد ظهر منذ فجر الإسلام، ولا يزال قائماً حتى أيامنا. وهو يتميز بجملة من السمات، أهمها التخلي عن العالم والزهد فيه، والتعويل على "الكشف" و "الذوق" والمعرفة "الباطنية"، واعتماد "التكريس" للدخول في مسالك "الحقيقة"؛ والتطلع للاتصال المباشر بالإله .

وقد تطور التصوف من سلوك الزهد والتنسك إلى القول بالمحبة والفناء والخلول، فالتأمل الفلسفي. وتمثلت المرحلة الفلسفية في حركته بمدرستين أساسيتين ، هما ، الإشراقية، التي أسسها السهروردي (ت:1191) والوجودية ، التي أرسى أسسها ابن عربي (ت:1240).

1- الحركة الزهدية :

تعود البدايات الجينية لحركة التصوف إلى حركة الزهد التي راجت في القرن السابع الميلادي. وقد جاءت الأمزجة الزهدية لتعكس احتجاج الفئات الاجتماعية الدنيا على التمايز الطبقي الحاد الذي بدأ منذ عهد الخليفة عثمان (644-656)، واشتد في أيام الأمويين (661-750) ، حيث شاع البذخ والترف، وخاصة في الأوساط الحاكمة. وفي القرنين الثامن والتاسع تبلورت عدة مراكز رئيسية لهذه الحركة، أهمها العراق (وخاصة مدن البصرة الكوفة ويغداد) وخراسان (وخاصة مدينة بلخ) ومصر. وقد برز من أوائل الزهاد في تلك الفترة أبو الدرداء (ت: 652)، وأبو ذر الغفاري (ت: 652) ، وحذيفة بن اليمان (ت: 657) ، وهم من الصحابة، وكذلك سعيد بن المسيب (ت: 712)، والحسن البصري (ت:728).

ولم يكن لفظ " الصوفي"، بمدلوله الاصطلاحي ، معروفاً في تلك الفترة فلم يظهر إلا في مطلع القرن التالي. فكان رواد الحركة الصوفية يسمون عادة بالزهاد أو العباد.

وعرف نمط حياة الزهاد في تلك الفترة بالتقشف ونبذ الدنيا، بما في ذلك قهر الجسد وتعذيبه. وقد برزت في أوساطهم نزعتان فيما يخص تحصيل أسباب المعاش. فكان جماعة منهم يدعون إلى أن يقتات المرء من ثمار عمله، وإن ردوا هذا العمل إلى الحد الأدنى، الكافي للحياة، وما زاد عنه يعطي عائده للمحتاجين غير القادرين على الكسب. أما النزعة الثانية فتمثلت في

"التوكل"، في التعويل المطلق على الإله، فيعيش يومه، "وقته" الحاضر، ويوكل إلى الله أن يرزقه غداً، كما رزقه اليوم.

وقد شهدت القرون 8-10، ظهور جماعات من "الفقراء" (أو "ال دراويش") المحترفين، وكان على رأس كل جماعة كهذه "شيخ"، يدبر أمورها. وكان على الراغب ("المريد") في الالتحاق بجماعات المتصوفة أن يجد "شيخاً" (أو "مرشداً"، "أستاذاً") يدرسه ويعلمه. ورمزاً لهذا التركيز يخلع الشيخ على المريد "خرقة"، يظل يرتديها طوال حياته. وعندما كان المرشد يرى أنه لم يعد لديه شيء جديد يعلمه للمريد، كان يخلي سبيله، ويعطيه "إجازة"، تخوله بأن يجمع حوله التلاميذ يلقنهم أصول طريقة شيخه.

وكان نفوذ المرشد عظيماً للغاية. فقد كان المريد ملزماً بإطاعة شيخه طاعة عمياء، ينفذ أوامره أياً كانت، دون أدنى شك في مغزاها وجدواها.

