محاضرات وإشكاليات
في الفلسفة الإسلامية

أد. حمادي هواري
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
(جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر)

محاضرات وإشكاليات
في الفلسفة الإسلامية

الشهاب الأكاديـمية

©منشوراتالشهاب، 2025.
الهاتف: 67 15 99 0555 / الفاكس: 04 72 84 023
www.chihab.com / fb : Chihab éditions
ISBN : 978-9961-63-324-3
الإيداع القانوني : أكتوبر 2025

اهداء

أهدي هذا العمل
إلى كل من يرى الإسلام دين العقل والفكر والعلم

المقدمة

إن العودة لتاريخ الفكر الإسلامي منذ فجر وجوده إلى غاية اليوم، يبين وجود اقتران بين التطور الحضاري الذي بلغه المسلمون في الماضي وتطور الفكر الفلسفي، كما تبين في بغداد معقل بيت الحكمة و في قرطبة عاصمة العلم والفلسفة والحضارة في بلاد الأندلس، إذن لا نبالغ إن قلنا أن أحد أسرار العصر الذهبي للمسلمين وبلوغهم حضارة متطورة في بغداد و في بلاد الأندلس فيما بعد هو اهتمامهم بالفكر الفلسفي والعقلي والتطور في مختلف العلوم الذي عرفوه آنذاك.

بناءا على ما سبق تعتبر الفلسفة الإسلامية من أهم مراحل الفكر الفلسفي التي يحتاج إليها المسلمون لفهم تراثهم وقدرتهم على مواكبة راهنهم، طرحت قضايا مختلفة تجمع بين مباحث متنوعة تتجاوز التفكير الفلسفي الميتافيزيقي النظري اليوناني إلى طرح أفكار مختلفة تتعلق بميادين الفقه وأصوله في إطار ما يسمى بفلسفة التشريع، علم الكلام والفرق الكلامية في إطار فلسفة العقيدة، التصوف مفهومه، أدواته، وأبعاده، إضافة مباحث أخرى ترتبط بفلسفة العلوم، المنطق...

بعد سنوات من اهتمامنا بالبحث في الفلسفة الإسلامية دراسة وتدريسا وبحثا، بالثانوية ثم بالجامعة، بالبرنامج القديم والجديد والمعدل مؤخرا، أدركنا أنها معين لا ينضب وكنز ثمين يمثل الحكمة، التي تعتبر أهم سبل فهم معضلتنا اليوم في مختلف مشاكلنا وهي التخلف عن الركب الحضاري وتقدم الآخر، كما أنها أهم المسالك لإدراك خطورة الإفرازات المترتبة عن هيمنة واستفحال الحضارة المادية وتأكيد قيمة المقومات الروحية في العالم، إضافة إلى دورها الفعال في تجاوز التقليد والأفكار الجاهزة والخطابات المؤدلجة في الدين... ولاسيما أننا أمة يحتل فيها الإسلام مكانة هامة بنصيه المحوريين القرآن الكريم والحديث الشريف، الذين يعتبران من أهم مصادر الفكر الإسلامي، كانا وما يزالان في حاجة إلى النظر والتدبر والتفكر، تلك عمليات كثيرا ما تجد مقوماتها في الفلسفة الإسلامية.

إذن حاجتنا للنظر والتدبر، تجد ضالتها في الفلسفة الإسلامية، كونها طرحت إشكاليات في غاية الأهمية في تراثنا وفي ديننا خاصة، ذات صلة وطيدة بالفكر الكوني والإسلامي ماضيا وراهنا ومستقبلا، تتجلى في مسائل حول المعرفة، الوجود، القيم، العلوم، المنطق...، الكثير منها طرحت في مختلف العصور كما هو الحال مع إشكالية تعريف الفلسفة تناولها مختلف فلاسفة الإسلام كالكندي –ابن سينا وابن رشد...وهي التي تم تداولها من أفلاطون إلى 'جيل دولوز' ويطرحها مختلف أفراد المجتمع اليوم، إضافة إلى ذلك هناك إشكاليات أخرى تناولتها الفلسفة الإسلامية، كانت وما تزال في غاية الأهمية تتعلق بالألوهية، الوجود، القيم، الطبيعة، الأخلاق، تصنيف العلوم، منهج الفهم وتأويل النص...وهي كلها بحاجة للإثارة اليوم أكثر من أي وقت مضى في ظل غياب التنوير وهيمنة التقليد والخطابات الجاهزة وفي إطار سيطرة فلسفة الآخر في الكثير من الأذهان وعلى ثقافاتنا باعتبارها هي الفلسفة الحقة لا وجود لفلسفات أخرى غيرها في نظر الكثيرين رغم نشأتها في سياق آخر غير سياق ثقافتنا وحضارتنا.

كل هذه الاعتبارات دفعتنا إلى عرض جملة من المحاضرات والإشكاليات في الفلسفة الإسلامية في هذا المؤلف، حاولنا فيها العودة إلى إشكالاتها، أفكارها، روادها في ميادين مختلفة بلغة بسيطة وواضحة، هدفها التبليغ والتوصيل لمختلف فئات المجتمع وليس النخبة أو المتخصصين فقط، وهو ثمرة تدريسنا وبحثنا فيها لسنوات عدة، من أجل بيان قيمتها في معرفة ماضينا وفهم راهننا واستشراف مستقبلنا، ولغاية الافادة و الاستفادة وتزويد الباحثين فيها بأفكارها النيرة والتنويرية في تخصصات مختلفة: في الفلسفة، في الدين، في التاريخ...ومعرفة دورها في بناء فكر فعال وهادف، من شأنه أن يكون مواكبا للتحديات الجديدة كإفرازات التطور العلمي والتكنولوجي الذي عرفه الغرب و العولمة، هيمنة الثقافة المادية، تقدم الآخر وتخلفنا عن الركب الحضاري...، والله ولي التوفيق نسأله العون والسداد.

الأستاذ : حمادي هواري

في 2025/8/10

المحاضرة 1
ماهية الفلسفة الإسلامية

تمهيد

هل الإسلام يتعارض أم يتوافق مع الفلسفة؟ هل الإسلام يؤسس للفلسفة؟ هل توجد فلسفة إسلامية؟ هل نقول فلسفة اسلامية أم عربية؟ هل الفلسفة الإسلامية هي فلسفة مثل فلسفة اليونان؟ ...كلها أسئلة تطرح إشكالية ماهية الفلسفة الإسلامية من زوايا متعددة، نرى أنها تظهر في ثلاثة مواقف : القائلون بأنها فلسفة عربية /القائلون بأنها فلسفة إسلامية/ القائلون بأنها فلسفة عربية إسلامية...ورؤى أخرى، فماذا تعني الفلسفة الإسلامية؟

السؤال الأول : هل نقول : فلسفة عربية أم فلسفة إسلامية؟

يحلل الشيخ مصطفى عبد الرزاق هذه المسألة في كتاب -تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- الرأيين المتعارضين فلسفة عربية / فلسفة اسلامية ويحاول تجاوزهما، يقول: "فمنهم من يقول فلسفة عربية لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية"[1] ويشير إلى بعض هؤلاء : موريس دو وولف –اميل برهيه- لطفي السيد، جميل صليبا الذي ناضل في نظره عن القول بفلسفة عربية في إطار هذه المسألة، يطرح الاستاذ عبد الرازق الرأي المقابل وهو الذي يرى رواده أن الفلسفة الإسلامية "ليست عربية لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي، ويرون أنها أحق أن تضاف للإسلام ، لأنه له فيها أثرا ظاهرا، ولأنها نشأت في بلاد اسلامية وعاشت تحت راية الإسلام"[2] ومن بين هؤلاء يشير إلى عالم الإسلاميات الألماني هورتن –جورج دي بور- غوتيه- كارادوفو...، بعد عرض الرأيين، يبين أن الأول يقصي العجم من مساهمتهما الفعالة في الفكر الإسلامي والثاني يخرج

[1] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري القاهرة / دار الكتاب البناني بيروت لبنان ط2011، ص 26-27.

[2] المصدر نفسه ص 27.

النصارى والصابئة وغير المسلمين ككل من دورهما في بناء الفكر الإسلامي، ليصل أن القول الأنسب والمستمد من آراء مختلفة عن ابن سينا ابن خلدون ...هو القول بفلاسفة الإسلام أو المتفلسفة الإسلاميون لأنه يرتبط بالمشتغلين بالفلسفة الإسلامية دون أخذ انتمائهم المحدد.

السؤال الثاني : هل الفلسفة الإسلامية تقتصر على ما كتبه الفلاسفة فقط؟

السند

يقول إبراهيم مذكور في كتاب "الفلسفة الإسلامية" -منهج وتطبيق-

"لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية والصوفية ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه"[1]. ماذا نفهم من خلال هذا القول؟

تحليل القول : عندما نحلل هذا القول ندرك أنه يطرح وجود إشكالية حول مفهوم الفلسفة الإسلامية، وهو من خلال القول نصل إلى ما يلي :

- الاعتماد على ما كتبه الفلاسفة في الإسلام فقط لا يقدم نظرة كاملة وشاملة حول حقيقة الفلسفة الإسلامية، وبالتالي ذات مواضيع متعددة تدخل في إطار عقلنة الإسلام الذي هو دين الفكر والعلم والأدب والتاريخ ... فهي متعددة المواضيع في العلوم –المنطق- الأدب -السياسة .

- الفلسفة الإسلامية تعبر عن حركة عقلية لا تقتصر على المتخصصين في الفلسفة وحدهم بل تتجاوزهم إلى علماء الفلك والطب والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة، كما أن مختلف روادها كانوا فلاسفة وأطباء وشعراء ... ويحملون ثقافة موسوعية.

السؤال الثالث : لماذا نقول فلسفة عربية إسلامية؟

يذهب آخرون إلى أن التسمية الأنسب للفلسفة الإسلامية هي القول - فلسفة عربية إسلامية- لأنها نشأت بعد ظهور الإسلام بالتفلسف في شريعته وعقيده، حيث ارتبطت بعلم الفقه وأصوله الذي قام على التفلسف في الأحكام وفي طرق استخراجها بين الأدلة العقلية والنقلية، وارتبطت بعلم الكلام الذي ارتبط بالتفلسف حول كلام الله القرآن الكريم والدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية، كما أنها كتبت بالعربية وارتبطت بثقافة ودين وأفكار العرب ككل.

[1] مذكور عبد الرحمن، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف القاهرة مصر، ط3-1968. ص 25.

يمكن القول أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة عربية اسلامية، لأنها تمثل أفكارا فلسفية حول المعرفة والقيم والوجود ومسائل أخرى نشأت وتطورت في بلاد المسلمين وفي إطار مرحلة ما بعد ظهور الإسلام، بمشاركة المسلمين وغير المسلمين من المسيحيين وطوائف أخرى.

نتائج

بعد عرض جملة المسائل السابقة حول أشكلة ماهية الفلسفة الإسلامية نصل إلى أنها :

- هي فلسفة نشأت في بيئة عربية وإسلامية متأثرة بفلسفات خارجية يونانية وشرقية، متعددة المواضيع لا تقوم أفكار روادها على أبحاث الوجود، المعرفة، القيم .بل يشمل على أبحاث أخرى في ميادين الفقه، الأصول، الكلام، السياسة، الطبيعيات، المنطق...

- هي فلسفة كل من اشتغل على ما دار من مواضيع فكرية حول الإسلام والمسلمين، عرب أو عجم، مسلمون أو غير مسلمين.

- هي فلسفة وليدة الدين الإسلامي و البيئة العربية، تجاوزت مرحلة الجاهلية التي كانت تعتبر الشعر ديوان العرب، وركزت على التأمل الفلسفي والعقلي في الإسلام، واستمدت من ثقافة العرب العربية والإسلامية.

- الفلسفة هي التفلسف في الإسلام، من حيث شريعته كما تجلى في البحث في المصادر العقلية للتشريع وأصول الفقه ككل، ومن حيث عقيدته كما ظهر في أبحاث المتكلمين والفلاسفة حول التوحيد والالوهية بالدرجة الأولى، تلك التي اعتبرت العلم الإلهي اشرف العلوم كما يرى الفرابي وابن سينا وغيرهما...، فالفلسفة الإسلامية لا تقوم على الوثنية كما كان الشأن عند اليونان بل تحاربها لدى المتكلمين أو الفلاسفة أو المتصوفة.

- الفلسفة الإسلامية هي عقلنة للإسلام في إطار نصوصه المحورية على رأسها القرآن الكريم، الذي دارت مختلف أبحاث المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة حوله، عن طريق التأويل والقراءة والفهم، بالاهتمام به وبكل ما يلحقه من مسائل كالبحث في المحكم والمتشابه، والإلهيات... .

خلاصة

يمكن القول بفلسفة عربية إسلامية كتبت باللغة العربية وتأثرت بالدين الإسلامي – عقيدة وشريعة - كما ازدهرت وتطورت بفعل الترجمة والتاثر بما كتبه اليونان، وثقافة الشرق من فرس وهنود، وبالتالي يطرح السؤال التالي : هل الفلسفة نشأت بفعل عوامل داخلية أم خارجية؟ وهل هي تقليد أم إبداع؟

المحاضرة 2
إشكالية نشأة الفلسفة الإسلامية

تمهيد

لم يتفق الباحثون في تاريخ الفلسفات، على وجود عوامل محددة لنشأة الفلسفة الإسلامية، حيث اختلف المؤرخون للفلسفة حاول منابعها ومصادرها، بين أنصار العوامل الخارجية المتعلقة بأثر الثقافة الشرقية و الفلسفة اليونانية فيها و أنصار العوامل الداخلية المتعلقة بدور القرآن والسنة والبيئة العربية الإسلامية ككل في ظهورها وتطورها، هذا الاختلاف والتعارض، يدفعنا لطرح الإشكال التالي :

هل الفلسفة الإسلامية نتاج عوامل خارجية تتمثل في الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية أم أنها وليدة عوامل داخلية تعبر عن إبداع فلسفي أصيل؟ أو هل ترد الفلسفة الإسلامية إلى الرافد المحلي أم الوافد الأجنبي؟

1 - الفلسفة الإسلامية وليدة عوامل خارجية

يرى 'اميل برهية' في موسوعته حول 'تاريخ الفلسفة' أن الكثير من فلاسفة الإسلام "وجدوا شطرا من مناهجهم وموضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية التي نقلها النصارى النساطرة القاطنون في آسيا الصغرى وفارس إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالطها من فكر الهند (روحانية الصوفيين)" [1]، وذلك لأن الفلسفة الإسلامية وجدت مختلف أفكارها في كتب اليونان التي نقلها المسيحيون الذين سكنوا بلاد العرب من اليونانية إلى السريانية إلى العربية، كما أنها تأثرت بأفكار الفرس والهنود.

[1] برهية اميل، تاريخ الفلسفة- العصر الوسيط والنهضة- تر: جورج طربيشي، دار الطليعة للنشر بيروت لبنان، ط2، 1988 ص 116.

ذهب آخرون إلى أبعد من هذا الاتجاه بنفي أي وجود لفلسفة تسمى إسلامية واعتبارها تقليد حرفي بل ومشوه لليونان، كما تجلى عند بعض المستشرقين مثل 'رينان' الذي رأى أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية، و' جورج دي بور' الذي أكد أنها "فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس من كتب الإغريق" [1] لأنها لم تقدم أي جديد أو ابداع بل تختار وترفض ما تشاء من كتب اليونان ومن أفكار أفلاطون وأرسطو خاصة...

النقد

هذا الرأي ينفي كونية الخطاب الفلسفي ويجعله حكرا على الإغريق، كما يهمل العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والإسلام وخاصة علاقتها بالنص القرآني، ويهمل وجود أبحاث أصيلة في مجال التشريع وعلم الكلام والتصوف خاصة.

كما أن "كل مفكر وكل حضارة لها مشاكلهما الخاصة، وكل مشكلة من هذا المشاكل لابد أن تحل تبعا لخصائص كل حضارة"[2]، فلا يمكن أن نجعل المشاكل المطروحة لدى المسلمين في الإلاهيات والطبعيات والسياسة و الأخلاق...هي نفسها المشاكل التي طرحها اليونان والفرس والهنود...لأن هناك تمايز واختلاف بينهم وبين تلك الشعوب، ولابد للمفكر والفيلسوف في الإسلام أن يتبع خصوصيات حضارته وثقافته كما يظهر في التوحيد على سبيل المثال لا الحصر باعتباره أهم نقاط اختلاف أفكار المسلم عن وثنية اليونان.

2 - **الفلسفة الإسلامية وليدة عوامل داخلية**

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية وابداع أصيل وليد الثقافة العربية والإسلامية، ويظهر ذلك الابداع في أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف خاصة.

يؤكد المفكر المصري المعاصر عبد الحليم محمود، أنه لابد من انصاف الشرق المظلوم ورد الاعتبار لأصالة الفكر الإسلامي وينقد رأي جورج دي بور في مجال القرآن الكريم تحديدا، ذلك الذي يقول أنه جاء بدين وليس بنظريات وأحكام وليس عقائد، ويؤكد أن "القرآن جاء بدين، وبمبادئ، وبأحكام وبعقائد" [3]، يقول:"التفكير الإسلامي بدأ –في قوة جارفة بالقرآن، فاتخذ منه

[1] جورج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ص 70.

[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ط1-1984 ص 421.

[3] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ط2، د ت، ص 70.

أساسا واتخذ من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، قاعدة وهاديا" [1] لأن القرآن يعبر عن الحياة العقلية وعن الجدل والحوار ، ويضيف أن "العرب لم يكونوا كما يظن الكثير من الناس أهل جهل مطبق أو ضلالة شاملة وإنما كانو أصحاب شعر وحكمة ودين،ـ كان فيهم بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول" [2]، وبالتالي تعبر الفلسفة الإسلامية عن إبداع فلسفي أصيل حيث استمدت مسائل في الإلهيات والأخلاق والنفس والقدرة وأفعال العباد من القرآن الكريم، كما أنها وجدت قبل ترجمة كتب اليونان وطرحت فيها مختلف المشكلات الفلسفية الخاصة بالألوهية وأهمها التوحيد والعدل وعلاقة الله بالعالم ومسألة الحرية والخير والشر، فهناك عدة آيات قرآنية تحدثت عن الحرية والتوحيد وصفات الله ومنها ما دعت إلى التعقل والتأمل.

يؤكد هؤلاء أن الفلسفة الإسلامية هي عربية في الحقيقة لأنها "نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية بما فيها من انشطة مادية ومعنوية ومن ثم فإن التراث العقلي الفلسفي إنتاج عربي مدين بوجوده للجنس العربي من حيث ان العرب هم وحدهم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية " [3]، وذلك لأن القرآن الكريم والبيئة العربية كانا مصدرا للتفلسف في الإسلام، حسب عبد الحليم محمود "المشكلات الفلسفية الخاصة بالتنزيه والعدل وصلة الله بالإنسان والعالم، و وجود الخير والشر، والحرية والاختيار "[4] وجدت قبل الترجمة التي تبلورت في العصر العباسي على وجه التحديد، في حين تلك المسائل تبلورت منذ العصر الأموي.

3-الفلسفة الإسلامية تفاعل بين عوامل داخلية وخارجية

لا يمكن الفصل بين العوامل الداخلية والخارجية في بناء الفكر الفلسفي في الإسلام، لأنه لا توجد فلسفة مستقلة عن البيئة التي نشأت فيها ولا هي غير متأثرة بأفكار الآخرين والسابقين في الوقت نفسه فقد تأثر فلاسفة الإسلام بفلاسفة اليونان، ونقلوا عنهم الكثير من أبحاثهم عن طريق الترجمة التي كانت من اليونانية إلى السريالية إلى العربية بواسطة المسيحيين النساطرة كحنين بن اسحاق واسحاق بن حنين وثابت بن قرة ولكن تلك الأبحاث التي تتلقي مع ما جاء به الإسلام بالدرجة الأولى اي تلك التي تحقق ما يسمى بالتوافق بين العقل والنقل وليس كل ما

[1] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 3.
[2] مرجع نفسه ص 36.
[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1، 1992 ص 81.
[4] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 247.

جاء في الفكر الخارجي، حيث لم تخرج عن إطار التوحيد وعقيدة وشريعة المسلم كما أنها تتماشى مع البيئة السياسية والثقافية والاجتماعية للمسلمين، وإن كان معظم فلاسفة الإسلام من غير العرب فلا يمكن إنكار أنهم ترعرعوا في بيئة جديدة عربية واسلامية تضاف إلى بيئتهم غير عربية، مثل: الفرابي حسب الدارسين فارسيا أو تركيا، وكل من ابن طفيل ابن باجة وابن رشد نشأوا في الأندلس... ولكن أفكارهم من صميم القرآن الكريم والدين الإسلامي ككل.

يمكن القول في الأخير أن هناك فلسفة عربية وإسلامية نشأت في بيئة عربية تأثرت بأفكار اليونان بفعل الترجمة، ولكنها قائمة بذاتها حسب تفاعلها وطرحها لإشكاليات خاصة بمجتمعنا العربي الإسلامي وبلغة عربية مثل إشكالية الخلافة.

المحاضرة 3
مشكلة الخلافة والإمامة

تمهيد

إذا كان من الممكن تسمية عصر ما بعد وفاة الرسول الله عليه وسلم بعصر الاختلاف، حسب اختلاف الصحابة في قضايا عدة، في مسائل اجتهادية متنوعة كمسألة الخلافة، وموضع دفنه صلى الله عليه وسلم، وجمع القرآن الكريم، ولكن يمكن القول أعظم تلك الاختلافات، يرتبط ارتباطا وثيقا بالعامل السياسي أو **مشكلة الخلافة** التي يكون القول باختصار أنها الخلاف حول الحكم أو من يتولى أمور وشؤون المسلمين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، الذي نشأت عنه الفرق والمذاهب التي حصل وتطور بينها الاختلاف في العقائد والشرائع فيما بعد، فكيف كانت مشكلة الخلافة محور انطلاق فكر فلسفي إسلامي متميز ما يزال يستحق الإثارة والافاضة إلى يومنا هذا؟.

1 - معنى الخلافة

يقول ابن خلدون في كتاب "المقدمة": "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1] هنا يتضح أن الخلافة هي مسؤولية عن أمور الدين و الدنيا يحمل بها الخليفة كل الناس مسؤوليتهم في الأرض للفلاح هنا وهناك، ويحدد ابن خلدون مفهوما أوضح وأدق للخلافة في قوله أنها "نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمى خلافة أو إمامة، والقائم بها خليفة أو إماما فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولذا يقال

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة –ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 204.

الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته"[1] أي أن الخليفة هو ما ينوب عن الله في الأرض رغم أن هناك حسب الرأي الخلدوني اختلافا في القول بخليفة الله، وينوب عنه في أمور الدين والدنيا في الأرض.

2 - نشأة الاختلاف حول الخلافة

يمكن أن نفهم نشأت الاختلاف حول خلافة النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في النقاط التالية :

- تنازع الصحابة من هو أليق بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم.

- اجتمع الأنصار والمهاجرون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة بالمدينة المنورة وطرحوا قضية الإمامة.

- لم يترك الرسول صلى الله عليه وسلم نصا قطعيا حول الإمامة. فقد قال "الأنصار نحن آوينا ونصرنا فنحن أحق بالخلافة، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة وبلغ ذلك المهاجرين، فقصدا أبو بكر وعمر نحو مجتمع الأنصار في رجال من المهاجرين مثل: أبو عبيدة بن الجراح، فقالوا نحن أسبق إلى الإسلام فنحن أحق بالخلافة وطال بينهم الكلام في ذلك وقالت الأنصار: منا إمام ومنكم إمام حتى صعد أبو بكر الصديق المنبر وخطب ثم تلا عليهم قوله تعالى "للفقراء الذين المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون" (الحشر آ8) فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش وروى لهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم :"الأئمة من قريش" فسكت الأنصار عن دعواهم بعد هذه الرواية ونزلوا على قضيته واجتمعوا على إمامته واتفقوا على خلافته فزال هذا الخلاف بي بركة أبو بكر الصديق رضي الله عنه."[2]

- بقي الاختلاف في عصر الصحابة حول الخلاف وإن كانت هناك وحدة في الأمة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين كما يظهر في مقتل عمر وعثمان وعلي، رضي الله عنهم، إلا اهم بلغ ذروته في خلافة علي بعد معركة الصفين وتبلور خاصة عند الخوارج الذي جعلوا أمر الخلافة مفتوحا ليس لآل البيت كما ادعى الشيعة ولا للقريشين كما تبلور عند أهل السنة.

[1] ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق ص 204.

[2] الاسفرائيني، التبصير في الدين، ص 26 نقلا عن: صربي خدمتلي، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1994، ص 34.

3 - معنى مشكلة الخلافة؟

يمكن فهم مشكلة الخلافة حسب العناصر التالية :

- هي تعبر عن حالة سياسية مضطربة مجالها الاختلاف الحاصل حول من يتولى الحكم نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

- هي مشكلة سياسية تجسدت مرحلتها الأولى مع تولي أبو بكر الصديق للخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما صادف نكوص أكثر العرب عن الإسلام الذي عمل أبو بكر الصديق على محاربته والقضاء الفرقة حيث "جهز جيوشا عدة فقومت الأود وأعادت الوحدة العربية وبعد أن تم ذلك لأبي بكر أرسل الجيوش إلى العراق لنشر دعوة الإسلام في المملكتين الفارسية والرومية" [1].

- بعد وفاة أبو بكر جاء عمر بن الخطاب فساهم في الكثير من الفتوحات "وأسست في عهده المدن الإسلامية الكبرى كالفسطاط والكوفة والبصرة، وأقام بها عدد كبير من المسلمين وفيهم كثير من الصحابة ودخل في الإسلام جموع كثيرة من غير الأمة العربية"[2].

- بعد عمر بن الخطاب جاء عثمان بن عفان الذي امتدت في عصره الفتوحات أكثر، وعرف في عصره الثورة والمؤامرة انتهت بمقتله الذي ترتب عنه ظهور فرقين: فريق الناقمين عليه وهم المبايعين لعلي في الكوفة وفريق الناقمين له وهم الذين اتبعوا معاوية في دمشق.

- الخلاف بين فريق علي وفريق معاوية انتهى إلى معركة صفين التي لم تحسم لأحد، حتى عرفت ما سمي بالتحكيم حين طالب أهل الشام تحكيم كتاب الله واستجاب أهل العراق.

- التحكيم أدى ألى انتصار معاوية أو قوته فريقه على فريق علي، بعد تفرق أنصاره بين رافض ومؤيد للتحكيم ...الذي انتهى إلى مقتله على يد الخوارج.

- المرحلة الحاسمة للخلافة جاءت بعد مقتل علي حين افترق المسلمون فرقا ثلاث، الأولى تمثل أهل السنة وهم الراضون على معاوية وأتباعه، أهل الشيعة وهم من تشيعوا لعلي وآل البيت، الخوارج وهم الناقمون على علي وعثمان ومعاوية.

[1] الشيخ محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الغد الجديد القاهرة مصر، ط1، 2013 ص 81.
[2] المرجع السابق.

المحاضرة 4
حركة الترجمة

السند

يقول المستشرق النمساوي "جولد زهير" : "ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي. وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل"[1] .

تمهيد

عندما نتحدث عن انتقال تراث الآخرين إلى المسلمين، فلاشك أن الطريق الأول الذي يتبادر إلى أذهاننا هو احتكاكهم بغيرهم من العجم، لكن هذا الاحتكاك اتخذ صورا مختلفة لم يقف عند حدود الترجمة بقدر ما ارتبط في البداية باحتكاك مباشر بين المسلمين مع غيرهم، فهل هذا يعني عدم أهمية الترجمة في نقل التراث الفلسفي للمسلمين؟

نفهم الإشكالية وفق النقاط التالية :

- العامل الأول للترجمة هو الهجرة التي مثلت توافد العنصر الأجنبي لبلاد المسلمين بتشجيع وتحفيز الخلفاء، وقد كان هؤلاء الأجانب يعرفون لغات متعددة كالفارسية والسريانية واليونانية والعربية.

[1] نقلا عن/: عبد الحميد خطاب معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزائر 1991 ص 40.

- ارتبطت الترجمة بالعامل الجغرافي المتمثل في نشاط الفرس الذي كان في مناطق ذات صلة ببلاد الإسلام، أدت إلى انتقال المترجمين إلى بغداد، من مناطق ذات صلة بها كمنطقة جنديسابور التي وجدت بها مدرسة للترجمة ومدرسة مرو عاصمة خرسان التي عرفت انتقال عدة مترجمين منها لبلاد الإسلام.

- أول منطلق لنقل التراث الأجنبي للمسلمين هو احتكاكهم المباشر مع العجم أو استعمال الحديث الشفوي معهم حول قضايا فلسفية متنوعة كمسألة الحرية.

- وجود تعايش بين الثقافات والديانات في الدولة الإسلامية يعبر عن منطلق أول للترجمة فيما بعد، لأن كان هناك ما يسمون بالسريان الذين يمثلون المسيحيين الناسطرة واليعاقبة الذي عاشو في الشام والعراق قاموا بدور كبير في نقل الثقاقفة الأجنبية للمسلمين.

- السريان هم من قاموا بالترجمة في القرنين الثامن والعاشر الميلاديين على وجه الخصوص، حيث مثلوا حلقة الوصل بين اليونان والإسلام.

- الترجمة كانت في البداية من اليونانية إلى السريانية ومن هذه إلى العربية ثم انتقلت فيما بعد من اليونانية إلى العربية مباشرة.

- شجع الخلفاء في عهد دولة بني العباس الترجمة ووفروا جوا من الحرية للمترجمين، على رأسهم هارون الرشيد، وعلى وجه الخصوص الخليفة المأمون -ق 3هـ-الذي أمر بنقل كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية لغايات متعددة اهمها دفاعه عن الاعتزال، فانهال عليه المترجمون من كل حدب وصوب وعملوا فيما سمي ببيت الحكمة، ارتبط ازدهار الفلسفة في المغرب بتشجيع الخلفاء وتقريب الفلاسفة من الخلفاء مثل: ابن طفيل وابن باجة وابن رشد. وبتشجيع نقل كتب الفلسفة إلى الأندلس خاصة في القرن الرابع أما الاجتماعي ارتبط بانتشار التسامح وتعايش ثقافات مختلفة في بلاد الأندلس مثل: اليهود والنصارى والمسلمين...هو ما ادى إلى تنوع الأفكار وازدهرت اللغة العربية لكونها كانت لغة التخطاب والجدل والحوار والتأليف، وجود مدن مزدهرة في العلم والأدب والفكر مثل القيروان، قرطبة.

- أشهر المترجمين وجدوا في العصر العباسي وأهمهم -حنين بن اسحاق- ت873م الذي ترجم علوم كتب ارسطو وأفلاطون للعربية ثم من بعده ابنه –اسحق بن حنين ت910م الذي توسع في نشاط الترجمة اكثر من ابيه، وثابت بن قرة ت900م الذي بدوره ترجم الكثير من الآراء اليونانية في المنطق والرياضيات والفلك والطب.

- من مشاكل الترجمة للتراث الإسلامي، اقتصار السريان على مصنفات العصر الهلنستي الذي أدى إلى وجود الكتب المنحولة ككتاب الربوبية الذي نسب خطأ لأرسطو، وكتاب الجمع بين رأي

الحكيمين، إضافة إلى قيام غير المتخصصين في الفلسفة بالترجمة كالأطباء هو ما ادى إلى الحذف، وعدم اجادة بعض المترجمين للغة العربية

نتيجة

ترجع الترجمة لعامل سياسي واجتماعي وثقافي وديني ساهم في نقل علوم وفلسفات الآخرين للدول الإسلامية.

المحاضرة 5
موقف الاستشراق من الفلسفة الإسلامية

تمهيد

يمثل الاستشراق في أبسط مفاهيمه دراسة الشرق للغرب، ومن أهم الإشكاليات التي طرحها بعض رواده بصدد الحديث عن الفلسفة الإسلامية، إشكالية وجود نمط من الفلسفة تسمى بالفلسفة الإسلامية، فما موقف المسشترقين من وجود فلسفة اسلامية قائمة بذاتها؟ وهل قام على الرفض فقط؟ وما هي مبرراته؟ وما هي أبعاده؟ وكيف ننقده؟

1 - تعريف الاستشراق

ظهر كعلم قائم بذاته يهتم بدراسات الغرب للشرق، وهو"ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي شملت حضارته وأديانه وأدابه ولغاته وثقافاته"[1]، إذن يمثل الاستشراق حركة أو اتجاه فكري يهتم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق في مجال الفكر – اللغة- الدين – العلم – الثقافة...فهو من منطلقه الأول يسعى إلى التمييز بين الشرق والغرب ويطرح ذلك في دراسات مختلفة بما فيها الأكاديمية، كما يعرفه 'أركون' بأنه يعبر عن "خطاب غربي حول الإسلام... الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام هي في الواقع من اختراع غربي"[(2)] أي مجموعة من الأبحاث والدراسات نشأت في بيئة غربية وطبقت في بيئة شرقية إسلامية، ومن أهم مميزات الاستشراق أنه علم متفتح على جملة من العلوم ولم يكن ميدانا

[1] مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص 3، نقلا عن: أنور محمد زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجو مصرية، القاهرة مصر، ط1، 2006، ص 20.

[2] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، ص 51.

مستقلا "بل كان ملحقا بالتاريخ أو الجغرافيا أو اللغة أو الدين أو الحضارة أو الفلسفة"[1]، إذن يعبر الاستشراق عن تظافر مجموعة من العلوم والميادين الفكرية في فهم حضارة المسلمين والشرق من طرف أكاديميين وباحثين من الغرب.

2 - نفي الاستشراق لوجود فلسفة إسلامية

يذهب المستشرقون المتطرفون بزعامة رينان*، سنتيانا، وجورج دي بور أنه لا وجود لفلسفة إسلامية، انطلاقا من المفاضلة بين الأجناس، حيث ينفون قدرة المسلمون على انتاج فكر فلسفي بناءا على انتمائهم للجنس السامي، لأن "الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، وأن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع ولا تأليف، فلا قبل لهم بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة أو مجتمعة من غير اتساق ولا انسجام"[2].

حيث يعتبرها رينان فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية، يقول: "أنا أول من عرف أن الجنس السامي، إذا قوبل بالجنس الأوربي، يعتبر حقا تركيبا، أدنى للطبيعة الإنسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذي يتاماشى مع نظرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والثقافية".

وسانتلانا* ينظر للفلسفة الإسلامية باعتبارها جزءا مكملا لأفكار اليونان، وينفي وجود الفكر الإسلامي، مؤكدا "أن العلوم الإسلامية منذ بدء نشأتها مؤسسة على علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين، من لم يكن له بحكمة اليونان، معرفة شافية لا مجرد إلمام".

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم-المؤسسة الجامعية لدراسات والشر والتوزيع-بيروت لبنان ط 2002 ص72.

* رينان مستشرق مؤرخ للمسيحية وللفلسفة وصاحب آراء فلسفية على حد تعبير بدوي عبد الرحمن في موسوعته الفلسفية ص 548، ولد في مدينة ترييه بفرنسا سنة 1823 م اهتم بأبحاث المسلمين الفلسفية حيث حصل الدكتورة في الآداب منم السربون بإعداد رسالة حول "ابن رشد والرشدية" ورسالة صغرى حول "الفلسفة المشائية عند السريان" ، كان يجمل نزعة عقلية ويؤمن بالعلوم الوضعية في التفكير ويهتم بتاريخ الأديان وينتقدها وعلى رأسها المسيحية التي ألف عدة كتب حولها....ويقول بالصيرورة والعلم المادي مؤكدا على حسب رأي بدوي أن الفلسفة هي نتيجة عامة لكل العلوم" توفي سنة 1892.

[2] عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزئر، 1991 ص 74.

* سانتلانا مستشرق إيطالي، ولد سنة 1845-1931

ويقول دي بور : "ظلت الفلسفة الإسلامية فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن تسجل لها"[1].

3 - نقد آراء المستشرقين حول وجود الفلسفة الإسلامية

هذا الرأي لا يثبت امام النقد العلمي لأنه يقوم على "دعوة تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف، وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامي، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآري واليونانيين القدمء منهم، هو وحدهم اصحاب المقدرة على ذلك"[2]، ويقوم على العنصرية وتفاضل الأجناس، كما يقوم على التبعية المطلقة لليونان، وويؤكد ان الفلسفة الإسلامية هي نسخة لليونان بل هي تشويه لأفكار اليونان، وهذا ما لا يقبله المنطق لأنه الفكر العربي مهما كان متأثرا باليونان، إلا أنه تجاوزهم في الكثير من المسائل، فراي المستشرقين المتطرفين يقوم على المركزية الغربية في مقابل تهميش الآخرين، كما يقوم على النقاء العرقي الذي يعتبر وهم وخرافة لأصل لها ولا فصل، "كما أنه ليس في استطاعتنا أن نقول بدقة من هي الشعوب السامية دون غيرها، بحيث نتمكن من تعريف السامي تعريفا جامعا مانعا، كذلك ليس من المستطاع معرفة الساميين وموطنهم الأول..إذا صح وجود الساميين في مرحلة من مراحل التاريخ القديم فكيف يمكن استمرارهم محتفظين بنقائهم حتى عهدنا هذا والشعوب لا تفتأ تختلط ببعضها البعض، ويندمج بعضها في بعض، وينفصل بعضها عن بعض"[3].

عندما نحلل موقف رينان من الإسلام والمسلمين، نجده يؤسس لكراهية لكل ما هو إسلامي وينظر للحط من شأن المسلمين في إطار نعتهم ونعت دينهم بأبشع الصفات على رأسها الجمود والتخلف، الاضطهاد للعلماء والعداوة للتمدن، فحسب "محمد عبده" يرى رينان أن الجمود من

[1] جورج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ص 70.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام-المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية- بيروت لبنان، ط2، 1992، ص 18

[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 80.

طبيعة الدين الإسلامي ومن أصوله، يروي على لسان رينان: الاضطهاد من لوازم الدين الإسلامي، فعليك أن تسلم بأنه عداوة للعلم أو اشمئزاز منه أو استهجان له أو احتقار له" [1].

كما أن رؤى الاستشراق لا تتفق كلها في نفي ورفض وجود فلسفة إسلامية، لأن المستشرقين المعتدلين من أمثال"مونتات" –سويسري، يخالف آراء هؤلاء قائلا : "إن الفلسفة الإسلامية، وإن كانت في مبدئها وجوهرها أرسطية، لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية، إذ العرب وان احترموا الإغريق دائما كأساتذة لهم لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار في فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذي جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة"[2] كما أنه لا يوجد شعوب "متخلفة بالفطرة والغريزة، وأخرى متقدمة بالفطرة والغريزة"[3]، حيث يرجع تخلف العقل العربي لظروف مختلفة لا تقوم على الطبيعة بل ترجع الى الاستدمار الذي تعرضت له مختلف الشعوب الإسلامية.

نتيجة

موقف الاستشراق المتطرف من وجود فلسفة إسلامية، موقف عنصري يقوم على تفاضل الأجناس ولابد من الإقرار بوجود فكر إسلامي مبدع وخلاق تجلى خاصة في علم الكلام والتصوف وهو ما ذهب إليه الاسشتراق المعتدل والمنصف.

[1] محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط2، 1983، ص 143.

[2] نقلا عن كتاب: معالم في الفلسفة الإسلامية، لعبد الحميد خطاب، الجزئر، 1991، ص 80.

[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، مرجع سابق 2، ص 83.

المحاضرة 6
الحياة العقلية عند العرب
بعد ظهور الإسلام

تمهيد

إن العودة لتاريخ الحياة الفكرية للعرب بعد ظهور الإسلام، تجعلنا ندرك أنها عرفت تغيرا وتطورا واضحا في استخدام الجدل والحوار والنقاش بعد ظهور الإسلام مقارنة مع مرحلة الجاهلية القائمة على التعصب للجنس وللقبيلة...، فكيف تطورت الحياة العقلية للعرب عند ظهور الإسلام؟

1 - الحياة العقلية للعرب في الجاهلية

الحالة التي تميز بها المجتمع العربي قبل الإسلام، هي حالة البداوة والقبيلة وهي مرحلة ما قبل الحضارة في نظر بعض العلماء، وهي مرحلة شهدت ضعف استخدام العقل، يقول أحمد أمين : في الجاهلية يتجلى ضعف التعليل، أعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب فهما تاما، يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجا.فيفهم نوع من الارتباط بين الدواء والداء ولكن لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذي يتفلسف"[1]، حيث يفكر الإنسان تفكيرا محدودا يفهم الأشياءفي ضوء عادة القبلية، ويفسر الأمراض باالروح الشريرة، حيث يمكن القول أن الفكر العربي كان أسطوريا وخرافيا في الجاهلية، وتفكير غير منطقي يستند إلى العرافة والكهانة والسحر، كما غلبت العاطفة على الفكر في الجاهلية عند العرب كما تجلى في الشعر الذي اعتبر أرقى الوسائل في هذه المرحلة، يرتبط بعواطف الفخر والمدح بعيدا عن النظرة الكلية والشاملة التي طرحت مسائل أصل الوجود.

[1] أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ،2012، ص 48.

إذن طبيعة الحياة العقلية عند المسلمين، يمكن ان تفهم وجود عاملين يؤثران فيها العامل الطبيعي المتمثل البيئة الصحراوية القاسية لذلك العرب اهتموا كثير بالابل وكل ما يتعلق بالصحراء، العامل الاجتماعي المتمثل في القبلية التي تغنى العرب بها وتعصبوا لها "ومظاهر الحياة العقلية في الجاهلية هي اللغة والشعر والأمثال والقصص، وهي -فقط مظاهر عقلهم- أما العلم والفلسفة فلا أثر لهم عندهم" ص57 لأن البيئة طبيعية واجتماعية خاصة لا تسمح لهم بالتفكير الفلسفي القائم على السؤال والنقد والتفكير العميق والحجة، وقد ارتبط التفكير خاصة بالشعر الذي اعتبر ديوان العرب أي "سجل سجلت فيه أخلاقهم وعاداتهم، وديانتهم وعقليتهم وبالأمثال كجمل قصيرة تحترم ذوق الجمهور، التي تعبر اقوال عامة الناس وقد تكون تاريخية واجتماعية مثل انصر اخاك ظالما أو مظلوما، والقصص التي رواها العرب حول مختلف المسائل.

2 - الحياة العقلية بعد الإسلام

يمكن أن نفهم الحياة العقلية في الاسلام حسب جملة من النقاط :

- مفهوم الإسلام دين جديد عند العرب يرتبط بمفهوم السلم والسلام، ويفهم كمرحلة مقابلة للجاهلية" التي تدل على الخفة والأنفة والحمية والمفاخرة ...ويقابل هذه المعاني هدوء النفس والتواضع والاعتداد بالعمل الصالح لا بالنسب وهي كلها نزعة سلام"[1]، ولكنه إضافة إلى ذلك دين يشجع على العقل والحوار والنقاش والجدل بالتي هي أحسن.

- عوامل ازدهار الحياة العقلية في الاسلام: تجمع ما بين ما هو ديني - سياسي -اجتماعي – ثقافي ويمكن أن نفهمها في العناصر التالية :

- ظهور الاجتهاد منذ فجر الإسلام، كما عرف مع الصحابي بن عباس -ترجمان القرآن- ورد في لسان العرب لابن منظور: "الاجتهاد بذل الوسع والمجهود، وفي حديث معاذ اجتهد رأي الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر وهو افتعال من الجهد الطاقة، والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم عن طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب والسنة"[2]، فالحديث عن الاجتهاد في المفهوم الإسلامي يرتبط ببذل مجهود والمشقة أو طاقة في طلب الشيء ويرتبط بالقياس الذي يعتبر من الأدلة العقلية المضافة للأدلة النقلية القرآن والسنة في شكل استنباط عقلي. ويرتبط الاجتهاد في الأثر بنصوص مختلفة أهمها الحديثين المشهورين، الأول ما استدل به الإمام الشافعي رضي الله عنه، عن عمروا بن العاص أنه سمع

[1] أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط10.ص 82.

[2] ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 ص 532.

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:" إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر" ومنها حديث معاذ المتداول حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم قاضيا إلى اليمن فقال له بما تقضي|؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله.؟ قال: أقضي بما قضى به رسول الله؟ قال: فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله.؟ قال: اجتهد برأيي، قال: الحمد الذي وفق رسول رسوله" ، في الاصطلاح يرتبط الاجتهاد بعدة اصطلاحات منها: القياس – الرأي- الاستنباط،- النظر- والعقل وله عدة تعريفات في اصطلاح العلماء ، حيث يرى الغزالي أنه أعم من القياس يكون بالنظر في العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة، ويعرفه آخرون بأنه "هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"[1] كما يمثل التفسير بالرأي وهو "ما يعتمد فيه المفسر في بيان المعنى على فهمه الخاص واستنباطه بالرأي الذي يمثل العمل بما يره المجتهد مصلحة وأقرب لروح التشريع.

- ظهور التأويل إلى جانب التفسير: كما تجسد منذ فجر الإسلام مع الصحابي المشهور ابن عباس الذي لقب بترجمان العرب، ثم تطور مع الفرق الكلامية الأولى خاصة المعتزلة والأشاعرة.

- انتشار الجدل وحرية الراي والاختلاف، حيث عرف الإسلام نقاشا حادا حول وجود واختلافا بين الفرق والطوائف ساهمت في تطوير النقاش في قضايا العقيدة حين طرحت أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلّف.. وغيرها. ففي عصر العباسيين "قد اشتد الجدل واتسع مداه فقد تجادل الحجازيون والعراقيون حيث كانت في الأولى مدرسة الحديث التي انتهت وتركزت في مالك. وفي الثانية مدرسة الرأي التي انتهت وتلخصت في أبي حنيفة وأتباعه"[2]، كما كثرت المناظرات والمسائل المجتهد فيها، فالاختلاف بلغ ذروته في المذاهب الأربعة –الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، مرتكزا على الفروع لا على الأصول مرتبط بكيفية التعامل مع مصادر التشريع وأهمها القياس.

- العامل السياسي: تجسد في وجود أوضاع سياسية شجعت العقل ودافعت عنه بقوة، في عهد الدولة العباسية تطور النظر العقلي في ظل الخلاف والصراع بين الفرق المتنوعة كالسنة والشيعة والخوارج والمعتزلة كما تجسد في مسألة –خلق القرآن- التي دافع عنها بعض الخلفاء كالمأمون (ت833) والمعتصم (842ت)والواثق بالله(847ت)، كما عرفت ظهور صراعات سياسية على الحكم كما ظهر بين الأمين والمأمون في القرن الثاني للهجرة، كما ساهم خلفاء بني العباس في

[1] الدكتور وهبة الزحيلي، كتاب أصول الفقه ج 2، دار الفكر دمشق، 2015، ط21، ص 327.
[2] المرجع نفسه ص نفسها.

تنشيط الحياة العلمية بتشجيعهم ومشاركتهم فيها حيث كان المأمون على علم بالفقه والطب والكلام وأنشأ بيت الحكمة.

- العامل الاجتماعي والديني ساهمت الحياة في ازدهار العمل العقلي سواء في حياة الترف والبذخ التي عرفها المجتمع آنذاك أو تنوع الأوضاع بين الانحلال والاعتدال والتطرف والزهد والظلم والعدل...هذه الفسيفساء الاجتماعية التي تنوع القراءات والأفهام للدين وتبلور نشاط العقل في التعامل معها بعيدا عن الرؤية الأحادية المغلقة، كما تنوعت المعتقدات والمذاهب في المجتمع بتنوع الفرق والطوائف التي نشطت العقل والجدل حيث وجدت طوائف سنية وأخرى شيعية ومنها ما هي اعتزالية...وكلها استدعت ضرورة عقلنة العقائد والأعراف وكل ما يوجد في المجتمع.

- العامل الثقافي والمعرفي ظهور أوضاع علمية مزدهرة في القرن الثاني للميلاد، صاحبتها حركة فكرية في مجالات متنوعة أدت إلى النمو التفكير العقلي، تظهر في تنوع المؤلفات والمؤلفين، حيث كتب علماء وفلاسفة الإسلام في الفقه والأصول، كالشافعي (ت204ه) الذي ألف الرسالة والأم، و في الحديث وفي علوم الشريعة وعلم الكلام كابن حنبل (ت214ه) الذي ألف المسند في الرد على الجهمية والزنادقة، وفي الفلسفة والطبيعيات والمنطق كما هو الحال مع الكندي (ت241) الذي كتب رسالة الحيلة في دفع الحزن وفي الحدود، وفي التصوف كتب المحاسبي (ت243) آداب النفوس –العقل وفهم القرآن، كثرت المناظرات العلمية بين الفرق الإسلامية ذاتها والفرق الذمية.

خاتمة

عرفت الحياة العقلية في الإسلام ازدهارا كبيرا، لأن هذا الدين انطلق من تعاليم وأفكار جديدة ساهمت في تطور الحياة العقلية وذلك بإرساء دعائم ثقافة جديدة، أهم أفكارها محاربة التعصب للقبيلة والجنس والانتماء، المزج بين الأمم وتعايش واختلاط الثقافات العربية والعجمية كالفارسية والنصرانية خاصة بعد الفتوحات، أسس للاجتهاد والرأي وحرية الراي والاختلاف، كما ارتبط بظروف سياسية واجتماعية وثقافية ساهمت في عقلنته التي أسست لحضارة متطورة عند المسلمين في عصرها الذهبي.

المحاضرة 7
مواضيع الفلسفة الإسلامية

السند

"أما الفلسفة في الإسلام، فيمكن القول أن مباحثها قد دارت حول مجموعتين من المسائل، كانت مدار بحثها في كل المراحل تقريبا وهي مجموعة نظرية ومجموعة عملية. أما المجموعة النظرية فقد تعلقت بالبحث الماورائي أي في العلة الأولى وبأصول الكون والكائن والغاية من وجوده ومصيره. وعرف هذا بمبحث الإلهيات.....أما المجموعة العملية للمسائل الفلسفية الأخرى فتتعلق بالبحث عن السلوك، سلوك الفرد، والأسرة والدولة والجماعة وبالبواعث التي من شأنها أن تدفع بهذه الموجودات إلى العمل"[1].

ما هي أهم مواضيع الفلسفة الإسلامية؟

حسب النص السابق، نلتمس مواضيع الفلسفة الإسلامية، في نوعين من المسائل وهما :

الأولى

نظرية تتعلق بالبحث في قضايا غيبية وماورائية كمفهوم الله، براهين وجوده، صفاته، العلة الأولى، اصل الكون، مصير الإنسان، قدم العالم وحملت إشكاليات متنوعة منها: هل العالم قديم أم حادث؟ هل اللذات والآلام في الجنة والنار روحانية أم جسمانية؟ هل الله يعلم الجزئيات أم الكليات أم هما معا؟ ما علاقة إرادة الله بالخير والشر في العالم؟ ماهي النبوة؟

[1] عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 116.

الثانية

عملية تتعلق بالسلوك والممارسات والبحث الأخلاقي حول الفضيلة والواجب والسعادة والسياسة، تطرح إشكاليات متنوعة منها: كيف يكون العلم طريقا للسعادة؟ كيف تكون الفضيلة ولماذا هي وسط بين طرفين؟ ماهي مراتب الناس في المجتمع؟

يؤكد عبد الرحمن مذكور أن الفلسفة الإسلامية على الرغم من طابعها الديني لم تهمل "المشكلات الفلسفية الكبرى فعرضت لنظرية الوجود عرضا واسعا، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والحياة وبحثت في نظرية المعرفة بحثا مستفيضا ففرقت بين النفس والعقل ...وفصلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة.[1]

أهم مواضيع الفلسفة الإسلامية

تتعدد وتتنوع مواضيع الفلسفة الإسلامية، حيث لا يسع المقام لذكرها في محاضرة واحدة، ولكن فقط اردنا ذكر أهم مواضيعها ولاسيما تلك التي تتعلق بالألوهية أو البحث في مفهوم الله وصفاته وأسمائه، النفس طبيعتها وعلاقتها بالجسد، الوجود، السببية، نظرية الخلق أو الفيض...، والكثير منها سنعيد تفصيلها مع عرض آراء فلاسفة الإسلام في المحاضرات المفصلة اللاحقة.

1 - الألوهية

لا نبالغ إن قلنا أن أهم إشكاليات الفلسفة الإسلامية وأكثرها طرحا لدى مختلف فلاسفة الإسلام، هي –إشكالية الألوهية- تلك التي تحاول البحث في الله، إذ هي المنطلق لفهم جميع القضايا الأخرى تلك التي تتعلق بالوجود والإنسان والمصير والنفس.، فكيف ينظر المسلمون إلى الله والوجود.؟

الله : بحث فلاسفة الإسلام عن الله من خلال طرح مفهومه وصفاته وبراهين وجوده وجعلوا البحث فيه أشرف وأعلى مباحث الفلسفة يتجلى في الفلسفة الأولى ومن بين هؤلاء الكندي 801-870م الذي الله بأنه الوجود التام وقدم مجموعة من البراهين لاثبات وجوده منها: حدوث العالم والعلة و التدبير الذي لابد أن يرجع لفاعل لا يرى هو الله. الفارابي: (879- 950)م يرى ان الله هو واجب الوجود، وهو الواحد يتميز بالكمال والحكمة والحياة والقدرة والعلم. من صفاته أنه "خير محض، وعقل محض، ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء كلها في واحد وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد" [2]يبرهن وجوده بالتأمل في الوجود والمقارنة بين الواجب فيه والممكن

[1] مذكور عبد الرحمن، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، ط3-1968 - ص 24.
[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ص 104.

للوصول أن الأول لا يقف عند حد والعكس بالنسبة للثاني. وهذا الاخير لا يمكن أن يتسلسل إى غير نهاية، وفي نفس هذا الاتجاه . أكد ابن سينا : (980-1036)م أن الله هو واجب الوجود واحد غير متكثر مبدع لكل شيء عقل وعاقل ومعقول، من صفاته أنه واجب بذاته لا يحتاج لشيء يحققه، وحد غير منقسم، يعقل ذاته ويتعقله غيره، عاشق ومعشوق خير محض ، يمثل العلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك، ويثبت ابن سينا وجود الله من خلال ثنائية الممكن والواجب.

2 - الوجود

بحث فلاسفة الإسلام عن الوجود تأثرا بأرسطو و بأفلوطين خاصة في نظرية الفيض التي تفسر كيفية صدور الكثرة -الموجودات- عن الواحد -الله الأول، من بينهم:الفرابي، الذي يرى أن "الموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه ...لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ الخير في الوجود"[1]، وقد جعل الوجود مجموعة من االمراتب الخاضة لعلمية الفيض أو الصدور، أولها الواحد ثم مجموع العقول التسعة، فالعقل الفعال -العقل العاشر-، ثم النفس واخيرا الأجسام والأشياء المادية. ابن سينا: طرح مسائل متنوعة حول الوجود، بحيث جعله موضوعا للعلم الإلهي الذي يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه، والموجود عند بن سينا إما جوهر وهو الذي يقوم بذاته ولا يحل في موضوع مثل : الإنسان، وعرض هو الذي يقوم بغيره ويحل في غيره، مثل: اللون والشكل. ويرتب ابن سينا الموجودات من عدة زوايا منها: الجوهر المفارق غير الجسماني، الصورة، الجسم، الهيولى المحضة.

3 - النفس

احتلت اشكالية النفس من حيث مفهومها وصفاتها وأنوعها ووظائفها وقواها مكانة هامة في الفلسفة الإسلامية، إذ تكلم عنها مختلف فلاسفة الإسلام ومنهم: الكندي الذي يرى أن النفس بسيطة شريفة تامة وجوهرها من الجوهر الإلهي كما يأتي الضوء من الشمس"[2] كما رأى أنها متميزة عن البدن وجوهر روحاني مغاير للبدن، ورأى الفاربي أنها .الفرابي رأى أنها جوهر بسيط روحاني مباين للجسم، قواها هي المنمية تمثل الغاذية والمولدة، نزوعية وتمثل الشهوانية والغضبية والمدركة وهي مراتب ادناها الحاسة وأوسطها المتخيلة وأعلاها الناطقة. وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: الأول يمثل أنفس الأجسام السماوية ثم انفس الحيوان الناطق وأخيرا أنفس الحيوان غير الناطق. وابن سينا يعرف النفس بأنها "جوهر روحاني فاض على على هذا القلب وأحياه واتخذه آلة له في

[1] المرجع نفسه ص 104.

[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ص 307.

اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره" تتميز بالنقاء والصفاء والمغايرة للجسم، تنقسم إلى ثلاثة أقسام : نباتية وظائفها النمو والتوالد والتغذي حيوانية وظائفها الإدراك والحركة والتخيل، الناطقة وظائفها النطق والتعقل.