وشيئاً فشيئاً راحت الجماعات الصوفية تتحد في أخويات أكبر، عرفت بـ"الطرق". وكانت هذه الطرق تسمى، على الأغلب، باسم مؤسسها (الحقيقي أو المنحول) ومن أشهرها: الأحمدية، والبكتاشية، والجنيدية، والحلاجية، والإدريسية، والقادرية، والمولوية، والنقشبندية، والرفاعية، والحيدرية، والشاذلية، والتيجانية... ولم تكن الطرق الصوفية تضم فقط "ال دراويش"، "الفقراء" الذين يقيمون في الزوايا، بل والمتصوفة من كافة الطبقات الاجتماعية، الذين كانوا يسكنون في بيوتهم الأصلية، ويمارسون حياتهم وأشغالهم العادية.

وسرعان ما تبلور نظام المراتب. فأعلاها مرتبة "الولي"، الذي هو "القطب" أيضاً، يمثله في مختلف المناطق "النقباء" و "الشيخ" المحليون، و "خلفاؤهم". وكانت للكثير من الطرق مذاهبها المستورة، التي لا يطلع عليها إلا أعضاؤها. وإذا كانت بعض الطرق قد حافظت على نزعة الزهد، المميّزة للمتصوفين الأول، فإن البعض منها مال لاحقاً إلى طرف الأغنياء وتحول شيوخها أنفسهم إلى إقطاعيين أثرياء. ولم يندر أن تخطف الطرق الصوفية ومشايخها بدعم وتأيد الحكام وذوي السلطان.

2- في مسالك الحب والفناء

كانت الحركة الزهدية خلواً من العنصر الرئيسي في التصوف اللاحق، من الوجد الصوفي mystical الذي يدفع صاحبه للاقتراب الحميمي من الإله، حتى والاتحاد به. وكان الصوفية يستشهدون عادة، في قولهم بقرب الإله من العالم وإمكانية الاتصال به بالآيات القرآنية: (وهو معكم أينما كنتم) "الحديد: 4"؛ (أينما تولوا فثم وجه الله) "البقرة: 115؛

(ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم) "المجادلة: 7" ؛ (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) "ت: 16"، وغيرها.

أما الاقتراب من الإله فيتم عبر الحب المتبادل، الذي يذهب الصوفية إلى أنه هو المقصود في قوله القرآن : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) "المائدة: 54".

وينسب إلى رابعة العدوية (ت: 801)، أشهر النساء المتصوفات في الإسلام، أنها كانت أول من روجت لفكرة الحب الإلهي في تاريخ التصوف الإسلامي . ومن الأفكار الجديدة في التصوف بعد فكرة "الحب الإلهي" - كان مفهوم "الأحوال" . وينسب إلى ذي النون المصري أنه كان أول من أدخله . فالسفر الصوفي، الذي ينتهي بمشاهدة الإله، ذو مراحل، يسميها "مقامات". وتغمر السالك، أثناء هذا السفر، فيوض شعورية، تدعي بـ"الأحوال". والفرق بين "المقالات" و "الأحوال" أن الأولى تتم بالجهد البشري ، أما الثانية فتعرض بدون إرادة من الصوفي، فتكون بمثابة هبة من الله.

وتورد الأدبيات الصوفية اللاحقة قوائم مختلفة، سواء من حيث العدد أو التسمية، للمقامات ولـ"الأحوال". فمن المقالات: التوبة ، فالورع، فالزهد، فالفقر، فالصبر، فالتوكل، فالرضا . ومن الأحوال: القرب، فالمحبة، فالخوف، فالرجاء، فالشوق، فالمشاهدة، فاليقين.

وبدأ من القرن التاسع صارت الغاية من سلوك طريق الحب الإلهي توصف بأنها الاتصال بالإله والاتحاد به. ويعبر عن هذا الاتحاد بلفظ "الفناء". ففي حالة الفناء، الذي يقارنه الباحثون عادة بـ"النرفانا" في البوذية، يقمع الصوفي إرادته، ويتجرد عن رغباته الدنيوية وصفاته البشرية، فيغدو بوسعه الاتصال بالإله والتلاشي فيه .

وكان من الألوان المتطرفة من مذهب الفناء ما جاء به أبو يزيد ، طيفور البسطامي (ت: 847)، الذي تنسب إليه طريقة "الطيفورية". فمنها قوله : "رفعني (أي الله) مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت : زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك - حتى إذا رأني خلقك قالوا: رأيناك (أي الله)، فتكون أن ذاك، ولا أكون (أي أبو يزيد) هناك". ولعل أشهر شطحاته، وانكرها في أعين خصومه، كان قوله: "سبحاني! سبحاني" ما أعظم شاني"³.