4 - قدم أو حدوث العالم

طرح فلاسفة الإسلام مشكلة العالم بين القدم والحدوث ومنهم الكندي الذي رأى ان العالم حادث، و أبو حامد الغزالي بدوره نقد فكرة القدم عند الفارابي وبن سينا في كتاب "تهافت الفلاسفة" و رأى أن العالم حادث وليس قديم استنادا للأدلة العقلية والنقلية التي تؤكد أنه مخلوق، وذهب ابن رشد رادا على الغزالي ومدافعا عن الفلاسفة وعن فكرة قدم العالم إلى إنكار فكرة الحدوث في كتاب تهافت التهافت حيث رأى ان تقدم البارئ على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان مستندا على الأدلة منها: استحالة صدور حادث عن قديم- وتقدم البارئ على العالم يؤدي إلى القول وجود زمان قبل الزمن- وامكان العالم كان موجودا- والحادث يجب ان تسبقه مادة قديمة، كما لجأ إلى تأويل الآيات التي تقول بالحدوث واستدل على ما يعضد القول بقدم العالم.

5 - السببية

طرحها مختلف فلاسفة الإسلام وبحثوا عن طبيعة العلاقة بين السبب والمسبب حيث رأى بن سينا أن هناك علة أولى تخرج عنها جميع العلل هي العلة الأولى تنتهي عندها سلسلة العلل التي توجد في العالم باعتباره سلسلة مرتبة من العلل والمعلولات، ورأى الغزالي أنه لا يوجد اقتران ضروري بين السبب والمسبب كما رأى هيوم فيما بعد حيث قال إن الاحتراق يحدث عند وجود النار وليس بالنار والربط الظاهر بين السبب والمسبب راجع إلى العادة التي أدت إلى تعود الإنسان على رؤية ومعايشة التتابع بينهما.

6 - نظرية الصدور

الفيض يمثل نظرية نقلها فلاسفة الإسلام -الفارابي وبن سينا – عن أفلوطين وتمثل كيفية صدور الكثرة من الموجودات عن الواحد الأول، وفق التدرج من الله إلى أدنى الموجودات، ويعني كذلك صدور المتعدد عن الواحد أو الموجودات عن الأول وفق ترتيب تنازلي يقوم على تعقل اللاحق للسابق ما عدا الأول الذي يتعقل ذاته فقط ويتعقله غيره وهو واحد لا يصدر عنه إلا واحدا وهو العقل الأول الذي تصدر عنه العقول العشرة.

7 - العلاقة بين الفلسفة والدين

طرحها ابن رشد خاصة في كتاب -فصل المقال- مؤكدا الترابط الوثيق بين الفلسفة والدين، بإعادة تعريف الفلسفة بأنها نظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع.

8 - المنطق

بحث المسلمون في المنهج وتأثروا بالمنطق الأرسطي كآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ.

9 - الأخلاق والسياسة

بحث المسلمون في مسائل الأخلاق وإشكالية الخير والشر وكان هاجسهم المحوري طرح مسألة السعادة، كما بحثوا في المدينة الفاضلة وخصال رئيسها والعلاقة بين السياسة والأخلاق.

نتيجة

الفلسفة الإسلامية متعددة المواضيع والميادين ولا يمكن حصرها في الميادين السالف ذكرها، وإن كانت إشكالاتها الكبرى تدور في إطار المباحث الكبرى للفلسفة: الوجود والمعرفة والقيم، ولكنها تتجاوزها إلى طرح إشكاليات الألوهية التي تعتبر أسمى مباحثها، ومسائل أخرى علمية وفكرية ومنطقية، سياسية واجتماعية وثقافية ...وهي ما تظهر في آراء مختلف روادها التي نفصلها لاحقا.

المحاضرة 8
الاجتهاد و الاختلاف عند المسلمين

تمهيد

إن الحديث عن الاجتهاد و الاختلاف عند المسلمين يرتبط بمفاهيم ومعطيات وإشكاليات من صميم الآليات والأدوات التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، لعل أهمها مفاهيم: الفقه-علم أصول الفقه- الاجتهاد، ويرتبط بمعطيات تاريخية تتعلق بظروف الدولة الإسلامية التي تبين أن الاجتهاد بلغ ذروته في العهد العباسي لمقتضيات ذلك العصر المختلفة، ويتعلق بإشكاليات متنوعة تدور في فلك التشريع وكيفية التأصيل والتقعيد له، ويمكن أن نفصل محاضرة الاجتهاد الفقهي وظاهرة الاختلاف بالاستناد إلى نصوص وفق العناصر التالية.

1 - مفهوم الاجتهاد

ورد في لسان العرب لابن منظور: "الاجتهاد بذل الوسع والمجهود، وفي حديث معاذ اجتهد رأي الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر وهو افتعال من الجهد الطاقة، والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم عن طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب والسنة"[1]، فالحديث عن الاجتهاد في المفهوم الإسلامي يرتبط ببذل مجهود والمشقة أو طاقة في طلب الشيء ويرتبط بالقياس الذي يعتبر من الأدلة العقلية المضافة للأدلة النقلية القرآن والسنة في شكل استنباط عقلي.

يرتبط الاجتهاد في الأثر بنصوص مختلفة أهمها الحديثين المشهورين، الأول ما استدل به الإمام الشافعي رضي الله عنه، عن عمروا بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر" ومنها حديث

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق ص 532.

معاذ المتداول حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم قاضيا إلى اليمن فقال له بما تقضي|؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله.؟ قال: أقضي بما قضى به رسول الله؟ قال: فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله.؟ قال: اجتهد برأيي، قال: الحمد الذي وفق رسول رسوله"

في الاصطلاح يرتبط الاجتهاد بعدة اصطلاحات منها: القياس –الرأي- الاستنباط،- النظر- والعقل وله عدة تعريفات في اصطلاح العلماء ، حيث يرى الغزالي أنه أعم من القياس يكون بالنظر في العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة، ويعرفه آخرون بأنه "هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"[1] كما يمثل التفسير بالرأي وهو "ما يعتمد فيه المفسر في بيان المعنى على فهمه الخاص واستنباطه بالرأي الذي يمثل العمل بما يره المجتهد مصلحة وأقرب لروح التشريع.

يمكن القول أن الاجتهاد أوسع من القياس لأنه يضم كل المصادر العقلية للتشريع كالاستحسان واستصحاب الحال والمصلحة المرسلة والعرف، بلغ ذروته مع مع ظهور المذاهب الفقهية وفي العصر العباسي على وجه الخصوص.

2 - عوامل ظهور الاجتهاد الفقهي والخلاف

يقول الدكتور أحمد الحصري في كتاب "تاريخ الفقه الإسلامي" : "كان لظروف الدولة الإسلامية المضطربة أيام الأمويين تأثير كبير على وقوف الفقه أيامهم موقفا لا ينموا فيه ولا يتحرك ...فلما جاء العباسيون تبنوا الفقه ورجاله فانتعش الفقه ونما ونضج وكثر الاجتهاد والبحث العلمي الرصين . وكان صدر هذه الدولة رحبا اتسع للمناقشات العلمية بأوسع ما يتصوره الإنسان فكان حرية الرأي وكثرة الجدل والمناقشات والمناظرات ودون في عصرهم كثير من العلوم المختلفة التي ساعدت العلماء على السير بالفقه إلى درجة الكمال."[2] فقد ارتبط الاجتهاد بتطور علم الفقه الذي تراجع في العصر الأموي لأسباب أهما تلك التي ترجع لقيام حروب طائفية وسياسية شغلتهم عن رعاية الفقه لكن مع مجيء العصر العباسي بلغ ذروته، لأسباب أهمها عناية الخلفاء به وحرية الرأي، تعدد وتنوع الوقائع، التأثر بالعلوم الأجنبية التي أضافت إلى الثروة العربية الكثير من المعلومات والأفكار، وتدوين العلوم.

[1] الدكتور وهبة الزحيلي، كتاب أصول الفقه ج 2، دار الفكر دمشق، 2015، ط21، ص 327.
[2] أحمد الحصري، تاريخ الفقه الإسلامي، دار الجيل بيروت، ط1، 1991، ص 209.

فقد اعتنى الخلفاء العباسيون بالفقه والفقهاء "فقربوا الفقهاء إليهم ولم يقيموا بينهم وبينهم حجابا، وآثروهم بعطاياهم واختصوهم بأهم المناصب وأدقها"[1] فقد أظهر المنصور اهتماما كبيرا بالإمام مالك لما التقاه في الحجاز، واهتم المأمون وساهم في الجدل العلمي واختص هارون الرشيد أبو يوسف بالصحبة والقضاء.

اما حرية الرأي فقد كان "المسلم متى وجد نفسه أهلا لأن يتصدر مجلس العلم أو أن يستنبط ويستنتج فعل دون خطر عليه"[2] حيث كانت للحرية لكل واحد أن يقول رأيه في الإفتاء وأمور العبادة ولم يلتزم الناس مذهبا بعينه.

إذا كان الاختلاف لا يختلف عن الجدل، فقد كثر هذا الأخير في عصر العباسيين "فقد اشتد الجدل واتسع مداه فقد تجادل الحجازيون والعراقيون حيث كانت في الأولى مدرسة الحديث التي انتهت وتركزت في مالك. وفي الثانية مدرسة الرأي التي انتهت وتلخصت في أبي حنيفة وأتباعه"[3]، كما كثرت المناظرات والمسائل المجتهد فيها.

كثرة الوقائع بعد اتساع رقعة الدولة ساهم في ظهور الاجتهاد لأن تنوع واختلاف الشعوب في الدولة الإسلامية من حيث عاداتها وتقاليدها وثقافتها حتم مراعتها في الفقه وأدى الى ترحال العلماء عبر الأمصار لكي يجدوا أحكاما لمختلف المسائل.

تأثر العقول بالثقافات الأخرى بوصول الإسلام إلى أبعد الأقطار كالأندلس وافريقيا والشام التي كانت لها ثقافات أخرى "الامر الذي أضاف للثقافة العربية مزيدا من الثقافة الأجنبية مما ساعد الفقه في التوسع في طرق الاستدلال الفقهية، واثبات الاحكام الاجتهادية فقد استخدم المنطق والفلسفة أولا في علم الكلام. ثم تسرب الجدل الفلسفي إلى الفقه الإسلامي في اثبات أحكامه الاجتهادية بين الفرق المذهبية من المسلمين"[4].

تدوين العلوم نشط كثيرا في العصر العباسي بتدوين كل فروع العلوم والفنون وكان فيه الفضل الأكبر يعود إلى الذين دخلوا الإسلام من الأمم ذات الحضارات القديمة الذين كان لهم الدراية بطرقها التي لم يعرفها العرب.

خلاصة في الفترة العباسية بلغ الاجتهاد والاختلاف ذروته كما تجلى في المناظرات والمؤلفات والجدل وتجسد في ظهور المذاهب الفقهية الأربع بفعل عوامل سياسية واجتماعية وثقافية.

---

[1] المرجع نفسه ص 210.
[2] المرجع السابق ص 211.
[3] المرجع نفسه ص نفسها.
[4] المرجع نفسه ص 213.

3 - كيف نفهم الاجتهاد كعقلنة للتشريع في الإسلام؟

يقول ابن خلدون في كتاب المقدمة: "فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها، وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص، وما كان من غير ظاهر في النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم" ص 466.

انطلاقا من هذا النص نصل إلى أن الاجتهاد الفقهي ظهر لأسباب تظهر في عاملين رئيسيين أديا لظهور الاجتهاد وهما عدم طرح النصوص لكل الوقائع وظهور الخلاف بين الأئمة والعلماء في التعامل معها ويمكن أن نفهم هاتين القضيتين في العناصر التالية :

- أول اختلاف ظهر في الفقه وهو الخلاف في استخراج الأحكام الشرعية كالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة من أدلتها الشرعية كالكتاب والسنة والاجماع والقياس، هو ما فتح باب الاجتهاد.

- تطور هذا الاختلاف وحاجته للتقنين والتأصيل والتقعيد، أدى إلى ظهور علم أصول الفقه وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف كما يقول ابن خلدون، أو هو علم خاص بالبحث في طرق استخراج الأحكام من مصادر التشريع المتمثلة في القرآن والسنة والاجماع والقياس وغيرها من الأدلة الملحة والمضافة.

- انطلاقا من مقولة : -النصوص المتناهية لا يمكن أن تستوعب الوقائع اللامتناهية، ارتبط الاجتهاد الفقهي بوجود وقائع لم يرد بها نص أو لم ترتبط بأدلة شرعية من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع، أدت إلى الخلاف بين السلف والأئمة ولاسيما في مرحلة تابعي التابعين على وجه الخصوص، وقد ظهرت هذه الوقائع بعد اتساع رقعة الأمة الإسلامية في شكل قضايا مستجدة تحتاج لإعمال الرأي والاجتهاد.

- الخلاف كان في البداية بين الفقهاء والأصوليين، مرتبط بما يعرف بفقه الخلافيات المتعلق بكيفية استنباط الأحكام الشرعية في المسائل المختلف فيها، التي استعدت ظهور الاجتهاد المتنوع بتنوع مدارك وأنظار العلماء، ويظهر الاجتهاد في هذا العلم على وجه الخصوص لأنه "لابد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته" ص 478، فالخلافيات ارتبطت بالمنظرات التي عبرت عن الاجتهاد والاختلاف.

- المناظرة تعبر عن الاجتهاد والاختلاف لأنها ترتبط بآداب مخصوصة في الرد والقبول للآراء، وهي ما حدثت بين الفقهاء وعبرت عن الاختلاف بين المذاهب وفق أدابه وأحكامه.

- الخلاف بلغ ذروته في المذاهب الأربعة –الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، مرتكزا على الفروع لا على الأصول مرتبط بكيفية التعامل مع مصادر التشريع وأهمها القياس، ارتبط بالمذاهب الفقهية الأربعة على وجه الخصوص في شكل اختلاف متنوع يظهر في مسائل بين المالكية والشافعية، وفي أخرى بين الحنفية والمالكية، وفي أخرى بين الحنابلة والشافعية...

المحاضرة 9
التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني

تمهيد

إذا كان الحديث عن القياس في الفقه يعبر عن العقلنة في التشريع فإن التمييز بينه وبين القياس البرهاني يظهر في علاقة خاصة يمكن أن ندرك مختلف جوانبها في كتاب فصل المقال لابن رشد، الذي يطرح فيه علاقة العقل بالنقل ويؤكد اتصالهما الوثيق، وويشير إلى أنواع من القياس عندما يحاول بيان تفاوت عقول الناس في إدراك الحقائق، منها الفقهي والجدلي والبرهاني، كيف نميز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني؟

مفهوم القياس الفقهي

يتحدث ابن خلدون عن مفهوم هذا القياس ونشأته قائلا: "ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإن ذلك من الواقعات بعده –صلوات الله وسلامه عليه- لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسموها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه والقياس وهو رابع الأدلة" المقدمة[1].

من خلال النص التالي يتميز القياس الفقهي بما يلي :

- هو طريقة عمل بها الصحابة والسلف منذ فجر الإسلام.
- هو قياس الظواهر المتشابهة والمتماثلة ببعضها البعض.

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص 447.

- هو قياس الواقعات الحاصلة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم والتي لم يرد بها نص لا من القرآن ولا من السنة بواقعة أخرى واردة فيهما بشروط.

- هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بأخرى تشبهها ورد نص بحكمها و القول بحكم مشترك في الظاهرتين.

مفهوم القياس البرهاني

هو نوع من الاستدلال غير المباشر الذي يعتمد البرهان والعقل بالانتقال من قضيتين أو أكثر إلى قضية أخرى أو مقدمتين أو أكثر إلى نتيجة، ويمثل القياس بنوعيه الحملي والشرطي.

القياس البرهاني ويسمى كذلك العقلي والمنطقي هو استنباط المجهول من المعلوم وهو في نظر ابن رشد أعلى وأوثق الأقيسة لأنه هدفه الحقائق، يختلف عن القياس الجدلي وهو ما تركب من مقدمات مشهورة والذي يقوم على الاقناع أو الإفحام، والقياس الخطابي وهو الذي يتألف من مقدمات مقبولة من العلماء والفقهاء وهدفه الترغيب والترهيب، وعن القياس المغالطي وهو الذي يتألف من مقدمة خاطئة ووهمية أو كاذبة والغرض منه المغالطة وتغطية الحق وتزيين الباطل.

مقارنة بين القياس الفقهي والقياس البرهاني

يطرحهما ابن رشد من عدة زوايا أهمها :

- **المشروعية :** يرى ابن رشد أن كلاهما واجب الفقيه يجب عليه معرفة المقاييس الفقهية لاستنباط الاحكام والعارف يجب عليه تعلم القياس المنطقي للنظر العقلي الصحيح، والقياس العقلي ليس بدعة لأنه حتى الفقهي وجد بعد الصدر الأول للإسلام، والأفضل تعلمهما مع حتى نستطيع مخاطبة الجميع.

- **الحاجة :** يقول ابن رشد "كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك".

- **الآلة :** كل من القياس العقلي والقياس الفقهي يعتر آلة للكشف عن الحقائق أي مجرد واسطة في شكل قواعد توظف في فهم النصوص.

- **الكيفية :** لابد من العودة إلى كتب القدماء لتعلم القياس البرهاني أو تعلم صنعة القياس لمعرفة المصنوع كشرط لمعرفة الصانع، بالمعنى الرشدي ولكن قبول ما هو صواب ورفض ما هو غير ذلك.

- **التصديق :** بما أن طباع الناس متفاوتة من أهل البرهان الذين يصدقون بالقياس البرهاني وأهل الجدل الذي يصدقون بالقياس الجدلي والعامة الذي يصدقون بالقياس الخطابي فلابد أن تكون أنواع القياس متكاملة في الإبلاغ والفهم للإسلام.

- **الغاية :** غاية القياس البرهاني معرفة الحق وهي الغاية نفسها التي ينشدها الإسلام والفقه وأصوله وبالتالي فهما يتفقان ولا يتعارضان. "لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

المحاضرة 10
علم الكلام
النشأة – المفهوم - الإشكاليات - الأهمية

تمهيد

بما أن الفلسفة الإسلامية تمثل فلسفة نشأت في المجتمع الإسلامي، تقوم على التفلسف في الإسلام من حيث عقيدته وشريعته، و حركة فكرية ارتبطت بعقلنة الإسلام، فإن أهم حقولها الكبرى هو علم الكلام، الذي يحتل مكانة هامة فيها، باعتبارها نموذجا للتفلسف الأول والأصيل في الإسلام. فكيف نشأ علم الكلام كحركة عقلية وفلسفية في الإسلام؟

1 - نشأة علم الكلام

1 - 1 - ظهور الفرق الكلامية : يمكن اعتبار ظهور الفرق الكلامية العامل المحوري والحاسم لنشأة علم الكلام، حيث يطرح مختلف الباحثون في تاريخ الفرق وعلى رأسهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ظهور الفرق الكلامية في إطار الحديث النبوي، النبي صلى الله عليه وسلم:"ستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى، قيل : ومن الناجية؟ قال : أهل السنة والجماعة، وقيل: وما السنة والجماعة، قال: ما أنا عليه وأصحابي"، هنا سيكون هذا الحديث المنطلق للإقرار بوجود فرق كلامية، نالت حظا وافرا من الدراسة لدى مختلف الباحثين فيها، لكن يبقى السؤال مطروحا هل علم الكلام وليد عوامل داخلية أم خارجية؟

1 - 2 - علم الكلام بين العوامل الداخلية والخارجية : جاء في كتاب العقيدة والفرق الإسلامية للدكتور صبري خدمتلي :

"نشأ علم الكلام قبل كل شيء لعوامل خارجية، وحصيلة الاختلافات الاعتقادية والسياسية كلها دفاع من اوتوا قوة الجدل عن دينهم ضد ديانات أخرى، ثم لعوامل داخلية مثل الإمامة والمتشابه في القرآن " [1]

من خلال هذا النص نشأ علم الكلام بفعل عوامل مختلفة :

أ - العوامل الخارجية : تتعلق بتأثير الثقفات الوافدة في وجوده وتطوره، لأنه نتاج الصراع الفكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى الناتج عن التمازج والاختلاط مع الثقافات الأخرى فارسية يونانية رومانية، حيث كان يقوم على الجدل والحجة في الرد على الفرق الخارجة على الإسلام وخاصة تلك التي كانت تعيش في بلاد المسلمين كما هو الحال مع الفرق الوثنية والرد عليها بالدفاع عن التوحيد والتنزيه مع المعتزلة.

ب - العوامل الداخلية : يؤكد الكثير من الباحثين في الفرق الإسلامية والتي محورها الفرق الكلامية على ارتباطه نشؤوها بالعوامل الداخلية التي تتجلى في ما يمكن أن نسميه بالإشكاليات الكلامية التي طرحها المسلمون حول القدر-صفات الله، مرتكب الكبيرة وهي من صميم دينهم وبيئتهم ، حيث كانت من صميم واقعهم ونصوصهم وكيفية فهمها وتأويلها كان نابعا من البيئة الإسلامية وما ظهر فيها من مسائل وإشكاليات: كالخلافة –المحكم والمتشابه- مرتكب الكبيرة- صفات الله، الحرية في الإسلام... وحاجتها إلى فهم عقلاني ولاسيما في طرحها في النص القرآني والحديث النبوي.

عندما نتحدث عن دور العامل الداخلي في نشأة علم الكلام، يمكن أن نرجع إلى العامل السياسي متمثلا في مشكلة الخلافة."لذلك كان من طبائع الأمور أن لا تظهر الممهدات الفكرية تلك (علم الكلام) خارج الإطار نفسه الذي تتحرك ضمنه ايدويلوجية دولة الخلافة"[2]، حيث كان العامل السياسي –مشكلة الخلافة-أساس ظهور علم الكلام، وذلك بظهور الفرق الكلامية الأولى وعلى رأسها السنة والشيعة وهي نتاج صراع داخلي على الحكم.

على سبيل المثال لا الحصر ينطلق علم الكلام من التمييز بين المحكم والمتشابه ويعتمد على المجاز كمنطلق التأويل وهو نوع من الحجاج، لأن "حقيقة الحجاج ليست مجرد الدخول في

[1] خدمتلي صبري، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1994 ص 37.

[2] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - مجلد 3، دار الفارابي، ط2-2002 الجزائر ص 28.

علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الحجاج إنما هو العلاقة المجازية، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها : فلا حجاج بغير مجاز"[1].

1 - تعريف علم الكلام

- عند "بن خلدون"(ت1406م): علم الكلام هو "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[2].

عندما نحلل التعريف الخلدوني لعلم الكلام ندرك أنه هو علم حجاجي عن العقيدة وعن الإيمان، وذلك عن طريق باستخدام بالدليل العقلي مما يبين أنه حجاج فلسفي بامتياز، كما أن وظيفته في الرد على أصحاب البدع من الفرق الدينية والكلامية المخالفة يبين أن غايته الكبرى الدحض لآراء المخالفين وإقناعهم بفساد آرائهم ومعتقداتهم.

- يعرفه محمود يعقوبي في موسوعته الفلسفية :

"هو العلم بما تثبت به العقائد الإسلامية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها. ويرادفه علم الأصول وعلم التوحيد .ويسمى اللاهوت عند النصارى."[3] أي هو علم خاص بالدفاع عن العقائد بالأدلة العقلية.

2 - الإشكاليات الكلامية

تمثل أسئلة في مجال العقائد تمثل أهم أسباب نشأة علم الكلام، ارتبطت بظهور الجدل في العقائد، لعوامل مختلفة على رأسها دخول الأعاجم الى الإسلام بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية بفضل الفتوحات. الذي أدى إلى ظهور الفرق الكلامية: من جبرية وقدرية ومشبهة، ومعتزلة وأشعرية وتم بموجبه ظهور ما يسمي بعلم الكلام، من أجل الدفاع عن العقيدة والإقناع بصحة العقائد، وترتبت مجموعة من الإشكاليات وأهمها :

أ - مشكلة الخلافة : وتمثل أهم الإشكاليات الكلامية التي تتخذ طابعا سياسيا، هي تعبر عن حالة سياسية مضطربة مجالها الاختلاف الحاصل حول من يتولى الحكم نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.، تجسدت مرحلتها الأولى مع تولي أبو بكر الصديق للخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما صادف نكوص أكثر العرب عن الإسلام الذي عمل أبو بكر

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1998 ص 234.

[2] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة –ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر- دار الفكر، بيروت لبنان ط1، 2004، ص 479.

[3] يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، -أهم المصطلحات وأشهر الأعلام- الميزان للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 1998 ص 145.

الصديق على محاربته والقضاء الفرقة حيث "جهز جيوشا عدة فقومت الأود وأعادت الوحدة العربية وبعد أن تم ذلك لأبي بكر أرسل الجيوش إلى العراق لنشر دعوة الإسلام في المملكتين الفارسية والرومية" [1].و المرحلة الحاسمة للخلافة جاءت بعد مقتل علي حين افترق المسلمون فرقا ثلاث، الأولى تمثل أهل السنة وهم الراضون على معاوية وأتباعه، أهل الشيعة وهم من تشيعوا لعلي وآل البيت، الخوارج وهم الناقمون على علي وعثمان ومعاوية.

ب - مشكلة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم : وارتبط بالاختلاف في قراءة وفهم النصوص القرآنية، وخاصة تلك التي تتعلق بصفات الله وأفعاله وهي ما تسمى بالآيات المتشابهات التي امتنع السلف كما قال ابن خلدون من الخوض في معانيها، ولكن مع ظهور المجسمة والمشبهة خاصة الذين لم يميزوا بين الصفات البشرية والإلهية كما هي واردة في الآيات، قامت فرق أخرى وعلى رأسها المعتزلة بتأويل القرآن الكريم من أجل الرد على تلك الفرق خاصة الدفاع عن العقائد والتوحيد تحديدا بالقول بالتنزيه، أما الأشعرية فتوسطت بين تلك الفرق وقالت بالصفات المعنوية وجمعت بين العقل والنقل والتأويل والتفويض، إذن فقد لجأ الكثير من المتكلمين إلى "تأويل النصوص التي يتفق ظاهرها مع ما يريد تفسيره للآية المتشابهة، يعمد إلى تأويلها والبقية ردها إلى محكم وحملها عليها"، (خدمتلي صبري، 1994)، وكان للاختلاف حول الصفات والأفعال الإلهية دورا حاسما في نشاة الفرق الكلامية.

- **مشكلة خلق القرآن :** ومحورها هل القرآن الكريم كلام الله قديم أم مخلوق؟ وقد حدث صراع كبير حول المسألة بين المعتزلة الذين قالوا بأن القرآن مخلوق، وبين الامام أحمد بن حنبل الذي رفض ذلك كما معروف في محنة ابن حنبل، وقد دارت المسألة هو مسألة عقدية وهي الإيمان والكفر.

- **مشكلة الجبر والاختيار :** وجوهرها الاختلاف بين إن كان الإنسان حر أم مقيد، حيث دهبت الجبرية إلى أن الإنسان مقيد ومجبر، وقال المعتزلة بأنه حر، ورأت الأشاعرة أن الأفعال خلق من الله وكسب من العبد-.

- **مشكلة مرتكب الكبيرة :** اختلفت الفرق حول مرتكب الكبيرة هل هو في النار أم في الجنة؟ وهل هو مذنب م غير مذنب؟ حيث رأى أهل السنة والجماعة أنه مسلم عاصي و لا يخرج عن الملة، بينما وضعته المعتزلة في منزلة بين المنزلتين أي مذنب ما لم يتب، وإذا مات عليها دخل النار،

[1] الشيخ محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الغد الجديد القاهرة مصر، ط1، 2013 ص 81

أما الخوارج فرأت أنه في النار مخلد فيها وهو كافر، بينما رأت الأشاعرة أنه مؤمن موحد فاسق هو في مشيئة الله تعالى ان شاء عفا عنه وإن شاء أدخله النار.

4 - أهمية علم الكلام

لعلم الكلام أهمية كبيرة في فهم التراث والراهن، حيث أكد كبار الفلسفة أهميته في الفكر الإسلامي وفي العقلنة، حيث لعب دورا كبيرا في الدفاع عن العقيدة ضد الفرق الضالة والمنحرفة، ويعتبره كبار رواد الحداثة حلقة التنوير المهملة في الفكر الإسلامي، حيث من خلاله تبين أهمية المناظرة في الفكر الإسلامي ماضيا وراهنا بالإضافة إلى دوره في بيان الحرية والحوار والجدل ...وفي الوقت نفسه لقي الكثير من النقد من زوايا مختلفة، فقد اعتبره أبو حامد الغزالي غير واف في البحث عن الحقيقية يقول عن المتكلمين "وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا"[1]. كما انتقد ابن رشد المتكلمين "لأنهم أشاعوا النتائج التي توصلوا إليها من خلال أدلتهم الجدلية غير اليقينية بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة...إن مشكلة المتكلمين –في نظر ابن رشد- تكمن في أنهم وقعوا في أخطاء جسيمة نتيجة لأدلتهم الجدلية التي تعتمد أساسا على القياس.لقد انتهوا إلى تصور"الله" سبحانه كما لو كان إنسانا أزليا"[2]، حيث يعتبر ابن رشد المتكلمين من أنصار القايس الجدلي الذي لم يبلغ درجة الحقيقة واليقين الذي يرام بالبرهان أو القياس البرهاني.

نتيجة

علم الكلام هو دفاع عقلاني عن العقائد نشأ بفعل عوامل داخلية وخارجية محورها الجدل بين الفرق الدينية الذي أدى إلى أشكلة العقيدة من أجل الدفاع عنها بالحجة والبرهان.

[1] أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي:المنقذ من الضلال، تق : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1-1988، ص 33.

[2] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2006، ص 181-182.

المحاضرة 11
الفرق الكلامية

تمهيد

لظروف سياسية واجتماعية وثقافية، تعددت وتنوعت الفرق الكلامية في تاريخ الإسلام كما أشار إليها الكثير من المؤلفين في ميدانها وعلى رأسهم 'الشهرستاني' في كتب الملل والنحل- سنحاول في هذه المحاضرة أن نعرف بأهم الفرق الكلامية ولكن ما يهمنا أكثر هو بيان اختلافها في الأراء الفكرية، فكيف تؤسس لذلك؟

1 - أهل السنة أو السلف

وهم الذين يتبعون السلف ويبتعدون عن الجدل والنقاش في العقائد والإيمان بها كما وردت عند الصحابة و وكما جاءت في الحديث النبوي، لذلك عملوا على ربط عقيدتهم بمجموعة من الأصول أهمها "الرضى بقضاء الله، والتسليم بما ورد في كتاب الله من الصفات والأسماء والأخذ بما أمر الله، والنهي عما نهى عنه، والصبر على حكم الله، والاخلاص بالعمل به، والإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى، وترك الجدل في الدين، والجهاد مع أهل القبلة، والصبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من جور وعدل" [1] هذه أهم مبادئ أهل السنة والجماعة حيث كانوا يرفضون الجدل والنقاش في العقائد والتأويل، كما يظهر في موقف الإمام مالك بن أنس في موقفه من الاستواء كأمر معلوم لا نقاش فيه، والكيفية فيه مجهولة يحرم البحث فيها والسؤال عنه من البدع المحرمة.

[1]- خدمتلي صبري، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1994 ص 48.

2 - الخوارج

وهي من الفرق الإسلامية التي ظهرت في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك بالخروج عنه بعد قبوله بالتحكيم في معركة الصفين، حيث رأوا أنه يعتبر كفرا وضلالا، "لأن التحكيم –في رأيهم- يتضمن شك كل من الفريقين المتحاربين في أيهما المحق ولا محل لهذا الشك، فقد حاربوا وهم مقتنعون بأن الحق في جانبهم ولذا رأو متابعة القتال حتى ينزل الله حكمه[1]" ينطلقون من مقولة لا حكم إلا لله، وبالتالي رفضوا كل مواقف علي من الحكم ومن العقائد وكل من رضي بالتحكيم أهم آرائهم الخليفة يكون بالانتخاب الحر، مرتكب الكبيرة كافر ومخلد في النار.

3 – الشيعة

في اللغة من من الميل والاتباع ، ثم ارتبط بالتحديد إلى الميل والاتباع لآراء آل البيت والإمامية، وهم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب وأولاده، فقالوا بإمامته نصا ووصية، العقيدة والفرق الإسلامية ص 62 لذلك أهم أفكارهم تقوم على أن الإمامة والخلافة لا تخرج عن آل البيت، وهي من أصول الدين، وقد أوصى النبي بالخلافة لعلي~، ويرى آخرون أن الشيعة فرقة سياسية تجمع بين أصول يهودية – عبد الله بن سبأ – وأصول فارسية.

نشأة التشيع ارتبط بوفاة النبي ورفض تعيين أبو بكر الصديق وعمر وعثمان في الخلافة، وبحادثة التحكيم و معركة الصفين بين جيش علي وجيش معاوية الذي تحولت بموجبه الخلافة، و البعض ربطه بحادثة كربلاء ومصرع الإمام الحسين الذي كان له الاثر الأكبر في ظهور التشيع .

أهم أفكارهم: يتفقون مع السنة في التوحيد والاعتراف بوجود الله –يقولون بالعدل وهو ركن من أركان الايمان متصف به الخالق الذي هو منزه عن الظلم- النبوة وتتعلق بإرسال الله تعلى النبي صلى الله عليه وسلم للبشر- الإمامة وهي الحجر الأساس في الشيعة وهي ميراث الأنبياء من سلالة علي وفاطمة الزهراء تقوم على أن الإمام المعصوم من الخطأ في الصغائر والكبائر صاحب علم وهبي كامل وهو أكبر معلم وليس شخصا عاديا مكلف باالرياسة يلزم طاعته والأخذ بآرائه وهو ليس مختار من البشر بل معين من طرف الله سبحانه وتعالى-وتقول الشيعة بالمعاد أي الحشر والبعث يوم القيامة للحساب والجزاء

وأخير يمكن القول أن الشيعة طوائف وفرق منها: الإثني عشرية التي تنطلق من الإمام علي وابنائه الحسن والحسين إلى غاية الإمام المهدي المنتظر ، منها الأكثر تطرف تتعلق بالذين ألهو

[1] المصدر السابق ص 52.

علي مثل السبئية والنصرية والغرابية والكسائية أما الشيعة المعتدلة مثل الزيدية نسبة إلى زيد بن علي زين العابدين-التي تقول الإمامة بالاختيار.

4 - المرجئة

يذهب البعض إلى أنهم لا يمثلون فرقة دينية أو كلامية ولا حزب ديني وإنما هي "نزعة إلى السلامة لأن المرجئ لا يريد أن يتورط في حرب ولايريد أن يبذل مجهودا في تأييد أو في معارضة ...وهو منصرف عن كل ما يتطلب مجهودا سواء أكان هذا المجهود علميا نظريا، أم كان عمليا حربيا"[1]، فالمرجئة تعتمد على رجاء الله في كل شيء.

5 - المعتزلة

من هم المعتزلة؟ يسمون بأصحاب العدل والتوحيد، واصحاب المنزلة بين المنزلتين، والقدرية لقولها بوجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، وأهل التأويل والمعطلة ...هي فرقة دينية كلامية أسسها واصل بن عطاء الذي كان تلميذا للحسن البصري ثم اعتزله، ومن روادها كذلك ابو الهذيل العلاف، النظام، الجاحظ، الخياط، الجبائي.

كيف نشأت الفرقة؟ ظهرت فرقة المعتزلة بالبصرة في أواخر الدولة الأموية بناء على مسألة مرتكب الكبيرة، يؤكد مختلف العلماء أنها نشات انطلاقا من هذه القصة:

"دخل رجل على الحسن البصري وقال : يا إمام الدين: لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج من الملة وهم وعيدية والخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في هذا الاعتقاد."[2]

قبل أن يجيب الحسن البصري الذي كان يرى أن أصحاب الكبائر فاسقون ومنافقون قال: واصل بن عطاء أنه في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا كافر أي مذنب ما لم يتب، وإذا تاب لا اثم عليه، ثم قام واعتزل فقال الامام البصري"اعتزل عنا واصل فسمي هو أصحابه بالمعتزلة"

ماهي الأفكار العامة للمعتزلة؟

[1] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 80.

[2] العقيدة والفرق الاسلامية، مصدر سابق، ص 85.

نفهمها في النصين التاليين :

1 - يقول الخياط في كتاب الانتصار : "وليس أحد يستحق اسم الاعتزال جتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا جمعت هذه الأصول فهو معتزلي"[1]

2 - جاء في كتاب الملل والنحل للشهرساني : "الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنه لو شاركت الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق....واتفقوا على رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ...ونفي التشبيه عنه من كل وجه...وأوجبوا تأويل الأيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدا"" [2]

من خلال النصين السابقين تقوم المعتزلة على الأصول الخمسة التي تتضمن مختلف المسائل التي قالو بها وهي :

1 - **التوحيد :** وهو التنزيه المطلق للخالق عن صفات المخلوقين وانكار التعدد فيه وهنا ترد المعتزلة على الثنوية القارسية واليهودية والمسيحية والمجسمة والمشبهة، إذن منطلق التوحيد جملة من المسائل وهي :

أ - التنزيه انطلاقا من أن الله ليس كمثله شيء، فهو ليس جسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض و هو القديم بذاته وصفاته كالعلم والقدرة والحياة هي عين ذاته، وليست زائدة على ذاته. لأن القول بذلك يؤدي إلى الشرك والتعدد في الذات الإلهية.

ب -القرآن كلام الله محدث ومخلوق ليس بحرف ولا صوت لأنهما يتضمنان جواز التقدم والتأخر وذلك مناف للخالق تعالى، ويجب التاويل فيه من اجل القول بالتوحيد أو التنزيه تحديدا.

العدل : وهو أهم صفة للفعل الإلهي يقوم على أن الإنسان حر ومكلف ومسؤول "واتفقوا أن العبد خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله، ثوابا وعقابا في الدار الآخرة، واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورد السمع، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل،.واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصا واختيارا" [3] هنا نلاحظ ما يلي :

---

[1] العقيدة والفرق الاسلامية، مصدر سابق، ص 88.

[2] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1992/2 ص 38.

[3] المصدر السابق ص 39.

1 - تقوم المعتزلة على العقل والحرية والمسؤولية ، وترى أن العبد صاحب أفعاله يثاب على الخير ويعاقب على الشر وهو مذنب ما لم يتب، وفي هذا الصدد يؤكدون أن الله حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم.

2 - تقوم المعتزلة علة وجوب الشكر للنعمة والقول أن التحسين والتقبيح أو الخير والشر يدركان بالعقل.

3 - الوعد والوعيد: ويرتبط الوعد بالثواب أو الخير والنفع للغير أما الوعيد يتعلق بالعقاب وايصال الضرر بالغير "واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب" الملل والنحل 39. أما إذا لم يتب فمصيره النار. أي يجازى الإنسان حسب افعاله ما عدا المعاصي التي يتوب عنها .

4 - المنزلة بين المنزلتين : ووتعلق بمرتكب الكبيرة كما أشرنا سابقا أي هو مذنب ما لم يتب.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه، والمنكر هو ما عرف فعاله قبحه أو دل عليه" العقيدة والفرق الاسلامية ص 99. اي القيام بهذا الفعل فرض كفاية وهذا أصل عملي يتعلق بالأخلاق والعمل.

إضافة إلى ما سبق تقول المعتزلة: بالتأويل وتثق بالعقل دون حدود، والتحسين والتقبيح العقليين، كما يرون أن الله يمكن رؤيته يوم القيامة بالبصر، وهو ليس كمثله شيء ولابد من نفي الصفات عنه انطلاقا من مبدأ التنزيه وهو ليس بصورة ولا جسم ولا جهة...

5 - الأشعرية

هم أصحاب أبو الحسن الأشعري، جاءت كرد على المعتزلة في أواخر القرن 3 الهجري، بعد مناظرة الاشعري للجبائي حول وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى؟ وهل أفعال الله تعليلية؟ بعد قصة الإخوة الثلاثة : المؤمن التقي-والفاسق الشقي والصبي والتي انتهت بانقطاع الجبائي، وخروج الأشعري من المعتزلة عند قوله: "أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله تعالى لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب متصد للرد على المعتزلة مخرج لفضاحهم" هكذا خرج الأشعري من المعتزلة بعد أن رفض البعض من تأويلاتهم للقرآن الكريم، وقولهم بخلقه وانكارهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، من مؤلفاته: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- الإبانة عن أصول الدين –اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، فمحور نقده للمعتزلة هو الثقة المطلقة في العقل التي رفضها ورأى أن هناك أحكام توقيفية.

آراء الأشعري محورها الوسطية في مختلف القضايا والمسائل وبين مختلف الفرق، منها :

- اعتبار كلام الله واحد غير مغير لا مخلوق ولا حادث على خلاف الحروف والأصوات، ويمثل الكلام النفسي وهو قديم وغير مخلوق والكلام المكون من حروف وأصوات وعبارات محدث ومخلوق.

- رأى أن مرتكب الكبيرة مؤمن موحد فاسق، هو في مشيئة الله تعالى ان شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه

-اعتبار أن صفات الله ليس هي ذاته ولا هي غيره، بل أزلية قائمة في ذاته وهو عالم بعلم – قادر بقدرة –حي بحياة مريد بإرادة ليس كمثله شيء.

- فيما يخص أفعال الإنسان نظر إليها من زاوية المشيئة الإلاهية وليس من زاوية التكليف والجزاء ورأى أنها خلق من الله وكسب من العبد.

كما أن الأشعري أخذ بظاهر النصوص ولم يقم بتأويل المتشابهات فهو يعتقد أن لله وجه ويد ولكن لا تشبه أعضاء المخلوقات. فجمع بين النص والعقل وجعله مؤيدا للنصوص وليس الأصل في فهمها، وبالتالي سادت آراء الأشاعرة التي تقوم على الوسطية لدى الكثير من الاتباع مثل: أبو بكر الباقلاني رغم أنه متهم بادخال الفلسفة اليونانية مثل نظرية الجوهر الفرد في المذهب، اضافة إلى أبو المعالي الجويني وأبو حامد الغزالي –فخر الدين الرازي -.

نتيجة

الفرق الإسلامية فرق متعددة ومتنوعة تتخذ طابعا دينيا وسياسيا ، وإن عرفت خلافات مختلفة، إلا أنها بالانطلاق من اختلافها في العقائد ومن منهجها المتمثل في الجدل والمناظرة أسست لأفكار فلسفية حول الحرية –التأويل- صفات الله –الإمامة والخلافة وهي الآن أكثر تأثيرا فيما يحدث في العالم الإسلامي مما يجعلها دائما في حاجة إلى البحث والدراسة.

المحاضرة 12
الفلسفة الإسلامية عند الكندي

تمهيد

الكندي هو أبو يوسف يعقوب ابن إسحق الكندي فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام، ولد في الكوفة حوالي 170هـ درس الفلسفة والعلوم القديمة، وساهم في نقل التراث اليوناني إلى العربية وشارك في ترجمة، ويمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، لديه مؤلفات متنوعة المواضيع في المنطق وفي الفلك وفي الدين والموسيقى والحساب وعلوم الطبيعية منها: رسالة في حدود الأشياء ورسومها :"رسالة في الحيلة في دفع الأحزان"...كيف ساهم الكندي في التأسيس للفلسفة عربيا؟ وما هي أهم المسائل التي طرحها؟

1 - الكندي و التأسيس للفلسفة العربية

يظهر دور الكندي الريادي في بناء فلسفة عربية من عدة زوايا منها :

1 - 1- إدخال الفلسفة اليونانية إلى المجتمع العربي : على خلاف المتكلمين سيسعى الكندي لأول مرة في تاريخ الفلسفة لدى العرب إلى البحث في إشكاليات فلسفية خالصة تستمد مختلف تعاليمها من فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين خاصة. فقد أسس لفلسفة تجمع بين آراء مختلفة فلاسفة اليونان في البيئة العربية وعلى سبيل المثال : أخذ فلسفته في الطبيعة عن ارسطو لكن نفى قدم العالم، وأخذ رأي أفلاطون في النفس والأخلاق

1 - 2 - أسس الكندي لطرح إشكاليات فلسفية خالصة وستصبح الفلسفة عنده تنطلق من ما هو نظري يسعى إلى علم الأشياء بحقائقها كعلم الربوبية والوحدانية، ومن ما هو عملي ويمثل الطريق إلى الحقيقة بالحب والعقل والقلب ويبدأ بتعلم الحساب والهندسة والفلك والعلوم الأخرى، حيث تتعدد موضوعات الفلسفة عنده منها ما يتعلق بالألوهية، والعالم، والنفس، الوجود.

1 - 3 - أسس الكندي لتعريف الفلسفة في البيئة العربية : نقل الكندي قول أرسطو :"إن علم كل شيء ينظر فيه يقع تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء" وإنها أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، وحدودها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق،وفي علمه العمل بالحق لا بالفعل سرمدا، لأنا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا غلى الحق، ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة وجود كل شيء، وثباته الحق لأن كل ماله أنية له حقيقة. [1]

يقدم الكندي للفلسفة ستة تعريفات وهي: الأول بحسب الاشتقاق: حب الحكمة./ الثاني : بحسب التأثير : التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان./الثالث: بحسب غايتها: هي العناية بالموت حسب نوعيه الطبيعي وهو مفارقة النفس للبدن، ولكن المقصود هو الموت الثاني أي إماتة الشهوات/ الرابع من جهة العلة : هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم/ الخامس : الفلسفة هي معرفة الإنسان لنفسه/ السادس : هي علم الأشياء الأبدية الكلية آنيتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان.

1 - 4 - ساهم الكندي في إبداع المصطلح الفلسفي العربي: عمد الكندي في رسالة الحدود إلى تعريب مصطلحات مثل: الهيولى، ولكنه في الوقت نفسه وضع المصطلحات الفلسفية وفق اشتقاقات عربية أصيلة، مثل : الإنية –الحقيقة، كالأيس الذي هو الوجود والليس إضافة إلى الأزلي، الحركة وهو العدم حيث لجأ إلى التعريف و نحث المفاهيم وتوسيع دلالتها اللفظية.تمثل الرسالة في نظر كثيرين أول فهرس للألفاظ الفلسفية عند العرب وأول قاموس للمصطلحات وجد عند العرب.

إذن فقد أسس الكندي للفلسفة عربيا، بنقل فلسفة اليونان للعرب ترجمة وتأليفا وتعريفا بها وبطرح مختلف مسائلها.

2 - قضايا الفلسفة عند الكندي

كما لاحظنا فيما سبق، فقد عالج الكندي مسائل متنوعة في الفلسفة جعلته أول فلاسفة العرب ومن القضايا المحورية التي طرحها تلك التي تتعلق بالفلسفة الطبيعية والنفس والإلهيات :

2 - 1- الفلسفة الطبيعية عند الكندي : تحدث الكندي عن الطبيعة من زوايا متعددة وهي تصوره للعالم أو الوجود، طرحه لإشكالية قدم وحدوث العالم، علاقته باالله :

[1] محمد كاظم الطريحي، الكندي، فيلسوف العرب الأول، دار نينوي، ط2 دمشق 2009 ص 89.

أ - الطبيعة والعالم : يرى الكندي الطبيعة تمثل عالم الكون والفساد ويمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، كما يرى أن العالم حادث ومخلوق من لاشيء محدث من العدم خلقه الله ونظمه ودبره، وأرجع نشأة الموجودات إلى مبدأ الحركة والتغير التي ترجع إلى العلل الأربعة بإشراف العلة الفاعلة هي الله تعالى ويرى أن هناك عالمين واحد يمثل الكون والفساد ويقع ما تحت فلك القمر وعالم من فلك القمر إلى نهاية العالم وهو لا يقبل الكون والفساد.

ويؤكد الكندي وجود علاقة بين الله والعالم: حيث يبحث في قضايا الله والعالم والوجود في فلسفة واحدة نفهمها بصدد جوابه عن إمكانية أنة يكون الشيء علة ذاته " ذلك غير ممكن وتفصيل ذلك أن العالم حادث له بداية في الزمان وذلك لأنه غير متناه ومن ثم فلابد له من محدث...لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس ... العالم المرئي لا يمكن أن يكون معلوما إلا بعالم لا يرى والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد في هذا العالم من تدبير "

2 – 2 النفس عند الكندي : يعتبر مبحث النفس أهم مباحث الفلسفة عند الكندي، حيث سعى إلى البحث في مفهومها وعلاقتها بالفيض وعلاقتها بالجسد، وبحث حتى في المسائل اللاحقة لها كالحزن الذي يعرفه بالالم النفسي فماذا تعني النفس عند الكندي؟

يقول الكندي عن النفس : "النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارئ عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس، وهذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني" [1] ، نلاحظ من خلال هذا القول أن النفس عند الكندي جوهر بسيط عظيم الشأن ذات أصل إلهي. كما " يرى أن النفس جوهر روحاني بسيط غير فان، واحد لا تعدد فيه، لا فرق بينها وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد، وأنها مستقلة عن البدن.ولكنها موجودة فيه على نحو ما"[2].

[1] رسالة القول في النفس للكندي، نقلا عن: الزيني محمد عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993 ص46.

[2] الزيني محمد عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993 ص 46.

فقد تأثر بأفلاطون حين اعتبرها جوهرا روحانيا مفارقا للبدن، وقسمها إلى ثلاثة النفس الحاسة وترتبط بصور المحسوسات الجزئية والنفس التوسطة وتتعلق بالمتخيلة والصور المجردة والعاقلة وترتبط بإدراك المجردات.

3 - الله والوجود والعالم

على غرار مختلف فلاسفة الإسلام تعتبر الإلهيات أهم محطات اهتمام الكندي وفي إطارها فهم مسائل الوجود والعالم.

يبحث الكندي قضايا الله والعالم والوجود في فلسفة واحدة نفهمها بصدد جوابه عن إمكانية أنة يكون الشيء علة ذاته " ذلك غير ممكن وتفصيل ذلك أن العالم حادث له بداية في الزمان وذلك لأنه غير متناه ومن ثم فلابد له من محدث...لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس ... العالم المرئي لا يمكن أن يكون معلوما إلا بعالم لا يرى والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد في هذا العالم من تدبير "

الله : يمثل عند الكندي هو الوجود التام الذي لم سبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به، وهو واحد بالعدد والذات لا تجوز فيه الكثرة غير متحرك أزلي ليس له سبب ويمثل العلة الأولى ، ويقسم براهين وجوده إلى : برهان العلة الذي يبين من خلاله أن الشيء لا يمكن أن يكون علة لذاته لأنه محدث من طرف الله، وبرهان الكثرة الذي يبين من خلاله أن الكثرة تحتاج إلى وحدة كي تنظمها وهي أشرف منها تمثل الله، والتدبير ويبين من خلاله أن العالم يكون تدبيره بفاعل لا يرى هو الله تعالى.

العالم : يرى الكندي أن العالم حادث ومخلوق من لاشيء محدث من العدم خلقه الله ونظمه ودبره، وأرجع نشأة الموجودات إلى مبدأ الحركة والتغير التي ترجع إلى العلل الأربعة بإشراف العلة الفاعلة هي الله تعالى ويرى أن هناك عالمين واحد يمثل الكون والفساد ويقع ما تحت فلك القمر وعالم من فلك القمر إلى نهاية العالم وهو لا يقبل الكون والفساد.

نتيجة

الكندي فيلسوف العرب الأول، أسس للمصطلح العربي في الفلسفة ولتعريفها من وجهات مختلفة حسب زواية النظر لها...له فلسفة متطورة في الإلاهيات والوجود والمعرفة والنفس...كما آراء متميزة في علم النفس طرحها في رسالة الحيلة في دفع الحزن التي تحتاج إلى تأمل ودراسة اليوم لاسيما في ظل تحديات العصر – الكآبة - .

المحاضرة 13
فلسفة الفارابي

تمهيد

- الفارابي : هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ولد في فاراب حوالي 259هـ-873م وتوفي بالشام حوال 339هـ-950م، انتقل إلى بغداد ودرس بها اللغة والنحو على أبي بكر بن السراج والمنطق علي أبو بشر متى بن يونس، وانتقل إلى حران كذلك ودرس بها الفلسفة والمنطق والطب على الحكيم النصراني يوحنا بن حيلان لقب بالمعلم الثاني بعد ارسطو له عدة مؤلفات: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة - تحصيل السعادة – إحصاء العلوم- رسالة في السياسة... وبالتالي يعتبر الفارابي من أكبر الشخصيات الذين ترتبط بهم الفلسفة الإسلامية، باعتباره تكلم في مختلف مسائلها المتعلقة بالفلسفة ذاتها، وعلى رأسها قضايا الألوهية والنفس، السياسة والأخلاق.فكيف نفهم هذه المسائل؟

طرح الفاربي عدة مسائل فلسفية يمكن أن نفهمها في النقاط التالية :

1 - عصره وفلسفته

يقول الجابري : "جاء الفارابي في ظروف تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع معا: إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب "الكلامي" السجالي، الجدلي والسفسطاني، والأخذ بخطاب "العقل الكوني"، الخطاب البر هاني. وإعادة الوحدة للمجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزاءه ومراتبه" [1] حيث اتجه الفارابي إلى المنطق الأرسطي وحاول أن

[1] الجابري محمد عابد تكوين العقل العربي دار الطليعة بيروت لبنان ص 241.

يجعل منه ميزانا موضوعيا محايدا كما حاول التنظير لعصره الذي ساد فيه الحكم الاستبدادي وبناء تنظير عام للوضع ينطلق من المبادئ الكونية والعلمية.

قامت على شرح وتبسيط فلسفة أرسطو، الاهتمام بالفكر السياسي والأخلاقي متأثر بأفلاطون ومتأثر بمعطيات القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الذي شهد حركية علمية وفلسفية.

2 - تعريف الفلسفة عند الفارابي

"هي العلم بالموجودات من حيث موجودة" وهنا يظهر تأثره بأرسطو في تعريفها، وهي العلم الكلي الذي يشمل جميع العلوم وكل ما يوجد في الوجود، حيث تدخل فيها مباحث أو مواضيع العلوم الإلهية والطبيعية والمنطقية والرياضية والسياسية.

3 - المعرفة عند الفارابي

يقول الفارابي في كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ص20" فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس من غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الإنسان وقد حصل جزء منها فلذلك يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس وأنها تعلم طريقا غير الحس فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة إذ العقل ليس هو شيئا غير هذه التجارب".

ويرى أن المعرفة مكتسبة من العالم الخارجي وكلها ترجع للتأثر بالبيئة المحيطة بنا وعندما يمضي عليها زمن طويل وينساها الإنسان يعتقد أنها فطرية حالما يتذكرها.

يركز الفارابي على آراء أرسطو في طرحها ويؤكد أنها تنطلق من الحس ولكن العقل هو الذي يتفهمه ويتعقله ويتبدره ويحلله ولكنها تظل معارف بالقوة لابد لها من الاتصال مع العقل الفعال لكي يهبها الحقائق, فغاية العقل الإنساني الاتصال بالقوة الغيبية والتحرر من الحواس والمادة وهو العقل الفعال والمفارق.

يتأثر الفارابي كذلك بأفلوطين في طرح نظرية المعرفة حين يرجعها للحس والعقل معا والتأمل والنظر والبعد عن المادة، والقرب من عالم الأمر والنهي، وبلوغ درجة الإلهام والإشراق على النفس من قبل العقل الفعال.

4 - مشكلة النفس عند الفارابي

نفهم إشكالية النفس عند الفارابي من زوايا متعددة :

1 - تأثره أو بالتحديد جمعه بين آراء فلاسفة االيونان في طرحها : أفلاطون – أرسطو - ـأفلوطين ولكنه كان أميل إلى أفلاطون في تصوره لها.

2 - يتصور الفارابي النفس على أنها جوهر غير جسماني مفارق للبدن.

3 - يتصور الفاربي النفس على أنها من عالم الأمر أي العالم الروحاني والتالي فهي منفصلة عن الجسد الذي هو من عالم الخلق.

4 - النفس عند الفاربي روحانية مجردة تسموا على العالم المادي، وتدرك المعقولات التي هي معاني مجردة وتشعر بذاتها وتدرك ذاتها بعد انهيار البدن وفنائه.

5 - يعارض الفاربي أفلاطون ويتفق مع أرسطو في القول بحدوث النفس ونفي قدمها، ويرفض فكرة التناسخ مقررا أن لكل بدن نفس واحدة،

6 - يرى الفاربي أن النفس تمثل المرتبة الرابعة في فيض الموجودات، وتفيض عن العقل الفعال وهي حادثة عن واهب الصور.

نقد : تبدوا تأثيرات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين في تصور الفارابي للنفس جاء في كتاب مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام لد محمد عبد الرحيم الزيني "فالفاربي لم يكن موفقا بين الآراء بقدر ما كان متحيزا ومنتخبا/: إذ أخذ من أفلاطون وأفلوطين روحانية النفس وقدمها بالذات ورفض تناسخ النفوس وأخذ عن أرسطو فكرة كون النفس كمال الجسم الأول وأنها صورة مفارقة له"[1]

يربط الفاربي مسألة النفس بنظرية الفيض التي تمثل نظرية في الوجود/ جاءت للبحث في علاقة الله بالموجودات تبحث في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة وتبحث في صدور المخلوقات بترتيب تنازلي عن طريق تعقل كل موجود أدني لما هو أعلى منه من الموجودات ماعدا الأول فإنه لا يتعقل إلا ذاته فهو واحد لا يصدر عنه إلا واحدا .