وكان من الطبيعي أن تقابل هذه الشطحات وغيرها بالاستهجان والاستنكار. ولكن أبا يزيد لم يصب بكبير أذى بسببها . ويفسر مؤلف متأخر هذه الحقيقة بأن البسطامي كان يتذرع بالوسيلة التي اعتاد غيره من المتصوفة اللجوء إليها، إلا وهي ادعاء الجنون. ولكن لعل الفضل الأول في ذلك إنما هو كون أبي يزيد لم يشارك في الحياة السياسية، بصراعاتها وتقلباتها.

³ أنظر هذه النصوص في : عبد الرحمن بدوي. شطحات الصوفية. الكويت، 1978 ، ص28، 84.

فالاختبارات السياسية هي التي كانت، عادة، السبب الحقيقي في ملاحقة المخالفين في المعتقدات الدينية، أما المخالفة نفسها فلم تكن إلا مجرد حجة. ولا يخرج عن هذه القاعدة حتى المقتل المأساوي، الذي لاقاه ببغداد في 22 آذار من عام 922 "شهيد الصوفية الأكبر" أبو عبد الله (أو أبو المغيث) الحسين بن منصور الحلاج ، الذي كان الاشتباه بانتتمائه إلى القرامطة أهم أسباب إعدامه الشنيع.

3-الحلاج وطلّاع التأمل النظري

وسع الحلاج نطاق "الحب الإلهي"، بحيث لم يعد يقتصر على نخبة من الناس، على المتصوفة ، وإنما صار مبدأً كونياً، يتخلل كافة الكائنات في العالم، ويصلها بالمطلق ، بـ"الحق". وفي الحب يندمج الذات والموضوع ، الإنسان والإله، في كل واحد ، لا تمايز فيه . على أن أكثر "شطحاته" إيذاناً بالحلول، في رأي خصومه ، كان قوله الشهير: "أنا الحق!". بيد أن الحلاج لم يكن يعني حلول الإله في هذا أو ذلك من البشر، وهو ما دعي لاحقاً بـ"الحلول المقيد" ، وإنما كان يقصد به، في المقام الأول، تجليه في صور كافة الكائنات ، أي "الحلول المطلق". فالكائنات المفردة هي بمثابة الأجزاء للإله ، ولذا يحضر فيها جميعها، وليس في واحد معين منها، دون غيره".

وكان الحلاج أول من طرح فكرة "النور المحمدي" ، التي ستغدو ذات شأن كبير في التصوف النظري . فعنده أن النور المحمدي قديم، وأنه مصدر الخلق جميعاً والموجودات كافة، وفيه كانت صورة الإنسان كاملة. ولذا فإن محمداً، الذي هو خاتم الأنبياء، كان، في الحقيقة، أول الخلق أجمعين. ومن النور المحمدي ظهرت أنوار النبوات الأخرى، فما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي.

ولذا فالأديان ، على اختلافها -عند الحلاج- ، واحدة في الأصل، متطابقة في الجوهر: "اعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف". وإلى جانب هذه النزعة عرف التصوف الإسلامي وجهة أخرى، "تاموسية"، ملتزمة بالشريعة. فكان أنصارها يطالبون بالألا تخرج التجربة الصوفية عن الحدود الدينية وبأن يكيف المتصوفة مذاهبهم مع القرآن والسنة، ويؤكدون على أن "الاتحاد" بالإله إنما هو مجرد حالة نفسية، وليس عملية أنطولوجية (وجودية). وإلى هذا الجناح "المعتدل" من الصوفية انتمى ، أبو حامد الغزالي أو الغزالي.