يرى هنري كوربان في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية أن الفارابي أول من صاغ نظرية الفيض صياغة علمية عقلية محاولا التوفيق بين مضمونها الأفلوطيني ومفاهيمها الدينية المتعلقة بفعل الخلق ويعتبر الكثيرون الفارابي أول من أدخل نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية واعتنقها.

5 - الإلهيات عند الفارابي

يقول الفاربي : " الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص.وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحد وإما أكثر من واحد. واما الأول فهو خلو من انحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود ولا يمكن ان يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن

[1] الزيني عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ص 53.

كمال الوجود في ارفع المراتب. ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم اصلا.والعدم هو لا وجود ما شأنه ان يوجد"[1].

تعتبر الالهيات صلب فلسفة الفارابي تأثر في طرح مواضيعها بأفكار الأفلاطوتية المحدثة – وفلسفة أفلاطون يطرح من خلالها ما يلي :

1 - مفهوم الله هو الموجود الأول، هو السبب الأول لكل الموجودات وهو واجب الوجود لأنه يوجد بذاته وليس بغيره كالأشياء التي هي ممكنة الوجود، وهو الواحد غير قابل للإنقسام.

2 - صفات الله: طرح صفاته عن طريق مسألة الوحدة والكثرة فالله هو الواحد، واجب الوجود لأنه يوجد بذاته لا بغيره عكس الأشياء التي هي ممكنة الوجود لأنها توجد بغيرها صفاته الموجودة في ذاته، هو الحياة والعلم...

- الكامل الخالي من النقص.
- واحد بالذات غير المركب ولا جنس له
- صفات الحياة والقدرة والعلم خاصة بذاته وأشرف مما نصف به الإنسان (مجازية)
- نعجز عن إدراكه لقصور العقل في إدراكه
- هو الوجود التام الذي لا يشوبه العدم
- مباين بجوهره لكل شيء سواه
- هو عقل وعاقل ومعقول
- لا ماهية له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له
-حكيم حي عام قادر مريد جميل كامل عاشق ومعشوق

3 - براهين وجود الله: ينتقد الفارابي الإستدلال بوجود المخلوقات كدليل على وجود الخالق أي الصعود من الفعل إلى الفاعل وهذا طريق غير صحيح وفاشل (طبعتين)وحكماء الإلهيين) ويؤكد أن التأمل في الوجود هو الأنسب للتدليل على وجود الله و يكون بالمقارنة بين ممكن الوجود وواجب الوجود، فالأول يتوقف عند حد هو الثاني ولا يمكن ان تستديل إلى غير نهاية وتعود دليل قاطع.

[1] الفارابي محمد أبو نصر، المدينة الفاضلة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ص 19.

6 - السياسة والأخلاق عند الفارابي

يقول الفارابي في كتاب المدينة الفاضلة :

"رئيس المدينة الفاضلة وأكمل أجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرئسون آخرين...وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف"[1]

- يتكلم الفارابي في هذا النص على طرفين أساسيين في السياسة من هما؟ وفي أي إطار؟

- يتحدث الفارابي عن الرئيس والمرؤسيين، وعن العلاقة الأخلاقية التي تجمع بينهما، وهي المرتبة والشرف، حيث يكون الرئيس أسمى وأشرف ويشاركه الأعضاء في ذلك شرف لكن بدرجة أدنى، فالشرف والسمو بسمو المرتبة في المدينة الفاضلة، وعليه هناك ترابط وثيق بين السياسة والأخلاق، حيث كلما كان ما هو أعلى أشرف كانت السياسة أنجع وأنجح وأشرف، وكيف يمكن أن نفصل العلاقة بين السياسة والأخلاق عند الفارابي؟

إن الاهتمام بالفكر السياسي والأخلاقي عند الفارابي، يستمد جذوره من فلسفة أفلاطون خاصة والتأثر بمعطيات القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الذي شهد حركية علمية وفلسفية، وحسب النص يظهر لنا التداخل بين السياسة والأخلاق عند الفارابي تكمن في المرتبة والشرف أعلى الصفات تظهر في خصال الرئيس ثم المرؤسيين بالترتيب.

أ- الأخلاق: يتأثر الفارابي بأفلاطون وأرسطو في طرحها، ويحاول الجمع والتوفيق بين آرائهما في فهمها، حيث يجمع بين الطبع –أفلاطون - واالتطبع – أرسطو في بنائها،

يؤكد الفارابي أن العقل هو مصدر الخير والشر والعلم هو أعظم الفضائل

- أساس الأخلاق عند الفارابي تكون بتحصيل السعادة التي تقوم على التحرر من الماديات ونقاء النفس من الشهوات.

- تظهر الأخلاق في ترتيب الموجودات عند الفارابي، "فأخسها المادة الأولى المشتركة: والأفضل منها الاسطقسات ثم المعدنية ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق "[2]، هنا يظهر أن الإنسان أسمى وأعلى الموجودات وأن المادة الجامدة –المعادن – هي أدناها، ويظهر لنا أن أفضلها تلك التي هي ليست بأجسام ولا هي من الأجسام، وبالتالي المادة والجسم تدل على

[1] الفارابي محمد أبو نصر، المدينة الفاضلة، ص 113-114.

[2] الفارابي محمد أبو نصر، المدينة الفاضلة، ص53.

التدني في المرتبة أو الشر بلغة الأخلاق أم الروح والإنسان فهو يعبر عن السمو بسمو الروح التي تعتبر أساس وجوده.

- يؤكد الفارابي على أهمية القيم في بناء المجتمع والدولة، ومنها حاجة الأفراد للتعاون في بناء المدينة الفاضلة، يقول في هذا الصدد :" وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منها بشيء مما يحتاج إليه"[1]

السياسة: اهتم الفارابي بالسياسة رغم أنه لم يشارك فيها، وسماها بالعلم المدني، لأنها مرتبطة بالكلمة اليونانية بوليس وتعني المدينة وترتبط بالبحث عن السعادة والفضيلة وباتالي تتميز السياسة عند الفارابي بما يلي :

- تتأثر بنظرة أفلاطون وأرسطو للمسائل السياسية، وتختلط بالأخلاق لأن غايتها هي توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة. وتكون غاية الدولة فيها هي زرع الفضائل في نفوس المواطنين.

-السياسة ترتبط بالمدن الفاضلة والحاجة إلى الاجتماع الإنساني، في تجمعات مختلفة كاملة وهي العظمى تمثل الجماعة في المعمورة والوسطى وتمثل اجتماع الأمة في جزء منها والصغرى وتمثل أهل المدينة، وغير الكاملة وتمثل القرية والمحلة والسكة والمنزل الذي هو أصغر التجمعات.

- يربط الفارابي الخير بالمدينة يقول: الخير الأفضل والكمال الأقصى ينال أولا بالمدينة" وليس باجتماع أنقص منها.

- يتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة التي تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضائه والعضو الرئيس هو القلب الذي يماثل رئيس المدينة الفاضلة الذي هو أكمل جزء فيها وصفات أخرى تجعله مثالا للقيادة والرياسة كأن يكون تام الأعضاء-قوي العزيمة –محبا للعلم والتعلم- محبا للصدق ناقما على الكذب غير شره بالمأكول والمشروب والمنكوح.كبير اللنفس محبا للعدل –يكون الدرهم هينا له ...وبالتالي فهو لا يختلف عن الحاكم الفيلسوف بتصور أفلاطون.

- يتحدث الفاربي عن مضادات المدينة الفاضلة وهي مدن فاسدة لا تدرك السعادة، منها الجاهلة التي تقتصر على الضروريات ، واللذة، المدح والشهرة، قهر الغير ...–الفاسقة- المتبدلة – الضالة -.

نتيجة

هناك تصور مثالي للفاربي للسياسة والأخلاق، يجعل منهما طريقا لبناء الإنسان الكامل والمجتمع الكامل وطريقا للسعادة.

[1] الفارابي محمد أبو نصر، المدينة الفاضلة، ص 109.

المحاضرة 14
الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا

1 - من هو ابن سينا؟

يعتبر ابن سينا من أكبر فلاسفة الإسلام وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ولد سنة 980 م وتوفي سنة 1036 م حفظ القرآن في صغره وتعلم الطب والمنطق الأرسطي وقرأ الفلسفة اليونانية تقرب من الأمراء والسلاطين حتى لقب بالشيخ الرئيس من أهم مؤلفاته :

الشفاء ألفه حين كان وزيرا وهو موسوعة فلسفية جمع فيه صنوف الفلسفة وأقسامها يقول ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين "وأما العامة من مزاولي الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه" وقد قسم فيه العلوم إلى العلوم العالية تمثل الحكمة وماوراء الطبيعة، والعلوم الوسطى ووتعلق بما وراء الطبيعة تارة وبالمادة تارة أخرى وهي الرياضيات والعلوم الدنيا وهي الخاصة بالمادة .

– النجاة- وهو مختصر لكتاب الشفاء يشتمل على المنطق والطبيعيات والهندسة والحساب وعلم الهيئة والموسيقى والإلهيات.

الإشارات والتنبيهات ألفه في أواخر أيامه وهو آخر تصانيفه قال عنه: "أيها الأخ إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق" فالكتاب إشارات وتنبيهات تجمع بين الطبيعيات والإلهيات والتصوف والأخلاق والآراء التي تتفق مع الأفلاطونية المحدثة

كما له مؤلفات |أخرى منها- القانون في الطب. – ورسائل متنوعة كرسالة الطير. رسالة في الأجرام السماوية . رسالة فير إثبات النبوات رسالة في علم الأخلاق- رسالة فير العشق. رسالة في ماهية الصلاة وسر تشريعها – وله كتب في الشعر التيوصوفي –تفسيرات للسور القرآنية كالاخلاص والفلق والناس

2 – فلسفته

تعتبر امتدادا لفلسفة الفارابي في الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين،| يقول دي بور "قدر له أن يبعث فلسفة سلفه من جديد والذي يعد عند أهل الشرق أمير الفلاسفة" ويرى إميل برهيه أن ابن سينا لا يضيف إلا نزرا يسيرا لميتافزيقا الفرابي، ومن أهم مباحث فلسفته –طرحه لمفهوم الفلسفة- بحثه في الإلهيات والمعرفة والنفس والفيض والوجود. كما طرح ابن سينا مشكلة الإنية أو ثبات الذات يقول ابن سينا:" حتى النائم في نومه، والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته. وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره."[1] ، حيث يؤكد ابن سينا أن النفس قد تغفل عن أشياء أخرى لكن لا تغفل عن ذاتها أو عن ثبوت إنيتها.

3 - تعريف الفلسفة عند بن سينا

1 - الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلية على قدر الطاقة البشرية"[2].

2 - حكمة نظرية وعملية تؤدي إلى كمال النفس وتشتمل الفلسفة عنده على عدة مواضيع تتعلق بالمنطق –النفس الألاهيات – الطبيعة – الميتتفزيقا....

4 - الاهتمام بالمنطق

تناول ابن سينا المنطق في معظم كتبه، وعلى رأسها كتاب الشفاء-منطق المشرقيين، وكتاب – النجاة - وهو مختصر لكتاب الشفاء يشتمل على المنطق والطبيعيات متأثرا بمنطق أرسطو وشراحه، حيث لا يكاد يضيف إليه إلا القليل.

وجه بن سينا كتب المنطق كطرق للتمييز بين الخطأ والصواب في الفكر، يقول في كتاب منطق المشرقيين "وأما العامة من مزاولي الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه".

5 - الطبيعيات عند بن سينا

يطرح عدة مشكلات في ميدان فلسفة الطبيعة يحددها عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية في مصطلحي الزمان والمكان :

---

[1] الإشارات والتنبيهات ص 120، نقلا عن: بهاوي محمد، في فلسفة الغير –نصوص فلسفية مختارة - افريقا الشرق، ط2 - 2013 ص 61.

[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1-1984 ص 44.

1 – الزمان : يعرفه ابن سينا بأنه: مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذين لا يثبت أحدهما على الآخر، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك"

ويتميز الزمان عنده باالارتباط بالحركة ولا يمكن تصور الزمان خارجا عنه أي أنه ليس ساكنا، ويرى أنه غير محدث يتقدمه البارئ بالذات وليس بالزمن وهو محدث حدوث ابداع فقط أي محدث من القدم، والزمان يكون متصل ينقسم بالاعتقاد التوهم فقط إلى ماضي وحاضر ومستقبل، كما أنه متغير أي الوضع الذي ينتقل له.

2 – المكان : عند بن سينا هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي"

ويتميز بأنه الشيء الذي يكون فيه الجسم، وهو ليس مادة الشيء ولا صورته، وهو المساوي للسطح، ووهو عكس الخلاء الذي هو غير موجود.

6 - مبحث الألوهية عند بن سينا

يرتبط عند ابن سينا بالبحث في الوجود المطلق والعلة الأولى له، والبراهين على وجود الله.

الإلهيات كما يعرفها في عيون الحكمة "الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو الموجود ومطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك"وللعلم الإلهي عند بن سينا عدة أقسام منها :

- القسم الأول : يتعلق بالنظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة الوالكثرة والتضاد
- القسم الثاني : وهو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم المنطق
- القسم الثالث : ويرتبط بالنظر في إثبات الحق الأول وتوحيده ودلالته على تفرده وربوبيته
- القسم الرابع : هو النظر في إثبات الجواهر الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته عنده
- القسم الخامس : ويرتبط بتسخير الجواهر الجسمانية السماوية لتلك الجواهر الروحانية

الله عند بن سينا هو العلة الأولى

براهين وجوده متعددة متنوعة منها :

- العالم سلسلة مرتبة من العلل والمعلولات وهذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة أولى لا علة لها

- البرهان بالواجب والممكن أهم براهين بن سينا في إثبات وجود الله ، "لاشك أن هنا موجودا وكل وجود إما واجب وإما ممكن فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب" [1]قوم على أنه "لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا فإنه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره وإما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون وجوب وجوده بذاته" [2]

ويقدم ابن سينا صورة مبسطة لبرهان الواجب والممكن في كتاب "النجاة" قوله: "لاشك ان هنا موجودا وكل وجود فإما واجب وإما ممكن فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب" واللممكنات تتوقف عند نهاية هي واجب الوجود.

يقول ابن سينا بالعناية الإلهية وهي احاطه الخالق بالمخلوقات والعلم بها في علم كلي وتنظيم الكون في أحسن صورة والاتجاه به نحو الخير.

7 - التصوف عند بن سينا

يمثل تتويج للحياة التي عاشها، وهو تصوف نظري أشار إليه في كتب مختلفة مثل : الإشارات والتنبيهات - رسالة الطير – قصة سلامان وأبسال - و يمثل عند بن سينا بلوغ مرتبة العارف، ويرتبط بالعشق الإلهي أي أن الله عاشق لذاته ومعشوق من جميع الموجودات ، كما أن التصوف عند بن سينا هو تطلع إلى الكمال، وبلوغ مرتبة العارفين يقول عنهم: للعارفين مقامات ودرجات يحضون بها وهم في الدنيا دون غيرهم،"فهم من تخلوا عن شهوات البدن وينتقلون إلى العالم المقدس والعارف غير الزاهد الذي اعرض عن الدنيا وغير العابد المواظب على العبادات بل هو من يريد الحق الأول فقط.

نتيجة

فلسفة ابن سينا مزيج من فلسفة أفلاطون وأرسطو والإشراق، طرح فيها مسائل متنوعة حول الإلهيات – المنطق - العرفان.

[1] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1 مرجع سابق ص 47.
[2] المرجع نفسه.

المحاضرة 15
أبو حامد الغزالي

من هو الغزالي؟

هو مفكر ومتكلم وفقيه وأصولي، ولد سنة 450 ه/1058م يلقب بحجة الإسلام انطلاقا من مقولته المشهورة: "ابطال مذهب أهون علي من شربة الماء" توفي سنة 505 ه لديه عدة مؤلفات منها: مقاصد الفلاسفة –تهافت الفلاسفة- معيار العلم في فن المنطق- ميزان العمل-المنقذ من الضلال.

1 - منهج الغزالي في المعرفة؟

إن العودة إلى مختلف نصوص الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال، يبين أن منهج المعرفة عند الغزالي هو مسار وتتابع بين مراحل محورها الشك وهو بدوره رحلة طويلة نحو اليقين من التقليديات إلى الجليات إلا الأوليات إلى التجليات، ثم بلوغ اليقين في المعرفة الصوفية ويمكن أن نفصل ذلك كما يلي :

1 - التشكيك الغزالي في التقليد والعقائد الموروثة انطلاقا من دور المجتمع في ترسيخ العقيدة في الطفل حسب البيئة التي ينشأ فيها واختلافها بين المجتمعات.

2 - عودة الغزالي إلا مختلف العلوم التي درسها، وعجزه عن بلوغ اليقين والمعارف التي يرتاح لها يقول في هذا الصدد: "ثم فتشت عن علومي وجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة"[1].

3 - ذهب الغزالي إلى المحسوسات لعله يرتاح إلى الحقائق التي تقدمها له بما أنها تمثل الجليات والضروريات والمعارف الواضحة، قال في هذا الصدد: "فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في

[1] أبو حامد الغزالي المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2003- ص 73.

اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات، فلابد من احكامها أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات."[1] هنا رفض الغزالي الثقة بالحس وشكك فيها مثل التقليديات، ضرب عدة أمثلة على ذلك منها رؤية الكوكب في مقدار الدينار وهو أكبر من ذلك بألاف المرات، وبالتالي يكذبها العقل.

4 - انطلاقا من تكذيب العقل للمعرفة الحسية رأى الغزالي أن العقل مصدر الحقائق، ولا ثقة إلا بالعقليات أو الأوليات أي البديهيات مثل العشرة أكبر من الثلاثة والنفي والاثبات لا يجتمعان.ولكن رغم وضوحها رآى أنها بدورها قابلة للشك انطلاقا من التساؤل عن امكانية وجود حاكم آخر يكذب العقل مثل تكذيبه هو لحاكم الحس...يقول "فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتلعم أن لم يكن لجميع متخيلاتك أصل ولا طائل؟[2]وبالتالي حتى الذي يأتي في اليقظة بحس أو عقل لا يؤتمن، والمعارف العقلية تصبح مجرد أوهام عند الغوص في أعماق النفس وبالتالي هناك معرفة ذوقية إلهامية صوفية تتجاوز المعقولات.

نتيجة : بعد هذه المراحل ندرك أن الشك عند الغزالي مرض نفسي دام قريبا من شهرين كما يقول، لأنه بعد الشفاء منه يقول عادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل و ترتيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" [3]

وبالتالي فالمعرفة عند االغزالي رحلة طويلة تنطلق من الشك في التقاليد ثم الشك في المحسوسات والمعقولات على حد سواء إلى غاية الوصول إلى اليقين، وشكه هو شك منهجي غايته الحقيقة ولكنه يحمل طابع ديني في والوقت نفسه لأنه أزمة روحية، فهو إذن طريق هام للحقيقة انطلاقا من مقولة 'من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر بقي في العمى والضلال'، كما كان الشك نتيجة لمطالعة وقراءة مختلف كتب الفلسفة، انطلق من الشك في الاعتقادات الموروثة ورفض التقليد والسعي الحثيث للبحث عن الحقيقة.

لكي نفهم موقف الغزالي من الفلسفة نعود إلى النص التالي :

---

[1] المصدر نفسه ص 73-74.

[2] المصدر نفسه ص 75.

[3] المصدر نفسه ص 86.

ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع عى ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه فسادا حقا . ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك " [1]

نفهم في النص موقف خاص من الفلسفة عند الغزالي حسب النقاط التالية:

- موقف رافض للفلسفة أولا وذلك بعد اطلاعه عليها بعد علم الكلام وقد الف في هذا الصدد كتاب مقاصد الفلاسفة لبيان وعرض آرائهم ثم كتاب تهافت الفلسفة لرفض ورد وابطال آرائهم.

- تقسيمهم إلا ثلاث طوائف : دهريون – طبيعيون – إلاهيون.

- تظهر مواقفه الرافضة للفلسفة بوضوح في المسائل الثلاثة التي يوضجها في النص التالي ويرى أنها سبيل تكفير الفلاسفة وهي :

يقول الغزالي عن الفلاسفة :

"وأما المسائل الثلاثة فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم :

1 - إن الاجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية.

ولقد صدقوا في اثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضا، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا في الشريعة فيما نطقوا به.

2 - ومن ذلك قولهم أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهذا ايضا كفر صريح، بل الحق أنه : "لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض" (سبأ آ3).

3 - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل" أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال ص 42.

4 - تقسيم علومهم إلى ستة أقسام : رياضية ومنطقية وإلاهية، وطبيعية وسياسية وخلقية.

المنهج الصوفي عند الغزالي

ينطلق من أزمته الشكية ويقوم على الجمع بين العلم عن طريق قراءة كتب الصوفية والعمل عن طريق الممارسة. بالتالي يرتبط التصوف عند الغزالي بعدة محطات منها :

- مشكلة المعرفة عنده التي تقوم على رفضه للمعرفة الحسية ونقده للمعرفة العقلية والذهاب ما وراء العقل، والاهتمام بالمعرفة القلبية والذوقية كمصدر لليقين والخروج من الشك.

[1] المصدر نفسه ص 94.

- اعتبر الغزالي التصوف آخر مجال بحث فيه عن اليقين ووجد فيه ظالته، فهو نهاية المسار، يقول عن نفسه: "مبتدأ بعلم الكلام، ومثنيا بطريق الفلسفة، ومثلثا بتعليم الباطنية، ومربعا بطريق الصوفية" المنقذ[1].

- الإطلاع على علم التصوف وقراءة كتب الصوفية قبل ولوج التجربة الصوفية، يقول الغزالي في هذا الصدد "كان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل : قوت القلوب – لأبي طالب المكي- وطتب الحارث المحسابي –والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي والبسطامي .حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع"[2]

- يؤكد الغزالي أن طريق الصوفية هو علم وعمل، يقول: "فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال"[3] إذ يقوم التصوف عنده على مجاهدة النفس والإعراض عن الدنيا والزهد والخلوة والذكر.وهو كما يرى : التنزه عن الصفات المذمومة والخبيثة" والتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود.

- التصوف عند الغزالي ناتج عن حالة اضطراب دامت 6 أشهر اضظراب عضوي ونفسي ومرض حل بالجسم ، محوره الصراع بين تجاذب شهوات الدنيا واثر الشيطان ودواعي الآخرة، بين الحياة والإيمان عبر عنها وفي النهاية لم يجد مفرا إلى العودة إلى الخالق ومناجته في قوله : الرحيل الرحيل لم يبق من العمر إلا القليل وبين يدك السفر الطويل"[4]

-أنهى الغزالي مساره الصوفي نحو الانتصار للآخرة وذلك بعد أن فرق ما جمعه من مال، اعتزل التدريس ورحل في الكثير من الأقطار، من بينها الشام لكي يمارس الخلوة والرياضة والذكر لتهذيب النفس يقول في هذا الصدد: "كنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي ثم رحلت إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي"[5].

[1] المصدر السابق، ص 90.
[2] المصدر نفسه، ص130-131.
[3] المصدر نفسه، ص 134.
[4] المصدر نفسه، ص 135.
[5] المصدر نفسه، ص 137.

- خلال الحلوة حصلت للغزالي مكاشفات ومشاهدات صوفية لا حصر وبموجبها انتهى أنه لا يقين خارج التصوف وهو طريق الصواب والسعادة في الآخرة مفتاحه تطهير القلب عما سوه تعالى والاستغراق في ذكره والفناء فيه.

المذهب الكلامي عند الغزالي

يعتبر الغزالي متكلم سني أشعري يتخذ موقف الوسطية من مسائل التأويل والصفات والأفعال. لم يقدم موقفا واضحا من علم الكلام، قال وجدته وفيا بمقصوده وهو حفظ الشريعة غير واف بمقصوده هو ألا وهو البحث عن اليقين الذي وجده في التصوف.

مسألة السببية عند الغزالي

يرفض الغزالي وجود اقتران بين السبب والمسبب ويرى أن ذلك مجرد عادة وأن الاقتران غير ضروري والتتابع لا يعني أن هناك تلازم في الحضور بين السبب والمسبب، يوضح ذلك في النص التالي:

النص : " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجد أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، الاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا..."[1]

العلم عند الغزالي

في رسالة أيها الولد المحب يذكر الغزالي قيمة العلم في الإسلام مستندا على آيات وأحاديث مختلفة تذكر فضل العلم والعلماء ، كما ذكر آداب المعلم ومن بينها طهارة الظاهر والباطن – تفريغ القلب للعلم وقطع العلاقات التي تشغله –الأدب مع الشيخ بالتواضع والاحترام والاذعان للنصح، يقول "لا يجتمع التعلم مع الكبر، ولا ينال العلم إلا بالتواضع وإلقاء السمع" [2]، -اختيار أستاذ كامل في العلم والتقوى-عدم الاقتصار على علم واحد- عدم الخوض في فن من الفنون دفعة واحدة-عدم تحقير أي علم من العلوم .... فقد ذكر عدة خصال متعلقة بقيمة العلم والعلماء، لفت انتباهنا حديثه عن أدب المتعلم والعالم حديثه عن أدب الحفظ والمذاكرة قائلا :

"وينبغي لطالب العلم أن يعتني بدرسه فيقوم بتحضيره ومراجعته وهضمه بنفسه أو بواسطة شيخه، ويعتني بتصحيح درسه الذي يحفظه تصحيحا متقنا على الشيخ، ثم يحفظه حفظا محكما،

[1] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر ط4، 1966 ص 227.

[2] ألغزالي أبو حامد، أيها الولد المحب، شركة دار البشائر الإسلامية، ط4 -2010 ص51.

ثم بعد الحفظ لا يتركه بل يردده دائما حتى يترسخ رسوخا مؤكدا، ويداوم على تكرار محفوظاته"[1]، يتضمن حديث الغزالي عن العلم والعالم والمتعلم أفكارا وطرقا في غاية الأهمية على الرغم من تركيزها على الجانب الديني، وهي ما يمكن اليوم استثمارها في فهم الكثير من المسائل المتعلقة بالعلم وتطويره.

نتيجة

فلسفة الغزالي فلسفة في العلوم والمنطق ترفض جانب الإلهيات وتؤسس للتصوف كطريق أمثل للحقائق والمعرفة.

[1] الغزالي أبو حامد، أيها الولد المحب، مصدر سابق، ص 67.

المحاضرة 16

الفلسفة في المغرب الإسلامي : السياقات التاريخية والحضارية

تمهيد

عندما نتكلم عن الفلسفة في المغرب، لابد أن نتكلم عن بيئة جغرافية أخرى تقابل المشرق الإسلامي الذي ارتبطت به المحاضرات السابقة عند الكندي –الفارابي- ابن سينا ...لكن الفلسفة في المغرب تدل على سياق تاريخي خاص وبيئة وحضارة أخرى، فعل ستطرح الفلسفة في المغرب إشكاليات أخرى مغايرة في الفلسفة الإسلامية التي تشترك في الانتماء لها مع الفلسفة في المشرق؟

النص

"اختلفت الفلسفة الإسلامية في المشرق عنها في المغرب، ونشأ بين فلاسفتهما نزاع حول الكثير من المفاهيم الرئيسية، وأعلام الفلسفة في المشرق الثلاثة هم: الكندي والفارابي وابن سينا، وأعلامهم في المغرب ثلاثة أيضا: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد" [1]

1 - ماذا تعني الفلسفة في المغرب؟

- **من خلال القول** : الفلسفة الإسلامية في المغرب تدل على فلسفة أخرى تختلف عن تلك الفلسفة في المشرق في المفاهيم والمصطلحات وحتى المسائل....وفي جملة من النقاط يمكن أن نحددها في ما يلي :

- الفلسفة في المغرب نشأت متأخرة عن الفلسفة في المشرق، نظرا لاهتمام السريان منذ القديم بتشجيع المأمون وخلفاء بن العباس لنقل التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي في الشرق.
- الفلسفة في المغرب من أعلامها: ان باجة –ابن طفيل – ابن رشد

[1] الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية، الدار المصرية للعلوم، شارع مستشفى الجمهورية عابدين ط1-2022، ص 47.

- الفلسفة في المغرب في اعتقاد البعض تمثل أحيانا حركة نقدية تدل على نهاية الفلسفة في المشرق، وهو ما جعل الفلسفة المدرسية تتأثر بهم .
- ترتبط الفلسفة في المغرب بوجود حركة عقلية واسعة عاصمتها قرطبة التي كانت مثل بغداد في المشرق، مركزا في الأدب والفن والطب والكمياء وفي الحكمة والأخلاق والسياسة.

نتيجة

- تدل الفلسفة في المغرب على بيئة جغرافية وحقبة تاريخية للتفكير الفلسفي أو تدل على حركة عقلية مزدهرة في الغرب وفي الأندلس تحديدا ومركزها قرطبة عاصمة العلم والحضارة، من روادها : ابن حزم – ابن باجة - ابن طفيل – ابن خلدون ...فهي حركة عقلية واسعة تدل على ابداعات فكرية في مجالات مختلفة وفي علوم متعددة.

عوامل ازدهار الفلسفة في المغرب

1 - العامل السياسي : "الفلسفة في المغرب منذ نشأتها تتمتع بعطف الملوك وتشجيعهم أحيانا، وتستهدف لسخطهم وخطرهم حينا أخرى"ص17. ارتبط ازدهار الفلسفة في المغرب بتشجيع الخلفاء وتقريب الفلاسفة من الخلفاء مثل: ابن طفيل وابن باجة وابن رشد. وبتشجيع نقل كتب الفلسفة إلى الأندلس خاصة في القرن الرابع

2 - العامل الاجتماعي : انتشار التسامح وتعايش ثقافات مختلفة في بلاد الأندلس مثل: اليهود والنصارى والمسلمين...هو ما ادى إلى تنوع الأفكار وازدهرت اللغة العربية لكونها كانت لغة التخطاب والجدل والحوار والتأليف، وجود مدن مزدهرة في العلم والأدب والفكر مثل القيروان أسسها عقبة بن نافع سنة 670 ه "قد جذبت مظاهر العظمة والثراء التي كانت تسود بلاط القيروان وقصور المدن المحيطة بهاإلى هذه المدن أفواجا من الأدباء والعلماء والفقهاء الذين سيشعون مدارس ومذاهب" الفيومي محمد ابراهيم تاريخ الفلسفة في الإسلام دا الجيل بيروت 1997– تيهرت "قد كانت مقصدا لعدد كبير من رجال العلم والفقه من المشارقة " حيث كانت عاصمة الرستميين –الأندلس التي كانت عاصمة العلم والأدب في قرطبة خاصة وملتقى الديانات والتيارات الفكرية.

3 - العامل الثقافي: الاحتكاك بالفلسفة في المشرق، وذلك من خلال ردود ابن رشد على الغزالي ودفاعه عن ابن سينا والفارابي. وجود مؤلفات ومكتبات وجدل ومناظرات في قرطبة والأندلس، حيث عرفت هذه المدن حركة ثقافية متطورة وازدهارا كبيرا في العلوم كالطب والرياضيات وعلم

الفلك...وكان مختلف فلاسفة المغرب متبحرين في مختلف العلوم كالطب الذي ساهم في إدخال الفلسفة من باب تلك العلوم.

نتيجة

تعددت عوامل ازدهار الفلسفة في المغرب ومحورها وجود حضارة مزدهرة في الأندلس وعوامل سياسية واجتماعية وثقافية ساهمت في تطور الفلسفة بل قد ترجع إلى بعض المعوقات أحيانا مثل: انتشار ظواهر الاتهام بالكفر والزندقة التي شجعت الفلاسفة إلى الدفاع عن الفلسفة والكتابة فيها وبيان علاقتها الوطيدة بالدين بالحجة والبرهان.

المحاضرة 17
الفكر الإسلامي عند ابن حزم

1 - من هو ابن حزم؟

مؤسس الفقه الظاهري ولد بقرطبة عام 384 هـ، في أسرة ثرية لأب وزير هو ما ساعده في صقل مواهبه وتطوير مستواه العلمي والثقافي، كما أن نشأته في قرطبة حاضرة العلم والأدب والطب والفلسفة ... ساهمت في تنشئته العلمية، كما أنه كغيره من الفلاسفة عاش الصراع مع فقهاء عصره ودبرت له الكثير من المكائد، واحرقت كتبه، ولكن رغم ذلك ذاع صيته في الأندلس وخارجها في ساحة الفكر والعلم إلى أن توفي سنة 406 هـ، من أهم مؤلفاته: كتب عدة كتب ورسائل في علم الكلام – التاريخ- الفقه و أصول الفقه والفلسفة من أهمها: الفصل في الملل والأهواء والنحل - النبذ في الفقه الظاهري - مداواة النفس وتهذيب الاخلاق- ، طوق الحمامة.

فلسفته وأفكاره: تختصر أفكاره في تجديد أصول الفقه بالقول المذهب الظاهري من أجل رد الدين إلى أصوله الحقيقية ومصادره الأولى وإعطاء الأولوية للنقل في ظل واقع جديد تنوعت وتعددت فيه الطوائف وكثر فيه الجدل والمناظرات مع أهل العقائد الأخرى وضرورة الرد عليهم ، تميز بالقول بالظاهر والدعوة إلى الأخذ بما يظهر من الكتاب والسنة والحملة على أهل المذاهب كالحنفية والشافعية والمالكية وعلى المتكلمين كالأشاعرة، والرد على الفرق كاليهودي والنصارى .

وتعتبر ظاهرية ابن حزم بمثابة "ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية النفعية التي غلبت عليه في عصر الطوائف، والعودة به إلى مساره الصحيح، وتنبيه العامة والخاصة إلا أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بالكتاب والسنة واجماع الصحابة إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصارى"[1].

[1] وديع واصف مصطفى، ابن حزم موقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي –الإمارت – ط 200/ ص 99.

2 - أسس المذهب الظاهري في أصول الفقه

يقوم المذهب الظاهري عند ابن حزم على مجموعة من الأسس وهي :

- الدين مبين كله في القرآن الكريم، بعد عرض مجموعة من الآيات ، مثل قوله تعالى في الآية 38 من سورة الأنعام: "ما فرطنا في الكتاب من شيء" يقول ابن حزم: "الدين الذي كلفنا به ربنا، ولم يجعل لنا مخلصا من النار إلا باتباعه، مبين كله في القرآن وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة لا مزيد فيه ولا نقص" [1] وبالتالي الفتوى والقضاء وفهم الدين في نظره مبين وواضح ومضبوط بنصوص صريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية و بأقوال جاءت من اجماع العلماء.

- العمل بظاهر القرآن الكريم والحديث النبوي: يقول ابن حزم:"لا يحل لأحد أن يحيل الآية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول:"بلسان عربي مبين" الشعراء آ195، وقال تعالى ذاما لقوم :"يحرفون الكلم عن مواضعه" المائدة آ13، ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو اجماع فقد أدعى أن النص لا بيان فيه وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم عن موضعه"[2] فمن لم يعمل بالظاهر حسب بن حزم وقع في التحريف وقال بأن القرآن غير واضح وهذا من الكبائر. وفي مجال السنة يقول ابن حزم: "إن أصحاب الظاهر من أهل الحديث رضي الله عنهم أشد اتباعا وموافقة للصحابة رضوان الله عليهم"[3]، فيجب العمل بالنصوص كما وردت وبظاهرها وحى ردها عن ظاهرها يكون بنص آخر صحيح مخبر عنها أنها على غير ظاهرها.

- لابد من حمل الألفاظ على مفهومها من ظاهرها في النصوص وصرف المعاني إلى تأويل بلا نص ولا بإجماع هو افتراء على الله والرسول صلى الله عليه وسلم ومخالفة للقرآن الكريم.

- النهي عن التأويل والحكم بالرأي، واعتبار أوامر الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم كلها فرض، ونواهيهما كلها تحريم لا يحق لأحد أن يصفها بالكراهة أو الندب إلا بنص صحيح أو اجماع.

- الاجماع وذم الاختلاف، يبدأ ابن حزم بالاجماع مبينا أنه لا اختلاف فيه مبينا أن الاجماع نوعين الأول: اجماع كل عصر من أول الإسلام إلى يوم القيامة وهو مرفوض في نظره وبالتالي لابد من العمل بالإجماع الثاني وهو اجماع عصر دون الاعصار، "فنظرنا في ذلك لنعلم أي الأعصار هو

[1] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، مصر ط2010/1 ص 11.
[2] المصدر نفسه ص 38.
[3] المصدر نفسه ص 39.

الذي اجماع أهله هو الذي أذن الله تعالى في اتباعه وأن لا يخرج عنه [1]، وحلل ذلك ابن حزم نبينا أنه مرتبط باجماع الصحابة –رضي الله عنهم- هو الذي أمر الله تعالى باتباعه لانهم هم من شاهدو وسمعوا وعاشوا مع النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: "إن أهل العصر الذي إجماعهم هو الإجماع الذي أمر الله تعالى باتباعه هم الصحابة رضي الله عنهم فقط"[2] لأن اجماع الصحابة اجماع صحيح لا خلاف فيه، وأن الله تعالى أكمل الدين بناء على ما رود في القرآن الكريم.في الآية 3 من سورة المائدة.

- القياس يقول ابن حزم عنه :"ولا يحل الحكم بالقياس في الدين، والقول به باطل ومقطوع على بطلانه عند الله تعالى"[3].

نقد وتقييم

قول ابن حزم بالظاهر لقي استحسانا من البعض واستهجانا من آخرين، فقد جاء مقدمة كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" مدح ابن تيمية له في كتاب الفتاوى حول دعوته إإلى العودة إلى القرآن والسنة والسلف قائلا:"وكذلك محمد ابن حزم، فإنه يستحمد فيما صنفه بموافقة أهل السنة والحديث لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة ويعظم السلف وأئمة الحديث"[4] وفي الوقت نفسه يرى أن مخالطته للفلاسفة والمعتزلة ولاسيما في مسائل الصفات قد صرفته عنهم، مما يجعله يوافق أهل الحديث في اللفظ والفلاسفة في المعنى، ويمكن القول في الأخير أن ابن حزم يقول بالظاهر بالدعوة إلى العودة بالدين إلى مصادره الأولى، ويرفض التأويل والقياس ويرى أن النص جاء مبينا لكل شيء ويكفي فهم الدين بالقرآن والسنة واجماع الصحابة .ويرفض التأويل وفهم الباطن.

3 - ابن حزم : نظريته في المنطق وفلسفته السياسية

3 – 1 - ابن حزم والمنطق

تمهيد : اهتم ابن حزم بالمنطق وألف فيه كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" مبينا أهميته في فهم أصول الفقه وفي فهم الدين ككل، وإذا كان المنطق مرتبطا بأرسطو فكيف سيجدده ابن حزم في ظل عقيدته ومذهبه في الفقه الظاهري

[1] المصدر السابق، ص 13.
[2] المصدر نفسه ص 14.
[3] المصدر نفسه ص 72.
[4] من مقدمة كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" ص 39.

القائم على رفض القياس والعقل؟ إذن الإشكال: على الرغم من ظاهرية ابن حزم ونشأته في وسط ديني إسلامي يختلف سياقه عن البيئة اليونانية فإنه يؤيد المنطق ويدعو إلى العمل به، كيف نفهم هذا الموقف؟

- نفهم المنطق عند ابن حزم بالمنطق حسب الكتاب السالف وبالرجوع إلى الدراسات المختلفة له كما يلي :

- تأثر ابن حزم بالعصر الذي عاش فيه والذي تميز بالهجوم على المنطق ونقده واعتباره مناقضا للشريعة، مما جعل هدفه الأسمى الدفاع عنه ورفع الظنون الفاسدة حوله من أجل بيان فائدته في معرفة كتاب الله عز وجل وحديث نبيه، وفي الفتوى بالحلال والحرام والمندوب.

- يعود ابن حزم إلى نشأة علم المنطق، ويعود إلى مؤسسه أرسطو طاليس مبينا أن يحمل منافع عظيمة أرادها الحكماء الأوئل في تأسيسه، لكي يبين أهميته يقول : "فإن من سلف من الحكماء - قبل زماننا- جمعوا كتبا رتبوا فيه فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، ...رتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تركيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وثقفوا هذه الأمور فحدوا في ذلك حدودا ورفعوا الإشكال فنفع بها الله تعالى منفعة عظيمة وقربت بعيدا، وسهلت صعبا، وذللت عزيزا فمنها كتب ارسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق"[1] ص316.، ولكن رغم ذلك حاول تجديد منطق اليونان والمشائين في إطار مذهبه حاول تبيئة المنطق حسب مجتمعه ولغته.

- بين ابن حزم مواقف الناس من المنطق ولاسيما أنه عاش في بيئة تحمل صراع كبير بين الفقهاء والفلاسفة، وحددها في أربعة مواقف، كل واحد منها يوجد لدى قوم معينين، الفئة الأولى ترفض المنطق بدعوى أن كتبه طريق للإلحاد ويمثلها "قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة"[2] ص317.الفئة الثانية تعد الكلام في المنطق هذيان ولغو ويمثلها -"قوم يعدون هذه الكتب هذيانا لا يفهم، وهراء من القول، وهذرا من المنطق" ص318-الفئة الثالثة يمثلها قوم قرءوا كتب المنطق بخلفيات وأهواء وأفكار مسبقة "قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة"

[1] أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، تح: أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر التوزيع بيروت لبنان، ط1، 2007 ص 316.

[2] المصدرنفسه ص 317.

ص319 –الفئة الرابعة وهي التي يثني عليها ويمثلها "قوم نظروا فيها بأذهان صافية وأفكار نقية عن الميل، وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها" ص319 فالصنف الرابع هم من عرفوا حقيقة المنطق وأهمية كتبه وانتفعوا بها .

- يرى ابن حزم أن الغرض من المنطق "هو معرفة كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها"[1] لأن المنطق يهتم بالألفاظ لا بالأفكار والمفاهيم المجردة، وبالتالي طرح مسائل القضايا والحدود والرسوم والتصديقات مثل الكليات هي مجرد أسماء.

-رفض ابن حزم القياس كمصدر للتشريع في إطار رفض التعليل في الدين ورفض الخروج من النص وبالتالي: "ابن حزم لا ينكر كل أنواع القياس بإطلاق، بل ما ينكره هو قياس التمثيل الذي استعمله الأصوليون في استنباط الأحكام الشرعية فيما لم يرد فيه نص" [2] لأنه يشترط أن تكون العلة في النص.

- الاجتهاد في أصول الفقه عند ابن حزم لا يقوم على القياس، بل هو طلب الدليل من النص لا غير، في عدة اقسام منها على سبيل المقال لا الحصر ، استدلال بالعكس في قولنا كل مسكر حرام تعكس بعض الحرام مسكر لأن الكلية الموجبة تعكس جزئية موجبة.

-من مباحث المنطق عند ابن حزم: الكلام في أقسام الأصوات المسموعة إلى ما تدل على معان وعلى ما لا تدل على ذلك، ويؤكد الاهتمام بالأولى التي بدورها قد تكون بالطبيعة مثل أصوات الحيوان أو قد تكون بالقصد ويرتبط بالكلام الذي يتخاطب به الناس ويبين فيه الحد الجزئي الدال على واحد كقولنا هذا الفرس أو الكلي كقولنا الخيل والناس....كما يتكلم في الحدود والرسوم.

نتيجة

يدعوا ابن حزم إلى الاهتمام بالمنطق بقراءة كتبه أولا وباستخدامه في فهم كتاب الله عز وجل وفي أصول الفقه بما يلعبه من دور في معرفة الحدود والأصوات...فقد سعى إلى تبيئته في المجتمع العربي الإسلامي، بربطه باللغة العربية ونصوص الشريعة

3 – 2 - الفكر االسياسي عند ابن حزم

إذا كانت السياسة تعني القيام بأمور الرعية وتدبير شؤونهم، فقد اهتم بها بن حزم لأسباب متعددة، تتعلق ببيئة قرطبة والأندلس، حيث ولد ونشأ ابن حزم في الأندلس في العصر الأموي،

[1] سليماني أحمد، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مج 6/العدد 2 -2022 ص 1448.
[2] المرجع نفسه ص 1456.

في عصر الطوائف عاش وشاهد السياسة عن قرب لأن أبوه كان وزيرا، من أهم كتبه في السياسة 'جمل من فتوح الإسلام' -'الدولة الأموية'، كما أنه بقيا وفيا لمذهبه الظاهري في السياسة، فعلى ماذا تقوم السياسة عند ابن حزم؟

السند : "النظرية الحزمية في السياسة تقوم على ما يلي:

أولا : مصدر السياسة الإسلامية الكتاب والسنة والسيرة النبوية المطهرة

ثانيا : العصر الراشدي (10هـ-41هـ) عام الجماعة

ثالثا : العصر الأموي: وهو ليس عصر احتجاج، إلا أن الصحابة عاشو فيه عدة عقود، وعاش التابعون فيه أكثر " [1]ص 8

من خلال هذا السند نفهم السياسة عند ابن حزم في جملة من النقاط أهمها :

منطلقات فكره السياسي :

- درس التاريخ الإسلامي وخاصة فترة الخلافة ورأى" أن أبا بكر ولى الخلافة بعهد صريح من الرسول، ونص عنه"[2] ودرس الفرق السياسية والكلامية وعلى رأسها الخوارج والشيعة وانتقدها نقدا شديدا في إطار انتصاره للمذهب الظاهري.

- طرح إشكالية مهمة جدا وهي المفاضلة بين الصحابة التي رأى فيها "أن افضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل حسب ولايتهم " ص64 والتي تجعل أبو بكر في المقدمة ، وطرح المفاضلة بين نساء النبي صلى الله عليه وسلم وجعل السيدة عائشة في المرتبة الأولى.

- درس الملل والنحل والمذاهب والفرق كالخوارج الذي رأى أنهم كفرة يجب قتالهم والسنة والشيعة.

- درس نظام الحكم ورأى أن الإمامة فرض لازم وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة" ص66.فلابد للإمام من تعيين الحاكم بالبيعة في مدة لا تتجاوز 3 ليال.

- طرح ابن حزم الشروط التي تتوفر في الحاكم وهي:"أن يكون الخليفة: مسلما -عاقلا- بالغا -رجلا -مؤديا للفرائض، رفيقا، عالما، حسن السياسة،ـ قويا على الانقاذ مقومات السياسة عند ابن حزم : حددها فيما يلي :

---

[1] عويس عبد الحليم -وليد عبد الماجد كساب، الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر ص 8.

[2] طيايبة تقي الدين، ابن حزم الظاهري واسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية، مجلة الإحياء – المجلد 20 العدد 27 - ص 613.

1 - السياسة تستنبط من الكتاب والسنة وأقوال وأفعال الصحابة والتابعين، أي تتبع منهجه الظاهري، "الفكر السياسي عند ابن حزم ينطلق من أنه فقيه مسلم له منهجه الظاهري في فهم النصوص، وأنه مفكر مثقف عاش تجربة سياسية لها سلبياتها التي أوحت إليه ببعض عناصر الفكر السياسي الصالح وأرته عن كثب الأثار السيئة للنظام السياسي الفاسد" ص 61.

2 - أساس النظرية السياسية في الإسلام : العدل والشورى.

3 - التوريث جائز في السياسة وما فعله بنو أمية حق.

المحاضرة 18
ابن باجة : فلسفته الأخلاقية والسياسية

حياته ونشأته

هو ابن باجة ولد سنة سرقسطة سنة 1085 م عرف بابن الصائغ لنشأته في أسرة تشتغل بصياغة الذهب – يقول عنه عبد الرحمن بدوي : برز في الكثير من العلوم: فكان لغويا وشاعرا وموسيقيا وفيلسوفا"[1] توفي سنة 1138 م، وكان عالما متبحرا في الكثير من العلوم وفيلسوفا شارحا لأرسطو ومؤسسا لاراء فلسفية في النفس والأخلاق والسياسة، من أهم مؤلفاته : في النفس "تدبير المتوحد" الذي أسس فيه لفلسفته الأخلاقية والسياسية فكيف نفهم ذلك؟

1 – تدبير المتوحد-هو كتاب في الأخلاق والسياسة على شاكلة جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة عند الفارابي يعبر عن تأملات داخلية ورد فعل على حياة مضطربة، يؤسس من خلاله لنموذج الإنسان الكامل في المدينة الكاملة، وهو حسب إميل برهيه – عبارة عن كتاب خاص بابن باجة أراد فيه "أن يصف مختلف الأحوال والمراتب التي ينبغي أن يمر بها الإنسان المتوحد ليصل، بمعزل عن كل تأثير اجتماعي إلى الاتحاد بالعقل الفعال، وليصير من ثم عضوا في مدينة فاضلة تجهل العدالة والطب الذين هما من قسمة مدائننا الفاسدة التي كتب عليها أن تصارع الأدواء والشرور" [2] فالإنسان المتوحد هو إنسان خارج عن عادات وطبائع الناس، يعبر عن جانبين أخلاقي وسياسي؟

الأول : أخلاقي يبين من خلاله أن الإنسان جسم وروح ومرتبته بحسب مطالبه وتعلقه بالمادة وعالم الأرض هو مصدر كل الشرور والتخلص منه والاتحاد بالعقل الفعال وبلوغ المطالب الروحانية مصدر كل خير، يقول ابن باجة من الناس : "من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو

[1] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ط1 1984 ص 11.
[2] اميل برهيه –تاريخ الفلسفة- العصر الوسيط والنهضة تر: جورج طرابيشي، ط2-1988 دار الطليعة بيروت لبنان، ص 128.

الخسيس ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط وهو الرفيع الشريف" [1] كما يعبر عن نزعة صوفية تدل على الاتحاد بالواحد لبلوغ الخير الذي يكمن في اعتزال المجتمع وفي الوحدة مع البارئ عز وجل، كما يطرح ابن باجة هنا إشكالية السعادة مبينا أن الناس يمثلون ثلاثة أقسام، ادناهم الجمهور وهم أصحاب المرتبة الطبيعية يدركون صور المحسوسات، وفي الوسط النظار وهم رواد المعرفة النظرية ويتصلون بالمعقولات، وفي أعلى القمة السعداء وهو الذين يدركون عالم المعقولات ويرون الشيء بنفسه.

الثاني : سياسي يرتبط بمفهوم التدبير أولا وهو "سياسية الناس ووضع الأمور في موضعها، لا مجرد التأمل والمعرفة البحتة"، [2] يتبين من خلاله أن الغاية من تدبير المتوحد البحث عن سبل عملية لمواجهة الفساد في الأرض محورها مفارقة أهل المدن الضالة والفاسدة واعتزالهم، والعيش في المدينة الكاملة وهي مدينة غايتها السعادة المطلقة وتكون بدون أطباء وبدون قضاة، لأنه "كلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف"[3]، فالحاجة إلى الأطباء والقضاة تدل على فساد المدينة لأن سبب الأمراض وغياب العدل هو اتباع الشهوات والملذات، كما تتميز بأن آرائها كلها صادقة وأعمالها فاضلة وانتشار الكذب يدل على تفشي المرض فيها.

من خلال التصورين السابقين، تدبير المتوحد يعبر عن اعتزال الفرد للناس للوصول إلى الحقائق والخير من جهة، وعلى الانخراط في المدينة الفاضلة من جهة أخرى، وهو متكاملان في تحصيل السعادة، وبالتالي لا يمكن الفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي عند ابن باجة، لأن الهروب أو التحرر من الماديات أساس الفضائل ويتحقق في مدينة أخرى متعالية تتجاوز العالم الأرضي.

نتيجة

عبر ابن باجة عن فلسفة سياسية وأخلاقية شبيهة بفلسفة أفلاطون والفارابي، محورها تدبير المتوحد وهو ليس إنسان منعزل عن المجتمع بل هو إنسان متحرر من ما هو مادي وفاسد فيه ومغترب في فكره وألامه وأماله يفهم شؤون نفسه ومجتمعه حسب مرتبته وتحليه بمطالب الروح، وانطلاقا من اندماجه في المدينة الكاملة التي هي سر سعادته، فقد أسس ابن باجة لفلسفة خاصة حول الفيلسوف والتوحد والاغتراب.

---

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، نقلا عن : بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1 ص 14.

[2] الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 69.

[3] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ص 17.

المحاضرة 19
ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان

تمهيد

لم تكتف الفلسفة بالنصوص التي ألفناها بل قد بقصص مشوقة ذات معان عميقة، كما يظهر في قصة حي بن يقظان، فما هي العناصر الكبرى للقصة، وما خلاصتها الفلسفية؟

1 - ابن طفيل: حياته وعصره ومؤلفاته

ابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طفيل ولد في شمال قرطبة، يبين عبد الرحمن بدوي أننا نجهل الكثير من المعلومات حوله، يقول : "لا نعرف تاريخ ميلاده وإنما الأرجح أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الثاني عشر ميلادي،(أي بين سنة 495 إلى سنة 505 هجرية)...ولا نعرف أيضا شيوخه ولا أين تلقى العلم" [1] ويشير بدوي أن الفترة المؤثرة في حياته وفلسفته هي التي قضاها في حضرة السلطان أبو يعقوب يوسف خليفة الموحدين، الذي كان محبا ومتمكننا من العلوم العقلية، حيث كان طبيبا له ويقال أنه هو من قدم ابن رشد له، وقد واصل ابنه أبو يوسف يعقوب الاعتناء به بعد وفاة أبيه إلى أن توفي سنة 581 هـ/345 م ، يذكر الباحثون أن له مؤلفات في الطب –الفلك- وكتابه المشهور في الفلسفة – حي بن يقظان- الذي يعبر عن قصة رمزية و متميزة تأثر فيها بأفكار العرفان والاشراق لدى الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا.

2 - فلسفة ابن طفيل

موجودة في كتابه أسرار الحكمة المشرقية أو رسالة حي بن يقظان، ويؤسس ابن طفيل لفلسفة خاصة ومتميزة وهي ليست نسخة عن فلسفة ابن سينا لأنه تميز بالنقد لفلسفة الفارابي وخاصة

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق ص 67.

"ما صرح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية الخالصة، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء لسنا بحاجة إلى ايرادها"[1]وفلسفة بن سينا الذي "أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يصل به إلى الكمال حسبما نبأ عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء"[2] فقد أسس ابن طفيل لفلسفة نقدية لأراء فلاسفة المشرق بما فيها فلسفة الغزالي وابن باجة حيث "وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهبا، و هو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصصي وجعل بطل قصته شخصا متوحدا، يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه درجات من جماد ونبات وحيوان إلى أن يصل إلى نقطة الادراك والاتصال"[3]، فقد أسس ابن طفيل لفلسفة في الأدب والقصص شبيه بفلسفة سارتر تقوم على الترقي الروحاني والاتصال بالخالق عن طريق العزلة والتوحد والتأمل والاعتكاف والزهد لتبلغ منتهها في الاشراق والعرفان.

3 - قصة حي بن يقظان : نلخصها في مجموعة من النقاط :

1 - الزواج الخفي وانجاب الطفل : حدث هذا في "جزيرة عظيمة متسعة الأكتاف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات حسن وجمال باهر، فعضلها ومنعها من الزواج، إذ لم يجد لها كفؤا وكان لها قريب يسمى يقظان فتزوجها سرا ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلا ، فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعته في تابوت احكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع".[4]

2 - **رمي الطفل في ساحل البحر** : بعد الدعاء للطفل بالحفظ والصون وفي ظل تحسر وآسى رمت الأم الطفل الموجود أو "قذفت به في اليم، فصادف ذلك جري الماء بقوة المد، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى...فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الأشجار عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر"[5].

---

[1] محمد لطفي جمعة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 2-دار كوكب للعلوم والنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر 2019 ص 184.

[2] المرجع السابق ص 185.

[3] المرجع نفسه ص 189.

[4] يوسف زيدان، حي بن يقظان – النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين طبع – نشر-توزيع – مصر ط1998/2 ص 172.

[5] المصدر نفسه ص 173.

3 - **شدة جوع الطفل واطعامه وتربيته من الظبية:** قامت الظبية بتتبع الصوت حتى الوصول إلى التابوت وتحطيمه بأظلافها ثم اطعامه من لبنها، وظلت ترعاه حتى نما وكبر واصبح يقلد أصوات الحيوانات والطيور .

4 - **العيش في الغابة وحياة الـتأمل:** تأمل حي اصوات وأشكال وأفعال الحيوانات في الغابة، اتخذ من الأشجار والحشائش وسائل للتغذية والدفئة والدفاع عن النفس.

5 - **موت الضبية وتأمل ظاهرة الموت:** حادثة موت الظبية أو الأم أثرت كثيرا على حي، حيث "جزع جزعا شديدا، وكادت نفسه تفيض أسفا عليها، ...فلما نظر إلى جميع أعضائها ولم ير فيها آفة ظاهرة ...وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان مستكن في باطن الجسد"[1] فراح يشرح الجسد باحثا عن سبب المرض حتى اشتدت رائحته فقام بدفنه وهو يفكر في هذا الشيء المنصرف والمتحكم في آلة الجسد.