4- الغزالي بين الكلام والفلسفة والتصوف

ولد الغزالي عام 1058 في قرية غزالة بضواحي طوس من أعمال خراسان، وقد ولاه الوزير السلجوقي نظام الملك عام 1091 التدريس في مدرسة النظامية التي أسسها ببغداد. وبعد اغتيال الاسماعيلية لنظام الملك (عام 1092) قرر الغزالي ترك بغداد، فخرج منها حوالي عام 1095، بذريعة الحج إلى البيت الحرام. وقد أمضى في التطواف 11 سنة، زار خلالها دمشق والقدس ومكة وغيرها من المدن. وفي عام 1106 عاد للتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، وذلك بناء على دعوة فخر الملك، ابن نظام الملك. ثم حظ الرحال في مسقط رأسه بطوس، حيث سرعان ما أدركته الوفاة، وذلك في الثامن عشر من كانون الأول/ديسمبر عام 1111.

إن من بالغ الصعوبة تقديم عرض منسق لأفكار الغزالي الفلسفية. ويعود هذا، في المقام الأول، إلى أن أبا حامد ينوه، وفي أكثر من مكان، بأن له من الآراء المنشورة ما يصرح به لعامة الناس، وله من الآراء المستورة، ما يضمن به حتى على خاصة الخاصة.

وفي الكتب التي وصلتنا كان الغزالي، كما لاحظ ابن طفيل، "بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم يتحللها". وحتى في المؤلفات، التي لا خلاف في صحة نسبتها إلى أبي حامد، نجده، كما يقول ابن رشد، "لم يلزم مذهباً من المذاهب.. بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف". وكان الغزالي في مؤلفه الأساسي الذائع الصيت - "إحياء علوم الدين" أكثر حدة في هجومه على المتكلمين وصناعتهم. فهو يتهم علم الكلام بأنه "أدى إلى التعصبات الفاحشة، المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد".

ومع ذلك تجد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، المكرس لنقد بعض موضوعات المشائية الشرقية، ينطلق من مذاهب المتكلمين (لا الأشاعرة فحسب، بل والمعتزلة وغيرهم أيضاً)، ويستخدم الطرق الكلامية على نطاق واسع. ولكنه يتحفظ، هنا، فيذكر أنه حين يستند إلى هذا أو ذاك من المذاهب الكلامية فإنه ليس من الضروري أن يكون هو نفسه معتقداً به. وهو يذكر أن الفلاسفة أقسام وأصناف، ولكنهم، على كثرة أصنافهم، "يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد".

وينقسم الفلاسفة، عنده، إلى ثلاثة أقسام: 1- الدهريون، وهم طائفة من قدامي الفلاسفة، قالوا بقدوم العالم، وأنكروا الصانع المدبر؛ 2- الطبيعيون، وهم الذين أكثروا الخوض في الطبيعيات، فردوا كافة الظواهر الطبيعية، بما في ذلك الفكر البشري، إلى عوامل طبيعية، وجدوا الحشر والنشر، والقيامة والحساب، وغيرها من الأخرويات، وإن اعترفوا بفاطر حكيم؛

3-الإليهون، الذين يدرج الغزالي بينهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، "وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم". وفي عداد الإلهيين يأتي أيضاً "شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين"، كابن سينا والفارابي. و ضد هؤلاء بالذات وضع الغزالي مؤلفه النقدي "تهافت الفلاسفة".

وإذا كان الغزالي حاداً في مؤلفاته التي ينتقد فيها بعض مسائل الإلهيات المشائية الشرقية، فينسب أحياناً القول بهذه المسألة أو تلك إلى الكفر ، فإنه في رسالة "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" يتبين لنا داعية ونصيراً متحمساً لأفكار التساهل الديني. فهو يحذر من التسرع في إطلاق صفة "الكفر" على المخالف في الرأي، "فالمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليه الجهل". وعنده أن الإيمان الصحيح هو الاعتراف بأركان الدين، وأما الانحراف في الفروع والتفاصيل والطقوس فلا يجوز اتخاذه أساساً للتكفير. ويسوق تأييداً لذلك قول النبي، فمن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فله الجنة .

ويرفض الغزالي اعتبار مخالفة الأخبار وإنكار الإجماع كفراً: "لو أنكروا ما ثبت بأخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر. ولو أنكروا ما ثبت به الإجماع ، فهذا فيه نظر. لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض، يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه. وأنكر النظام (من المعتزلة) كون الإجماع حجة أصلاً. فصار كون الإجماع حجة مختلفاً فيه"⁴.