6 - التأمل والتعلم والوصول إلى الله: تأمل الكثير من الموجودات كالنار التي اتخذها وسيلة للطبخ، كما استأنس الحيوانات وقام بتربيتها، تأمل الحيوان والنبات ورأى أن وظائفها النمو والتغذي، تأمل لموجودات الطبيعية والأحوال الحاصلة فيها ..وارتقى في المعرفة إلى معرفة حركة الكواكب والحوداث الخاصة في السماء العلوي، إلى أن بلغ ذروة التأمل في معرفة سبب وجود الموجودات الجسمانية وأنه فاعل ليس بجسم وصفات الأجسام لا تليق به، وبذلك توصل إلى الله وهو "الموجود الواجب الوجود، متصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص، وبريء منها. وتبين أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها[2] ". هنا يكون حي بن يقظان قد وصل إلى ذروة التأمل وبلوغ مرتبة العالم العلوي والتي أشار بدوي أنها تمثل مرحلة متقدمة من العمر أي 50 سنة.

7 - **العودة إلى العالم المحسوس وصحبة – أبسال -:** تبدأ القصة هنا بإضافة جزيرة أخرى وشخصيتين جديدتين هما أبسال المحب للباطن والتصوف والمعاني الروحانية والعزلة و سلامان المحب للظاهر والابتعاد عن التأويل وملازمة الجماعة، لذلك قرر أبسال ان يرحل للجزيرة المعزولة جزيرة حي بن يقظان، ويقوم بالعبادة والخلوة حيث كان يمارس "الصلاة والقراءة فجعل حي يقترب منه قليلا حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه فسمع صوتا حسنا وحروفا منظمة

[1] المصدر نفسه ص180-181

[2] المصدر السابق ص 215

لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان" [1] . فتأثر حي لكل أفعال أبسال في العباد ة والخلوة وظل يلاحقه حتى التقى به وحدث بين لقاء وتفاعل ثم حوار كبير ترتب عنه تعلم حي الكلام والدين وما يحمله من شرائع وعقائد، كما بين حي لابسال من ناحية أخرى معاني العرفان ومفارقة العالم المحسوس ومعرفة الخالق وعالم الروح ..."فانفتح بصره وتطابق عنده المعقول والمنقول، فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله" [2].

8 - **نهاية القصة**: كما بين بدوي أن نهاية القصة ارتبطت برغبة حي بن يقظان الخروج إلى المجتمع مع أبسال للقاء الناس وتعليمهم الشريعة الصحيحة ثم يئسه منهم ومن اصلاحهم واقبالهم على المطالب الدنيوية والحيوانية فقررا اعتزالهم والتعبد هناك في الجزيرة الأولى حتى لقيا الله.

خلاصة حي بن يقظان

هناك الكثيرة من القراءات الفلسفية للقصة تدور في مجملها على مرتبة الفلسفة والفيلسوف العالية، علاقة التكامل بين الفلسفة –التأمل، العرفان – في الوصول إلى الله، قيمة المطالب الروحانية وعلاقتها بالسعادة الحقيقية –دور فكرة الفرد المتوحد والمغترب في مواجهة التقليد والفساد.

- حسب عبد الرحمن بدوي تحمل القصة عدة أبعاد أهمها بيان: "اتفاق العقل والنقل، أي اتفاق الدين والفلسفة، وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي...أبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على المعاني الروحانية- وسلامان رمز لرجل دين متعلق بالظاهر المتجنب للتأويل المتوقف عن الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة" [3] وبناء على ذلك يصل ابن طفيل عند بدوي إلى أن الناس مراتب أدناها مرتبة الجمهور المتمسك بالظاهر، بينما يوجد في الأعلى الفيلسوف الذي يصل الحقيقة بالتأمل والعرفان، ثم يأتي رجل الدين وهو عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية أي الصوفي، ويتلوها مرتبة رجل الدين الفقيه المتعلق بالظاهر وفي المرتبة الأخيرة كما قلنا عامة الناس الجمهور.

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق ص74.
[2] المرجع نفسه.
[3] المرجع نفسه.

- حسب اميل برهيه القصة لا تختلف عن تصور المتوحد لدى ابن باجة، حين تصور لنا معرفة الحقائق والوصول إلى الله بالعزوف عن المطالب الجسمانية إلى المطالب الروحية وبحياة الوحدة واعتزال تأثير المجتمع ، فالإنسان المتوحد هو من "سيجعل منطلقه في هذه الحال المعارف الحسية ثم سيرتقي إلى الصور المجردة للأجسام. وختاما إلى الله" [1].

خلاصة المحاضرة

تحمل قصة حي بن يقظان لابن طفيل عدة أبعاد، منها الصراع بين المادة والروحي، أولوية مطالب الروح والنفس على الجسد و العقل والشهوات، التوفيق بين الفلسفة والدين وصراع أهل الظاهر مع أهل الباطن ، بيان دور الذوق والمشاهدة ثم المكاشفة في إدراك الحقيقة، بيان وجود مراتب للناس أعلاها الفيلسوف وأدناها الجمهور.

[1] اميل برهيه –تاريخ الفلسفة- العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق ص 128.

المحاضرة 20
الفلسفة الرشدية

تمهيد

إن الحديث عن فلسفة ابن رشد يرتبط بفلسفة متعددة الاتجاهات فهو رائد العقلانية في الفكر الفلسفي، وهو الناقد لفلسفة الغزالي و مناهج والمتكلمين، وهو المدافع عن العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والدين بلغة الفيسلوف والفقيه، وبالتالي سيتجاوز صفة الشارح التي يلقب بها، فكيف ينطلق ابن رشد من الشرح إلى النقد إلى التأسيس إلى التأثير في مسقبل الفلسفة الإسلامية اليوم؟ وكيف يؤسس ابن رشد لمشروع فلسفة عقلانية استفاد منه مختلف رواد الفكر المعاصر؟ وما أهميته في فهم خطابات وتحديات الراهن اليوم؟

سنتناول ابن رشد في المحطات التالية :

1- ابن رشد ومهمة شرح أرسطو.

2 - العقلانية الرشدية وأهم مقولاتها.

3 - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد.

4 - نكبة ابن رشد ودلالاتها.

1 - ابن رشد ومهمة شرح أرسطو

في المحاضرة الأولى حول الفلسفة الرشدية، سوف نبحث في المهمة الكبرى التي قام بها والمتمثلة في شرح فلسفة أرسطو، ونعرضها في مجموعة من الأسئلة كما يلي :

- من هو ابن رشد؟

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة 1126م، "من أسرة عريقة معروفة بالعلم والفقه والقضاء ومالكية المذهب درس ابن رشد اللغة والأدب والفقه والأصول وعلم الكلام والجدل والفلسفة والمنطق، حيث كان في حياته عظيما في علمه وعمله

وجرأته العلمية والمنهجية، إذ استطاع أن يؤثر في الفلسفة الغربية الحديثة وذلك بتطويره لفلسفة أرسطو وشرحها، أي شرح الفلسفة اليونانية القديمة يلقب للأوربيين بالشارح الكبير"[1]. عاش حياة متنوعة بين تقريب الأمراء والسلاطين له وبين المحن والنكبات التي نفصلها فيما بعد. توفي سنة 1198م تدور مؤلفاته حول التلخيصات والشروح والمؤلفات الأصلية مثل : التهافت التهفات – فصل المقال.

- على ماذا تقوم فلسفة ابن رشد؟

تقوم فلسفة ابن رشد على شرح الفلسفة الأرسطية، وعلى نزعة عقلانية في المعرفة تؤكد أهمية المنطق والقياس البرهاني، كما تهدف إلى الدفاع عن الاتصال الوثيق بين الفلسفة والشريعة.

- لماذا يلقب بالشارح الأكبر؟

اطلقت عليه هذه التسمية لاهتمامه الكبير بشرح فلسفة أرسطو، يقول عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد : "يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو"[2] حيث أن فلسفته قامت في البداية وركزت على شرح الفلسفة الأرسطية، و قدما شرحا لجملة من مؤلفات أرسطو أوردها عبد الرحمن بدوي في موسوعته ص 24 في خمس أنواع وهي: -تفسير ما بعد الطبيعة-شرح كتاب البرهان- شرح كتاب النفس- شرح السماع الطبيعي- شرح السماء والعالم .

- كيف كانت تتم الشروحات لأرسطو عند ابن رشد؟

حسب عبد الرحمن بدوي : يؤكد أن ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية وانما انطلق من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو، ولكن رغم ذلك يرى بدوي أنه كان يملك قدرى عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، ومن ناحية أخرى اتبع منهجا دقيقة في شرحه يقوم على الرجوع إلى ترجمات متعددة لمؤلفات ارسطو والمقارنة فيما بينها، كما كان يرجع إلى الشروح التي نقلت إلى العربية حول ارسطو مثل : شروحات الاسكندر الافردويسي. كما عمل ابن رشد على تمحيص الترجمات والشروحات وتجاوز الأسلوب البياني واللغوي إلى التحليل العقلاني والمنطقي لها حيث قام ب"تعريب لكل المصنفات المؤلفة والمترجمة من طرف (مسلمين ويهود وصابئة) والتي يغلب عليها البيان اللغوي أكثر من الجانب العلمي المنطقي ثم أجرى عملية مقارنة لتلك المقولات الفلسفية" [3] إضافة إلى ذلك فقد "تبحر في دراسة النصوص الفلسفية لأرسطو (السياسة والنفس)

[1] عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، الجزائر، ط1ن، 2008، ص 76.
[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص 25.
[3] أحمد بشيري، العقل والحضارة، عند ابن سينا –ابن رشد- ابن خلدون – ابن عربي، 2011 ص 46

بمعايشتها معايشة تأملية ونقدية من الداخل"[1]. حيث كان شروح ابن رشد بمثابة تحليل ومقارنة عميقة بين الترجمات والشروحات.

كما "كانت شروح ابن رشد لأرسطو على ثلاثة ضروب : "الضرب الأول هو ما يسمى بالشرح الأكبر...والضرب الثاني هو ما يسمى بالشرح الأوسط ...والضرب الثالث هو ما يسمى بالشرح الأصغر" [2] في النوع الأول يتميز شرح ابن رشد لأرسطو بالاسهاب وفيه يكون الشرح أطول من النص مثل شرح كتاب المقولات ، في النوع الثاني ينقل فيه ابن رشد فقرات طويلة ثم يشرح الكلمات والآراء الغامضة، في انوع الثالث يجمل فيه مذهب أرسطو ثم يرجح أحد آراء الفلاسفة حوله مثل : الرسائل الطبيعية الصغرى.

- ما أهمية الشروحات الأرسطية التي قدمها ابن رشد؟

يعتبر شرح ابن رشد لأرسطو السبب الأكبر لشهرته، لكونه أثر في الفلسفات الوسيطية والكثير من الفلسفات اللاحقة له، وذلك لأن "فلاسفة العصور الوسطى الأوربية وجدوا فيه خير شارحا لمؤلفات أرسطو"[3] حيث اعتنت به الفلسفة في أوربا في القرن 12 و13 واهتمت بها الجامعات الكبرى بأوربا كالجامعات الايطالية، وقد استفاد منه القديس توما الأكويني في بناء فلسفته وفي رده ونقده للفلسفة الرشدية ، وروجر بيكون. وبالتالي يكون ابن رشد صاحب الفضل في شرح فلسفة ارسطو وايصالها إلى اوربا والعالم ميسرة وواضحة.

نتيجة

ساهمت شروحات ابن رشد لأرسطو في نقل فلسفته إلى أوربا والاستفادة منها في شكل آراء متطورة وواضحة وهادفة ارست دعائم العقلانية الرشدية.

2 - العقلانية الرشدية وأهم مقولاتها

- طبيعة العقلانية الرشدية

أسس ابن رشد لعقلانية متميزة تجاوز بها مختلف فلاسفة المشرق بما فيهم ابن سينا والفارابي الذين دافع عنهما، فقد توصل إلى عقلانية صارمة، يرى الجابري في هذا الصدد أن فلاسفة المشرق وان مارسوا التفكير العقلاني في فكرهم فإنهم كانوا ينتهون دائما إلى نوع من التصوف والغنوصية مقارنة مع ابن رشد الذي انتهى إلى عقلانية صارمة وواقعية متفتحة.

---

[1] المرجع نفسه.

[2] وهبة مراد، مفارقة ابن رشد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة –مصر 2004 ص 14.

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة المرجع السابق ص 38.

كما أن ابن رشد يقدس العقل كأداة وليس كجوهر، فلا شيء يعلوا فوق العقل عنده لكن ليس كجوهر قائم بذاته ولكن باعتباره أداة للتفكير، جسده في المنطق لأن"فلسفة ابن رشد تستند إلى منهج منطقي عقلاني عام تتنوع داخله والبراهين الأقيسة يؤسس لعقلانية ابستيمولوجية بمعنى أن وظيفة العقل تتحدد في كونه أداة لمعرفة الوجود الكون الإنسان المصير"[1].

- مقومات العقلانية الرشدية

أ - الدفاع عن المنطق والقياس البرهاني :

تقوم العقلانية الرشدية على المنطق الذي محوره أولوية القياس البرهاني على القياس الجدلي والخطابي.

مفهوم القياس البرهاني : هو نوع من الاستدلال غير المباشر الذي يعتمد البرهان والعقل بالانتقال من قضيتين أو أكثر إلى قضية أخرى أو مقدمتين أو أكثر إلى نتيجة، ويمثل القياس بنوعيه الحملي والشرطي.

القياس البرهاني ويسمى كذلك العقلي والمنطقي هو استنباط المجهول من المعلوم وهو في نظر ابن رشد أعلى وأوثق الأقيسة لأنه هدفه الحقائق، يختلف عن القياس الجدلي وهو ما تركب من مقدمات مشهورة والذي يقوم على الاقناع أو الإفحام، والقياس الخطابي وهو الذي يتألف من مقدمات مقبولة من العلماء والفقهاء وهدفه الترغيب والترهيب، وعن القياس المغالطي وهو الذي يتألف من مقدمة خاطئة ووهمية أو كاذبة والغرض منه المغالطة وتغطية الحق وتزيين الباطل.

من أجل فهم حقيقة القياس البرهاني يقوم ابن رشد بالمقارنة بينه وبين القياس الفقهي في جملة من النقاط منها :

- المشروعية: يرى ابن رشد أن كلاهما واجب الفقيه يجب عليه معرفة المقاييس الفقهية لاستنباط الاحكام والعارف يجب عليه تعلم القياس المنطقي للنظر العقلي الصحيح، والقياس العقلي ليس بدعة لأنه حتى الفقهي وجد بعد الصدر الأول للإسلام، والأفضل تعلمهما مع حتى نستطيع مخاطبة الجميع.

- الحاجة : يقول ابن رشد "كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك"

[1] بشيري أحمد، العقل والحضارة، مرجع سابق ص 56.

- الآلة : كل من القياس العقلي والقياس الفقهي يعتر آلة للكشف عن الحقائق أي مجرد واسطة في شكل قواعد توظف في فهم النصوص.

- الكيفية: لابد من العودة إلى كتب القدماء لتعلم القياس البرهاني أو تعلم صنعة القياس لمعرفة المصنوع كشرط لمعرفة الصانع، بالمعنى الرشدي ولكن قبول ما هو صواب ورفض ما هو غير ذلك.

- التصديق: بما أن طباع الناس متفاوتة من أهل البرهان الذين يصدقون بالقياس البرهاني وأهل الجدل الذي يصدقون بالقياس الجدلي والعامة الذي يصدقون بالقياس الخطابي فلابد أن تكون أنواع القياس متكاملة في الإبلاغ والفهم للإسلام.

- الغاية: غاية القياس البرهاني معرفة الحق وهي الغاية نفسها التي ينشدها الإسلام والفقه وأصوله وبالتالي فهما يتفقان ولا يتعارضان. "لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

- **الدفاع عن التأويل :** فيلسوف قرطبة 'ابن رشد' (ت1198م)الذي فهم مختلف السور القرآنية في إطار مسألة التوفيق بين العقل والنقل، مؤكدا على أهمية التأويل في فهم النص، الذي اعتبره من مهام الراسخين في العلم وهم الفلاسفة الذين وحدهم الذين يعرفون معنى المتشابه من الآيات، أي يفهمون معنى الآيات التي تدرك من باطنها وليس من ظاهرها، لأنه من أصحاب الاعتبار الذي حث عليه الشرع، والقياس البرهاني الذي تعلمه من دراسته للمنطق، على خلاف الفقهاء الذين يملكون قياسا ظنيا فقط، لأن الفقيه "عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن" [1]، وبذلك تكون قراءة ابن رشد للقرآن الكريم نموذجا لقراءة الفيلسوف المـتأثر بالفلسفة الأرسطية وفق دعوته للمنطق كآلية أسمى بجعل القياس البرهاني أسمى المناهج وأمثلها في إدراك اليقين الوارد في الآيات في إطار التأويل، وهي بدورها تختلف عن قراءة الفلاسفة الآخرين، كل حسب مذهبه الفلسفي ونظرياته في الوجود والمعرفة والقيم.

- الدفاع عن فكرة قدم العالم

ابن رشد رد على الغزالي مدافعا عن الفلاسفة وفكرة قدم العالم وأنكر حدوثه يقول عن المسألة في التهافت:"أنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له، ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان

[1] ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر د ط، 1982، ص35.

مساوقة العلة للمعلول ومساوقة النور للشمس" و رأى ان تقدم البارئ على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان مستندا على الأدلة منها: استحالة صدور حادث عن قديم- وتقدم البارئ على العالم يؤدي إلى القول وجود زمان قبل الزمن- وامكان العالم كان موجودا- والحادث يجب ان تسبقه مادة قديمة، كما لجأ إلى تأويل الآيات التي تقول بالحدوث واستدل على ما يعضد القول بقدم العالم.

3 - إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين : (العلاقة بين العقل والنقل)

يطرح ابن رشد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل، في إطار التكامل والانسجام، واعتبار ان كل واحدة منهما تقود إلى الحقيقة، والحق لا يضاد بل يوافقه ويشهد له، وتفهم طبيعة العلاقة بينهما عند ابن رشد في إطار العلاقة بين الفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية والإسلام، ويرى أن المعرفة الدينية والمعرفة العقلية لا تختلفان إلا في الظاهر، وهما وجهان لعملة واحدة حيث يؤكد في مختلف كتبه وعلى رأسها –فصل المقال-مناهج الأدلة-تهافت التهافت- أن الفلسفة الأخت الرضيعة للشريعة.

مقومات الاتصال بين العقل والنقل عند ابن رشد

في كتاب فصل المقال، وتتجلى فيما يلي :

- مفهوم الفلسفة يبين صلتها العميقة بالدين: يقول ابن رشد -إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم- هنا يبين ابن رشد يؤكد أن الفلسفة هي نظر عقلي في الموجودات كدلائل على وجود الخالق، وكلما تعمق الإنسان فيها واتقنها كانت المعرفة بخالقها أتم، وبالتالي هي ضرورية للدين كرابطة بين الله والإنسان

2 - الشرع يدعوا إلى الفلسفة بل ويأمر بها : يقول ابن رشد: وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الإسم : إما واجب بالشرع وإما مندوب علي، هنا يبين أن التفلسف والتعقل مشروع هو مندوب أي يستحسن القيام به في حالات ويجب في حالات أخرى.

3 - دليل الاعتبار يؤكد صلة العقل بالنقل: والاعتبار عند ابن رشد "هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو التفكير بالقياس... وأتم أنواع النظر هو المسمى

بالبرهان "[1]يقول :فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) و (أولم ينظروا إلى في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيئ)، " يعود هنا إلى الادلة النقلية ليؤكد أهمية التحكم في ناصية التفكير المنطقي، ولكن الشرع يقوم على العقل لأن القياس البرهاني هو الدي دعا إليه الشرع، لأنه إذا انطلق من مقدمات صادقة يصل إلى نتائج صادقة ويكون اتم أنواع الأقيسة ودونه القياس الجدلي الذي يعتمد مقدمات مسلم بها رغم أنها ظنية، ثم القياس الخطابي ويقوم على مقدمات فاسدة تبدوا صادقة وبالتالي فأساس الاستنباط في الأحكام هو القياس والبرهان والمنطق وثيق الصلة بالشرع يعصم الذهن ويؤدي إلى إدراك الصواب.

- يرى ابن رشد أن ما يظهر من تعارض بين التفلسف والشرع ظاهر، والتأويل كفيل بإزالته، لذلك "يدعوا إلى مباشرة عملية التأويل لفك الخلاف وربط الاتصال بين الدين والفلسفة، وهو يحدد من البدأ أن مسؤولية التأويل في الآيات القرآنية، تعود أساسا إلى أولي الألباب الراسخين في العلم أي الفلاسفة وليس الخاصة والعامة بالتعبير الفقهي"[2].

- الشريعة قسمان : الظاهر للعامة والمؤول للعلماء والفلاسفة، فالجمهور أو الناس يكتفون بالظاهر أما العلماء فيجب عليهم التأويل فحسب اختلاف العقول الناس مراتب: الخطابيون هم الجمهور، الجدليون يمثلون علماء الكلام، البرهانيون وهم الخاصة وسليتهم التأويل في فهم الحقيقة.

- الفقيه والفيلسوف يعبران بطرق مختلفة عن الحقيقة وبالتالي لا اختلاف بينهما، لأن الفقيه يعتمد على القياس الفقهي، والفيلسوف يعتمد على القياس العقلي، وكلاهما من عمل العقل.

نتيجة

رأى ابن رشد أن هناك اتصالا وثيقا بين الفلسفة والدين، ويبين وجود علاقة أخوة وتطابق في البحث عن الحقيقة، كما ابن رشد لا يعترض على الفقهاء في رفض الفلسفة، بل يرفض حتى آراء الفلاسفة التي تبتعد عن ، كما "لا يصور علاقة ميثالية بين الفلسفة والدين، فقد بدا واعيا بالتخاصم والتباغض الحاصل بينهما، وقد أرجع سبب ذلك إلى انقسام الناس إلى صنفين، صنف يذب عن الشريعة وينبذ الحكمة، وصنف يفعل عكس ذلك، وكلاهما مخطئ في نظره. كما وجه ابن رشد لوما شديدا إلى من ينتسب إلى الفلسفة وهو منابذ للشريعة فهو يلحق الضرر بالفلسفة

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 27.
[2] بشيري أحمد، العقل والحضارة، ط2011، ص 50.

ويزيد من نقمة أعدائها عليها"[1] وبالتالي هنا نستفيد منه كثيرا في ضرورة ربط الفلسفة بالشريعة وعدم الانبهار الزائد بالفكر الغربي لأنه هذا يضر بالفلسفة ذاتها، ويؤدي إلى الأذى من الصديق الذي هو أخطر من الأذى بالعدو.

4 - نكبة ابن رشد ودلالاتها.

1 - السياق العام لنكبة ابن رشد : ارتبطت النكبة بالصراع الشديد بين رجال الدين والفلاسفة، ونقمة الحكام على الفلسفة. والفلاسفة، تظهر عند بن رشد في نقمة الأمير أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي على ابن رشد بتهمة الانحراف عن الدين لأسباب متعددة منها:

- عدم استعمال ابن رشد لأساليب الإطراء والمدح عند حديثه عن الأمير عند قوله رأيت الزرافة عند ملك البربر، فقد كان يقول في مجلس الخليفة المنصور : تسمع يا أخي دون تكلف أو اطراء.

- وجود قوم يعارضونه من قرطبة ويرفضون أفكاره، فجمعوا كتاباته وتلاخيصه، وبينو فيه للأمير أن ابن رشد قال بأن كوكب الزهرة أحد الآلهة، مما ترتب عنه استدعائه ثم ايقافه و لقائه بالأمير وهو في حالة غضب شديد حول ذلك القول، "ثم أمر بإخراجه على حالة سيئة وإبعاده وأبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم" [2]، كما أن ابن رشد كان في القضاء يتميز بالاستقامة.

- ارتبطت النكبة برفض العامة للفلسفة ونعت كل من يشتغل بها بالزنديق.

2 - اتهام ابن رشد بالزندقة والكفر: أصدر الخليفة منشورا خاصا مبينا أنه مع الفلاسفة الذين خاضوا في الأوهام وابتعدوا عن الشريعة، ثم دعا إلى الحذر منهم والابتعاد عنهم وعن كتبهم، وبعد هذا المنشور "تحرك خصوم ابن رشد،وجمعوا عبارات من مؤلفاته تدل على خروجه من سنن الشريعة وقرئت بمجلس المنصور بتأويل أفضى إلى خروجها عما دلت عليه" .[3]

3 - محاكمة ابن رشد: أمر الخليفة بعقد محكمة لابن رشد بدعوى الخروج عن الدين، والأمر باحراق كتبه ونفيه إلى اليسانة.

4 - نهاية النكبة: يقول الجابري في كتاب "المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد **:**"نكبة ابن رشد لم تدم إلا نحوا من سنتين أو ثلاث 593-595 هـ فقد عفا المنصور

[1] منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان،ط2، 2011، ص 79.
[2] وهبة مراد، مفارقة ابن رشد، مرجع سابق ص 15.
[3] المرجع السابق ص 18.

عن ابن رشد وعن الفلسفة أيضا، فأعاده إلى سابق مكانته، ولو أنه لم يعمر بعد ذلك سوى سنة واحدة، وتوفي سنة 595 ه الموافق ل 1198 ميلادية عن عمر 75 سنة"[1]

تحليل عام للنكبة : تعود النكبة إلى اسباب متعددة، محورها : الصراع بين **الفقهاء والفلاسفة** الذي ساد في بلاد الأندلس، كما ترتبط بسبب سياسي وهو نقمة الخليفة الموحدي على ابن رشد، وسبب اجتماعي رفض الجمهور للفلسفة بعد هيمنة رجل الدين.

خلاصة

نصل في نهاية هذه المحاضرة الخاصة بان رشد إلى ما يلي :

- ساهم ابن رشد في شرح أرسطو وبالتالي كان حلقة وسطى بين اليونان والغرب في نقل أفكار أرسطو ومذهبهم الواقعي إلى العالم أجمع.

- أكد ابن رشد على أن الدين والفلسفة مكملان لبعضهما البعض، العقل والنقل لا يتناقضان وكلاهما طريق للحقيقة.

- أسس ابن رشد للمنطق والقياس البرهاني ومنهج التأويل في فهم النص القرآني، حيث جعل التاويل من مهام الراسخين في العلم.

- طرح ابن رشد أفكار مختلفة تقوم على فلسفة في جوانبها المختلفة، لأنها تتروح بينما ما هو ميتافزيقي وما واقعي، وتضم آراء في الدين في السياسة والعلوم ...هي محل اهتمام كبار الفلاسفة اليوم في تأسيس العقلانية في المجتمع العربي والإسلامي.

[1] الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3-2008 ص 122.

المحاضرة 21
الفكر الإسلامي عند ابن خلدون

إن الحديث عن ابن خلدون يطرح من زوايا متعددة، فهو ليس حديث عن فيلسوف أو صاحب نظرية فلسفية في المعرفة والوجود والنفس والقيم ...كما هو الحال مع بن سينا والفارابي...ولكن يمكن اعتبارها مؤسسا لتصورات خاصة في مجال فلسفة التاريخ وفي مجال المنهج المناسب لفهم الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لذلك سنعالج هنا ابن خلدون كناقد للفلسفة كمؤسس لعلم العمران وفلسفة التاريخ ...

السند

"تبدو عبقرية ابن خلدون ونبوغه في نواح كثيرة أهمها: ما يلي أنه المنشء الأول لعلم الاجتماع- أنه إمام ومجدد في علم التاريخ-أنه إمام ومجدد في علم الأبيوغرافيا أي ترجمة المؤلف لنفسه-أنه إمام ومجدد في أسلوب الكتابة العربية" [1].

من خلال القول يتضح أن العمل المحوري لابن خلدون يرتكز على محورين جوهريين هما : التأسيس لعلم الاجتماع الذي عرفه بأنه علم العمران البشري، والتأسيس لتاريخ كعلم وفلسفة ببيان شروط وأسس الكتابة التاريخية.

- **من هو ابن خلدون؟**

"كانت نشأة ابن خلدون في أسرة امتطت ذرى الرياسة، وخفق فيها روح العلم والأدب، مما ساد ذكاءه الفطري أن يشتعل بشدة، وجعل نفسه الزكية بمقربة من الهمم الكبيرة" [2].