وكانت هذه الآراء تتوافق كل الاتفاق مع توجهات الجناح الليبرالي من أجل التصوف، الذين حظ صاحب "المنقذ من الضلال" رحاله عندهم بعد مسيرته الروحية الطويلة بحثاً عن "اليقين". إن الكلام والفلسفة والتصوف قد بقيت ، في إبداع الغزالي، أقرب إلى الميادين المستقلة، المعزولة أحدها عن الآخر . وجاء التركيب بينها إيداناً بحلول مرحلة نوعية جديدة في مسيرة التصوف الإسلامي، المرحلة الفلسفية، التي تمثلت في الإشراقية، وفي الوجودية خاصة.

الإشراقية

تطلق الإشراقية (أو حكمة الإشراق) من القول بالنور مبدأً أولاً ، هو - على الصعيد الأنطولوجي (الوجودي) - جوهر الموجودات كافة، وهو - على الصعيد الغنوصيولوجي (المعرفي) - أساس المعرفة. وقد أرسى أسسها شهاب الدين السهروردي ، المعروف بشيخ الإشراق.

⁴ القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، ج1، ص145.

بدلاً من الخاتمة

توقفنا أعلاه عند التيارات الأساسية في الفكر العربي الإسلامي. ولكن كان بين كلاسيكي هذا الفكر علم بارز، لم نتطرق إليه ، هو ابن خلدون (1332-1406) ، الذي وضع مذهباً أصيلاً في "العمران البشري"، وسعى لتحويل التاريخ إلى علم صارم دقيق، يشكل أحد أهم المباحث الفلسفية. ولكن إبداع هذا المفكر يندرج أساساً في الفلسفة الاجتماعية.

ولم يقدر لآراء ابن خلدون أن تجد من يكملها ويسير بها إلى الأمام ، فبقيت فريدة إلى حد ما. وعلى النقيض من ذلك، لقيت الكثير من المذهب ، تطويرها اللاحق على يدي المفكرين المسلمين المتأخرين. فأفكار ابن سينا وابن عربي والسهورودي والغزالي وآخرين غيرهم ممن جمعوا بين مبادئ الكلام والفلسفة، ظلت تؤثر في حياة العالم الإسلامي العقلية والروحية حتى يومنا هذا.

وكان للفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية تأثير ملحوظ على تطور الفكر الفلسفي في أوروبا. وكان التصوف أقل تيارات الفلسفة العربية الإسلامية الثلاثة تأثيراً في تطور الفكر الفلسفي الأوروبي. فنسبته إلى التصوف المسيحي أقرب إلى التشابه البنيوي، منه إلى التأثير التكويني.

وبين مذاهب المتكلمين كانت الأفكار الذرية أكثرها اجتذاباً لأنظار أوروبا المسيحية . وقد ساهمت هذه الأفكار، ويرغم رفضها من قبل البعض (توما الاكويني ، مثلاً) في إحياء اهتمام الأوروبيين بالمذهب الذري، الذي كانت يد النسيان قد طوته في الغرب.

وقد أخذ المفكرون الأوروبيون بعدد من آراء المتكلمين الذرية، التي طوروا فيها جوانب معينة من الذرية اليونانية، والتي خفت من حدة المطاعن الموجهة إليها (التفرقة بين القسمة الفيزيائية والقسمة الرياضية، والامتداد والجسمية، والحيز والمكان)، ونظرية الطفرة، ومختلف الحجج المؤيدة والمعارضة للمذهب الذري.

ولم يقتصر تأثير المتكلمين في الذريين الأوروبيين على المراحل الأولى ، التي رافقت "عصر التراجم" أو أعقبته ، بل وامتد إلى العصور اللاحقة (نيكولاي الكوزاني، جوردانو برونو).

ومن الجدير بالذكر أن ليبينتز، صاحب "المونادولوجيا"، كان قد لخص ، قبل وضعه لهذا الكتاب، آراء المتكلمين الذرية، وذلك أثناء قراءته لمؤلف ابن ميمون "دلالة الحائرين".

بيد أن التأثير الأكبر على الفكر الفلسفي الأوروبي كان من نصيب "الفلسفة"، الممثلة بالمشائين الشرقيين . فقد سبق لروجير بيكون (ت: 1294) الإشارة إلى أنه بفضل الشروح الإسلامية بالذات صارت الفلسفة الأرسطية، المنسية سابقاً، معروفة لدى اللاتين. ثم إن أعمال فلاسفة الإسلام الإصيلة قد تركت بصماتها العميقة على فلسفة أوروبا العصر الوسيط وعصر النهضة.

وقد كان الأوروبيون القروسطيون على معرفة بمؤلفات الكندي والفارابي والغزالي ، وصادفت "حكاية حي بن يقظان" لابن طفيل، وخاصة منذ ظهور ترجمتها اللاتينية عام 1671، رواجاً واسعاً بين القراء الأوروبيين . ولكن الأثر الأعمق على الفكر الفلسفي بأوروبا المسيحية إنما تركه ابن سينا وابن رشد.

إن فلسفة ابن سينا قد اجتذبت الاهتمام، وفي المقام الأول، بفضل ما فيها من عناصر أفلاطونية محدثة. وعلى هذه الأرضية ظهر التيار، الذي يعرف أحياناً بـ"الأوغسطينية ذات الطابع السينوي".

ففي القرن الثالث عشر يمكن تتبع تأثير ابن سينا لدى ويلهلم الأوفرنى، وأساتذة جامعة باريس من الفرنسيين، واسكندر الهالي، وجان دي لاروشيل، وبونافنتورا، كما ولدى الفرنسيين الإنكليز ، أمثال روبرت غورستست وجون بيكام.

وبلغ هذا التأثير أوجه في فلسفة روجير بيكون. كما وتتبدى الآثار السينوية في مذاهب ألبرت الكبير وتوما الأكويني ودونس سكوت.

ولاقت فلسفة ابن رشد رواجاً ملحوظاً في أوروبا القرون 13 - 16، وقامت في صلب التيار المعروف بالرشدية (أو الرشدية اللاتينية). وفي جامعة باريس

كان من أبرز أتباعه في القرن الثالث عشر سيجير البرابانتي وبونتيوس الداكي، وفي القرن الرابع عشر - جان جاندان. وفي القرون 14 - 16 صارت جامعتا بولونيا وبادوفا من أهم مراكز الرشدية (بيترو دابانو، باولو فينيتو، غايتانو داتيني)، ويمكن تتبع الأفكار ، ذات الأصول الرشدية، في إبداع بومبوناتسي، وبورتسيو، وكريمونيني، وبيكو دلا ميراندولي، وبرونو ، وفانيني.

وقد طور الرشديون مذهب معلمهم في تولد الصور في أحشاء المادة، وقالوا، بالاتفاق معه، بالسببية الشاملة التي تربط بين الظواهر ، ورأوا في الحركة المنتظمة للأجرام السماوية تجلياً للضرورة الطبيعية التي يخضع لها كل ما يجري في العالم الأرضي (عالم ما تحت فلك القمر) بما في ذلك تبدل الدول والشرائع الدينية.

ورفض أتباع فيلسوف قرطبة من الأوروبيين الخلود الفردي، فأخذوا بمذهب العقل البشري الواحد. ونادوا باستقلالية العقل والمعرفة عن الوحي واللاهوت، فطرحوا نظرية "الحقيقة المزدوجة"، التي ترى أن ثمة موضوعات، تكون خاطئة من زاوية اللاهوت، ولكنها قد تكون صحيحة من زاوية الفلسفة.

ثم إن قول ابن رشد بخلود العقل البشري العام قد اقترنت على امتداد قرون عديدة في أوروبا، وليس فقط في الأوساط الرشدية (دانتي، هرذر) ، بفكرة وحدة البشرية، التي تسير صعوداً في طريقها نحو الكمال العقلي والأخلاقي.

إن الفلسفة العربية الإسلامية قد ساعدت عموماً في ترسيخ النزعة الدنيوية في الفكر الفلسفي الأوروبي ، وفي توطيد صلاته بالعلوم الطبيعية، فكان لها دورها في التهيئة لظهور وتطور فلسفة عصر النهضة.