[1] علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون مكتابات عكاظ للنشر والتوزيع السعودية ص 117 /ط1-1984.
[2] حسين محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسقته الاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر- 2012 ص 10.

ولد ونشأ ابن خلدون في تونس سنة732ه/ 1332 م في أسرة مشتغلة بأمور الحكم والسياسة، تميز بميوله إلى العلم والأدب منذ صغره، حيث حفظ القرآن وتلقى الأدب عن والده، كما قام برحلات مختلفة حيث زار عدة مدن في الجزائر كبجاية وبسكرة وتلمسان، وفاس في المغرب والأندلس، ومصر كما تميزت حياته بالمحن على غرار كبار العلماء مثل/: الاتهام بالمؤامرة و الدخول الى السجن ثم خرج منه لتقلد عدة مناصب في السياسة والقضاء كما رأى فيها الويلات والمحن التي جعلته ينصرف عنها نحو الاشتغال بالعلم، كان متميزا في أخلاقه كما وصفه لسان الدين بن الخطيب/: "هو حسن الخلق، جم الفضائل، ظاهر الحياء وقور المجلس، عالي الهمة، عزوف عن الضيم صعب المقادة، قوي الجأش..."[1]، في العلم تمكن من العلوم اللغوية والشرعية والعقلية والتاريخ .... فقد تأرجحت حية ابن خلدون بين السياسة والترحال والعلم والمحن والقضاء إلى أن وافته المنية سنة 806ه/1405 م.

عصر ابن خلدون

عاش في القرن 8 للهجرة /14 ميلادي في وقت عاش فيه العرب الانحطاط وأفول شمس الحضارة الاسلامية-في المشرق هجمات التتار -وفي المغرب ضعف المسلمين في الاندلس -كما عانى الحروب بين القبائل والجمود الفكري وغلق باب الاجتهاد. ولكن رغم ذلك كان فريد عصره في طرح أفكار ذات اهمية بليغة محورها فهم المجتمعات العربية والتأسيس لمفاهيم مختلف العلوم... لدرجة يمكن أن نجعل من فلسفته مرآة لفهم عصره وعصرنا.

في هذه المحاضرة سنتطرق للتصورات مهمة في الفكر عند ابن خلدون حول: الفلسفة، الدولة، علم العمران البشري، التاريخ. نحاول أن نطرح ثلاثة مسائل محورية عند ابن خلدون، الأولى تتعلق بموقفه من الفلسفة الذي يثير الكثير من الإشكاليات، والثانية ترتبط بتأسيسه لعلم العمران البشري، والثالثة تكمن في دوره في دراسة التاريخ من حيث منهجه وأهميته ومفهومه...

1 - من هو ابن خلدون؟

"كانت نشأة ابن خلدون في أسرة امتطت ذرى الرياسة، وخفق فيها روح العلم والأدب، مما ساد ذكاءه الفطري أن يشتعل بشدة، وجعل نفسه الزكية بمقربة من الهمم الكبيرة" [2]، ولد ونشأ ابن خلدون في تونس سنة732ه/ 1332 م في أسرة مشتغلة بأمور الحكم والسياسة، تميز بميوله

[1] المرجع نفسه ص 22.

[2] حسين محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر - 2012 ص 10.

إلى العلم والأدب منذ صغره، حيث حفظ القرآن وتلقى الأدب عن والده، كما قام برحلات مختلفة حيث زار عدة مدن في الجزائر كبجاية وبسكرة وتلمسان، وفاس في المغرب والأندلس، ومصر كما تميزت حياته بالمحن على غرار كبار العلماء مثل/: الاتهام بالمؤامرة و الدخول الى السجن ثم خرج منه لتقلد عدة مناصب في السياسة والقضاء كما رأى فيها الويلات والمحن التي جعلته ينصرف عنها نحو الاشتغال بالعلم ، كان متميزا في أخلاقه كما وصفه لسان الدين بن الخطيب/: "هو حسن الخلق، جم الفضائل، ظاهر الحياء وقور المجلس، عالي الهمة، عزوف عن الضيم صعب المقادة، قوي الجأش..."[1]، في العلم تمكن من العلوم اللغوية والشرعية والعقلية والتاريخ .... فقد تأرجحت حية ابن خلدون بين السياسة والترحال والعلم والمحن والقضاء إلى أن وافته المنية سنة 806هـ/1405 م.

تميز ابن خلدون في نظر الكثير من الدارسين له بتأسيس الدراسة العلمية الواقعية والاستقرائية للظواهر بعيد عن الرؤية المثالية والميتافزيقية التي ظهرت عند فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي، فقد أسس لعلوم كبرى كعلم العمران البشري، ودرس التاريخ وحدد أسباب الكذب فيه، كما حدد مفاهيم وخصائص مختلف العلوم الأخرى دينية كعلم الكلام والفقه وأصوله، كما طرح آراء مختلفة في مجال علوم السياسة والاقتصاد...وهذا ما جعل الكثير من الباحثين يستفيدون منه في مجال دراسة التاريخ والحضارة ، حيث لقب بمونتسكيو العرب، وأشاد توينبي بمقدمة واعتبرها من أعظم الأعمال العلمية واعتبر ابن خلدون رائد فلسفة التاريخ.

2 - موقف ابن خلدون من الفلسفة

رغم أن ابن خلدون طرح مختلف المسائل في إطار فلسفي، ولم يكن عالما بمعنى صاحب العلم التجريبي، باعتبار آرائه تجمع بين جانب معقول وجانب غير معقول، بين ما هو واقعي وما هو غيبي، بين علوم المادة وعلوم الروح...إلا أنه يقف موقف الناقد للفلسفة ويبين من زاوية أخرى أن مختلف العلوم بما فيها الطب تقع تحت الفلسفة.... فما هي الفلسفة في نظر ابن خلدون ؟ وما موقفه منها؟

أ - مفهوم الفلسفة عند ابن خلدون

يقول ابن خلدون : "وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث هي فكر...وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والخكمة، وهي مشتملة على اربعة علوم الأول : علوم

[1] المرجع نفسه ص 22.

المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب...ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعادن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية. أو النفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو العلم الثاني.وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلاهي وهو العلم الثالث منها. والعلم الرابع : وهو النظر في المقادير ويشتمل على اربعة علوم أولها :علم الهندسة...وثانيها علم الأرتيماطيقي...وثالثها/:علم الموسيقى...ورابعا علم الهيئة"[1] .

من خلال النص نلاحظ ما يلي :

1 - الفلسفة من العلوم العقلية تتبع الفكر، وهي جملة من العلوم تبحث في الطبيعيات والإلاهيات والمقادير، وقد عرفها كذلك حسب مشتغليها وهم الفلاسفة قائلا: هؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب للحكمة.

2 - الفلسفة تشتمل على مجموعة من العلوم منها تتعلق بالمنطق ومنها ما تبحث في الموجودات بنوعيها الطبيعيات والروحانيات.

3 - المنطق أول علوم الفلسفة وهو علم يعصم العقل من الوقوع في الخطأ.

4 - الطبيعيات تمثل العلم الثاني للفلسفة وهي النظر في المحسوسات من حيث هي موجودات جزئية والنظر في النفس، وللطبيعيات عن ابن خلدون فروع على رأسها الطب .

5 - العلم الإلهي أو النظر في ماوراء الطبيعة وتمثل العلم الثالث للفلسفة يتم من خلال النظر في الوجود المطلق.

6 - النظر في المقادير و الكم ويمثل العلم الرابع للفلسفة وهو بدوره يضم اربعة علوم: الهندسة وتمثل الكم المنفصل والمتصل، والعلم الارتيماطيقي متعلق بالعدد، وعلم الموسيقى ويرتب بمعرفة نسب الأصوات والنغم وتلاحين الغناء وعلم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك.

2 - **موقف ابن خلدون من الفلسفة** : خصص ابن خلدون فصلا خاصا في الموقف من الفلسفة في كتابه المقدمة سماه: -في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها-ص 583 /المقدمة، مبينا من خلاله مواقف أخرى من الفلسفة قد تختلف بل وتتناقض مع ما سلف طرحه ومنها ما يلي:

-الفلسفة من العلوم العارضة في العمران والكثيرة في المدن، فهي ليس من علوم الملة بل هي دخيلة.

[1] ابن خلدون، مصدر سابق، ص 519-520.

- الفلسفة من العلوم المضرة للدين "وجب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها"[1] لأنها تقوم على النظر وليس السمع، فحسب ابن خلدون قد بالغ الفلاسفة في النظر العقلي على حساب الدين .

- يؤكد ابن خلدون على ضرورة تمكن الفيلسوف من الدين لكي يتجاوز تأثيرها السلبي يقول: "لا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها"[2].

نتيجة : على الرغم من ظهور موقف ناقد للفلسفة عند ابن خلدون إلا أنه استفاد منها وأسس نظريات وأفكار مختلفة حول الدولة علم العمران تصنيف العلوم كتابة التاريخ ذات اسس فلسفية.

3 - الدولة والعصبية عند ابن خلدون

تعتبر الدولة محور الفكر الخلدوني، حيث "خصص ما يقرب من ثلث صفحات مقدمته للحديث عن الدولة، وكان تفسيره لحركة التاريخ يقوم على ثنائية العصبية والدولة "[3]، حيث ترتبط مختلف أفكار ابن خلدون في السياسة والاقتصاد والدين والتاريخ والمجتمع بتصوره للدولة والملك في إطار فكرة محورية وهي العصبية.

- العصبية أساس قيام الدولة

"مفهوم اجتماعي يشد أواصر جماعة معينة على أساس انتماء افتراضي واحد في النسب، وله أبعاد سياسية واقتصادية ونفسية متعددة وغايات تتمثل في دفع الضرر وجلب المنفعة، تسعى الجماعة بدأب لتحقيقها لاسيما في مراحل معينة من حياتها" الجابري نقلا من علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون ص 110.

يتحدث ابن خلدون عن العصبية بالعودة إلى عدة نقاط منها :

- بناء العصبية على النسب او رابطة الدم والانتماء العرقي.

- العصبية هي التحام أفراد الجماعة الواحدة لدفع الصرر وجلب المنافع لجماعة معينة.

- تقوم العصبية على مقولة –الإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه- بمعنى أنه لا يستطيع العيش بمفرده وهو مجبول بالعيش مع غيره.

---

[1] المقدمة، مصدر سابق ص 583.

[2] المصدر نفسه 598.

[3] أد/جميل موسى النجار، علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون، منشورات الاختلاف، الجزائر –ط 1-2013 ص 119

- تقوم العصبية على القول "ب الطابع العدواني الذي في البشر –وهو من أثار القوى الحيوانية فيهم' [1]. حيث جمع الكائن البشري بين الاجتماع والعدوان بالفطرة، يحتاج الإنسان إلى وازع ويمثل السلطة والغلبة والقوة.

- تقوم العصبية على التغلب الذي هو الملك، فلابد من وجود عصبيات لكل واحدة منها رئيس ولكن لابد من عصبية أعلى تجتمع فيها كل العصبيات وتتغلب عليها واحدة كبرى تمثل الملك وتتأسس عليها الدولة.

- الدولة تمر عبر أطوار

الدولة عند ابن خلدون مثل الكائن الحي يولد-ينمو-يهرم-يزول، وترتبط بثلاث مراحل: أولها مرحلة البداوة-ثانيها : مرحلة التحول من البداوة إلى الحضارة- ثالثها: اضمحلال وزوال البداوة والتحول إلى ذروة الترف.

يقول ابن خلدون : "إن عمر الدولة لا يعدو فيرالغالب ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزالو على خلق البداوة وتوحشها... والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترف من البداوة الى الحضارة....وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن" وبالتالي عندما تبلغ الدولة ذروتها في الترف تنتهي الى السقوط.

الملك والرياسة : يتحدث ابن خلدون عن الملك مبين أنه "منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية " المقدمة ص 168 مبينا أنه يحصل بالتنافس والغلبة والقوة.

4 - علم العمران عند ابن خلدون

ماذا يعني علم العمران البشري عند ابن خلدون؟

يقول ابن خلدون في المقدمة :

وكأن هدا علم مستقل بنفسه، فإنه دو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ودو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لداته واحدة بعد أخرى وهدا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا

هو علم خاص بابن خلدون اكتشف في القرن 14 أخضع من خلاله دراسة التجمع البشري للعلم أو القانون الطبيعي، حيث فسر العلاقات الاجتماعية على أساس طبيعي، وبالتالي فهو علم

[1] الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص 163.

لا يختلف عن علم الاجتماع، نستطيع أن نفهم علم العلم البشري انطلاقا من مصطلحين: علم وهو دراسة علمية موضوعية تقوم على معرفة الأسباب والقوانين عن طريق الملاحظات والتجارب...والعمران البشري وهو الاجتماع الإنساني يقول عنه ابن خلدون هو * التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم على التعاون على المعاش*

من أهم أسس نشأة علم العمران عند ابن خلدون: هو تخليص دراسة التاريخ من الأخبار الكادبة بالبحث في شؤون الاجتماع الإنساني وتقصي أسباب صحة الأخبار وعوامل زيفها كالتشيعات للآراء والمداهب والجهل بقوانين العمران.

خصائص العمران البشري

- ضرورة الاجتماع الإنساني والتعاون: أي لا يستطيع الفرد تلبية حاجاته بمفرده، لأن الإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه ولابد من التعاون بين كل الأفراد.

- حاجة الناس الى الوظائف والأعمال وتوزيعها على الأفراد حسب الكفاءات.

- الحاجة إلى الحاكم لتنظيم مصالح الناس

خصائص علم العمران البشري : يرتبط بخضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة ومطردة مثل الظواهر الطبيعية-عدم الاكتفاء بوصف الظواهر والدعوة لها بل تحليلها وكشف قوانينها-

انواع العمران البشري

البدو : سكان البادية ال\ين يمتهنون ترتبة الابل والماشية وسكان الريف ال\ي يمارسون الزراعة وكل من يسكنون خارج المدينة في الجبال والسهول والصحراء ، وتوجد فيها صنائع محدودة تتعلق بالضروريات فقط، كما تتميز المجتمعات البدوية بأسبقيتها في الوجود وهي مرحلة سابقة للحضارة

العمران الحضري : ويمثل سكان المدينة أي الحاضرون في الأمصار والبلدان يتميزون بممارسة الصنائع والحرف والتجارة، وتعرف فيها المجتمعات الرفاه والاهتمام بالكماليات.

العصبية : اعتبرها ابن خلدون أهم قوانين العمران البشري

نتيجة

علم العمران ابداع خلدوني يجمع بين فلسفة التاريخ –علم الاجتماع-، هو يؤسس للدراسة العلمية للمجتمع، لكن لا يمكن إنكار أبدا دور الدين وخصصويات مجتمعه مع تأثير ظروف عصره في فهم هذا العلم.

5 - كتابة التاريخ عند ابن خلدون

يعتبر فهم تصور ابن خلدون للتاريخ من حيث مفهومه، من حيث علاقته بالمواضيع الأخرى وعلى رأسها علم العمران البشري وتصوره للدولة...التأسيس لمنهج كتابة التاريخ أهم الركائز لفهم تصوره للكتابة التاريخية.

- من حيث المفهوم يؤكد ابن خلدون أن التاريخ "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"، حيث يمكن من خلاله أن نفهم التطورات والأحوال والتغيرات الحاصلة في المجتمع، مثل: التوحش والتأنس والعصبيات، حيث الأصل في مختلف المواضيع -وعلى رأسها علم العمران البشري - عند ابن خلدون هو التاريخ، يؤكد علي أومليل في هذا الصدد:"أنه لم يتجه إلى المجتمع كموضوع طبيعي لعلمه المستحدث، بل اتجه إلى التاريخ كمجال لتطبيق هذا العلم لنقد الأخبار وتصحيحها، وكتابة التاريخ على الوجه الصحيح"[1] .

- من حيث الأهمية: التاريخ عند ابن خلدون، "فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية"[2]، لأنه يخبرنا عن الماضين في أحوالهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في سياستهم، من فوائده الاقتداء.

- من حيث مصطلحات الكتابة التاريخية: يعتمد ابن خلدون على عدة مصطلحات، أهمها الدولة والعصبية، يقول الجابري في هذا الصدد:" وكان تفسيره لحركة التاريخ يقوم على ثنائية العصبية والدولة " الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص 163، العصبية التي تتخذ عنده مفهوما عرقيا وسياسيا واجتماعيا- لأنها تقوم على رابطة النسب أو الدم من الناحية العرقية، وتعتبر أساس بناء الدولة في ظل ما يسمى بمجتمع القبيلة من الناحية السياسية، وتعتبر أساس التعاون والتلاحم بين أفراد المجتمع الواحد من الزاوية الاجتماعية، بينما الدولة عنده مثل الكائن الحي يولد-ينمو-يهرم-يزول، وترتبط بثلاث مراحل: أولها مرحلة البداوة-ثانيها: مرحلة التحول من البداوة إلى الحضارة- ثالثها : اضمحلال وزوال البداوة والتحول إلى ذروة الترف.

- من حيث المنهج: أسس ابن خلدون للمنهج العلمي الذي يتجه للدراسة الموضوعية للتاريخ، إذ بين أن كتابة التاريخ ليس بالأمر الهين، بل يتطلب شروط وقواعد مختلفة نلخصها في العناصر التالية:

---

[1] علي أومليل وآخرون، الإسلام والحداثة الاجتماع السياسي –حوارات فكرية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1-2004 ص 136.

[2] ابن خلدون، المقدمة –ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 21.

- جمع مصادر متعددة ومتنوعة للخبر التاريخي: يبين أن التاريخ يحتاج إلى مصادر ومراجع كالوثائق والشواهد المختلفة، يقول : "فهو محتاج إلى مآخذ متعدد ومعارف متنوعة" [1]

- الفحص والتمحيص للخبر التاريخي: حيث يبين أنه التاريخ يحتاج إلى "حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط"[2] لابد من النظر العقلي في التاريخ لتجاوز الأخطاء المحتملة فيه.

- عدم الاكتفاء بالرواية والنقل : حيث يؤسس لمنهج النقد التاريخي وفق مجموعة من القواعد يبين ابن خلدون أن الإخلال بها يعرض الخبر التاريخي ما "لم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب "[3].

- يؤسس ابن خلدون لمنهج التعديل والتجريح: ويتعلق بشخصية الراوي وعدم الثقة بها : يقول :"وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط "[4] فهذا المنهج هو أساس دراسة السند أو شخصية الرواة.

- معيار المطابقة: يبين ابن خلدون أن أساس صحة الخبر التاريخي تكمن في مدى مطابقته للأحوال في العمران، يقول:" وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة" [5] . ويعتبر ذلك أهم من التعديل لأن المطابقة بمثابة قانون نميز فيه بين الحق والباطل والصدق والكذب بالبرهان.

نتيجة

قام ابن خلدون بدراسة التاريخ بطريقة علمية، حين نقله من السرد والنقل إلى التحليل والنقد، ومن الرواية إلى الدراية وأصبح عنده علم قائم بذاته يخضع لقوانين وحتميات، وتقوم الكتابة التاريخية عنده على خطوتين أساسيتين: التعديل والتجريح الذي يتعلق بشخصية الراوي و المطابقة التي ترتبط بالخبر التاريخي، وقد أشاد الكثير من الباحثين بعبقرية ابن خلدون باعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، متمكننا من الفقه المالكي ومختلف فروع المعرفة

[1] المصدر السابق ص 21.
[2] المقدمة ص 21.
[3] المصدر السابق ص21.
[4] المصدر نفسه ص 49.
[5] المصدر نفسه ص 49.

كالفقه وأصوله..."تبدو عبقرية ابن خلدون ونبوغه في نواح كثيرة أهمها: ما يلي أنه المنشء الأول لعلم الاجتماع- أنه إمام ومجدد في علم التاريخ-أنه إمام ومجدد في علم الأبيوغرافيا أي ترجمة المؤلف لنفسه - أنه إمام ومجدد في أسلوب الكتابة العربية –"[1] .

[1] علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون مكتابات عكاظ للنشر والتوزيع السعودية ص 117 /ط1-1984.

المحاضرة 22
الشاطبي وإعادة تأسيس علم أصول الفقه

- طبيعة أصول الفقه عند الشاطبي

يقول في مقدمات كتاب الموافقات والتي يجعل منها مدخلا لفهم أهم كتبه في الأصول وهو 'الموافقات' ص 17 :

"إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها: راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك، فهو قطعي"[1] وبين الشاطبي أنها إما أن ترجع إلى أصول عقلية أو إلى الاستقراء الكلي من الأدلة الشرعية وفي كلتا الحالتين هي قطعية لا ظنية لأن الظن يتعلق بالجزئيات.

ماذا تعني مقاصد الشريعة

"تعريف مقاصد الشريعة : لم يتفق العلماء على وجود تعريف واضح لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، رغم أنه بعضهم يذهب إلى انها : "ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا".

يعرفها ابن زغيبة : "هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية، على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا" [2].

- أصول الفقه وفكرة الكليات

يقول الشاطبي : "أعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات" ص 19-20، "الضرورية هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ويترتب عن فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة...وأما المقاصد الحاجية أو المصالح الحاجية فهي التي يتحقق فيها رفع

[1] الشاطبي، الموافقات، المجلد1-دار ابن عفان

[2] ابن زغيبة عز الدين –المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص43/ نقلا عن مجلة جامعى الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي بين النافين والمثبتين، ط: لحسن عناني باشراف: أد-لخضر لخضاري، المجلد 36 العدد1 - السنة 2022 ص 162.

الضيق والحرج عن حياة المكلفين والتوسعة فيها، وأما التحسينية فهي المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين وإنما شأنها أن تتم وتحسن تحصيلهما ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب" [1].

- الشريعة عند الشاطبي وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين –النفس- النسل – المال –العقل، وهذه الكليات يفصلها بأمثلة الصلاة مثلا في مجال المحافظة على الدين وجب مدح القائمين بها وذم التاركين لها، واجبار المكلفين بها كما يظهر في الدعوة إلى إقامة الصلاة، وقتال من تركها او عاند في تركها، في مجال المحافظة على النفس وجب النهي عن قتلها واعتباره من الكبائر، المقرونة بالشرك كما تكون الصلاة مقرونة بالايمان.

- يميز الشاطبي بين الأصول والفروع: إذا كانت الفروع مستندة إلى أحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتصيات الأدلة بإطلاق لا من احادها على الخصوص" ص 32.

[1] الرسيوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط 1995/4 ص 145-146.

المحاضرة 23
التصوف الإسلامي

السند

يقول ابن خلدون –الفصل السابع عشر في علم التصوف- في كتاب :

"هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا فياس. والظاهر أنه لقب. ومن قال : اشتقاقه من الصفاء، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه .قلت: إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[1]

هذا النص يثير جملة من الإشكاليات محورها : ما مفهوم التصوف في الإسلام؟ وفي إطاره يطرح ابن خلدون نقطتين محوريتين :

الأولى : نشأة التصوف

- يرى ابن خلدون أن التصوف من العلوم الشرعية الجديدة أو المحدثة في ديننا الإسلامي.
- يرى أن طريقة وجدت عند الصحابة والتابعين تظهر في الابتعاد عن الدنيا والاقبال على الآخرة وفي الزهد والخلوة.

[1] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ص 504.

- يرى أن نشأته الحقيقية تبلورت في عصر زاد فيه الترف والاقبال على الدنيا.
- يرى أن ارتبط بفئة حاولت هجر الدنيا والتجافي عنها.
- يرى أن ارتبط بمجموعة من الزهاد والعباد اعتزلوا الناس وسميوا بالصوفية والمتصوفة.

الثانية : مفهوم التصوف

- يؤكد ابن خلدون وجود اختلاف حول مفهوم التصوف، ولاسيما حول أصل الكلمة من ناحية الاشتقاق، من الباحثين من رده الى الصفاء، وربطه آخرون بالصفة، واعتقد آخرون أنه من الصوف.

-يؤكد ابن خلدون أن كلمة التصوف لا وجود لها في لغة العرب أي موجودة في قواميس لغتنا من اصلا أو قياسا.

- يرجع ابن خلدون التصوف إلى كلمة الصوف لأنها الأرجح والأقرب إلى مفهومه.

- يثبت ابن خلدون رد التصوف إلى الصوف لما كان عليه لباس المتصوف، الذي يرتبط بالصوف مخالفة للبس فاخر الثياب.

وبناء على الطرح الخلدوني يمكن نعالج التصوف الإسلامي في جملة من النقاط وهي :

1 - في مفهوم التصوف وخصائصه

أثار مصطلح التصوف زوبعة فكرية تتعلق مفهومه وسبب تسميته بالدرجة الأولى، إذ اختلف الباحثون والمؤرخون حول المعنى اللغوي والاشتقاقي والاصطلاحي له :

في المعنى الاشتقاقي واللغوي: من صعب فهم مدلول كلمة التصوف، فقد ربطها بعضهم بلبس الصوف عند المتصوفة ونسبها آخرون للصفاء -صفاء القلب-، بينما اعتقد آخرون بأنه مشتق من كلمة صوفيا وهي الحكمة...، وقد رجح 'ابن خلدون' ربط التصوف بكلمة الصوف، على أساس أن الصوفي هو من يلبس الصوف في شكل خرقة أو عباءة أو جلابة ويبتعد عن كل ما هو لباس فاخر، يقول: "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب –أي المتصوفة- مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[1]، ولكن هذا اللباس لا يعود إلى أثره الخارجي في الجوهر بل انعكاساته الداخلية على نفسية المتصوف أي الحكمة من لبسه وهي التقشف والزهد في الحياة والانقطاع عن ملذات الدنيا التي تبدو أول ما

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة -ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2004، ص 504.

تبدوا في نوع اللباس الذي يلبسه الناس، إذن هناك ثلاث كلمات جوهرية تحدد مفهوم التصوف وهي –صوف، صوفيا، صفاء- نحللها بالتفصيل كما يلي :

- التصوف يعود إلى كلمة الصوف على أساس أن الصوفي هو من يلبس الصوف في شكل خرقة أو عباءة أو جلابة ويبتعد عن كل ما هو لباس فاخر ولكن هذا اللباس لا يعود إلى أثره الخارجي في الجوهر بل انعكاساته الداخلية على نفسية المتصوف إذ يكون لديه " علامة على فقر ظاهر أو على الأقل يدل هذا اللباس على إرادة الانقطاع ولا يلبس المريدون جميعا ودائما لباس الصوف، ولكنهم جميعا يطلبون تقشفهم الانقطاع الباطني باتحاذهم هذه الرموز" (شوفالي ،ج، 1999: 8) فلبس الصوف عند الصوفي لا يعود إلى الصوف في ذاتها بل على الحكمة من لبسه وهي التقشف والزهد في الحياة والانقطاع عن ملذات الدنيا التي تبدو أول ما تبدوا في نوع اللباس الذي يلبسه الناس.

- التصوف يعود إلى الصفاء لأن الصوفي هو من يصفوا و يتطهر باطنه من الشهوات، وتنتصر فيه الحياة الروحية على الجياة المادية، وبالتحديد هو مي يحقق درجة صفاء القلب لأن الصوفية كما يقال هم أصحاب القلوب لا أرباب العقول، حيث تصبح جميع أفعالهم وحركاتهم وسكناتهم وأفعاله خالصة لله تعالى أي أن النية هي الشرط الأول للصفاء لما تحققه من اتجاه القلب إليه تعالى وحده بالتزام أوامره واجتناب نواهيه، حيث يرتبط بالطهارة الداخلية وهي الصفاء الباطني.

- التصوف يرتبط باللفظ الإغريقي "صوفيا" وهي الحكمة لان معظم الصوفية طلبوا معرفة الحكمة وجعلوا غايتهم النهائية والجوهرية هي قبل كل شيء معرفة الله الواحد الأحد التي يكون بلوغها الكامل بالانقطاع إليه تعالى عن طريق نمط حاص من المعرفة وهي المعرفة الذوقية، التي يتأسس من خلالها ما يعرف بالعرفان الذي يسميه البعض بالغنوص، لأنه التصور الأنسب لهذا المفهوم الثالث لأنه يجعل المعرفة الباطنية السبيل الأمثل لبلوغ الحقائق ولكن لا تكون بالعقل والتأمل الجاف بل تكون مصحوبة بالحب ومحددة الهدف وهو الاتصال بالله تعالى أعلى وأسمى الحقائق عند مختلف المتصوفة، وهي ما تجلت في المذاهب الصوفية المعروفة في تاريخه.

إضافة إلى هذه المفاهيم الثلاثة التي اشتهر بها التصوف، يضيف "عبد الرحمن بدوي" مجموعة من المفاهيم الأخر وتتمثل في ربط تسمية المتصوفة "بأهل الصفة وهي المقعد، وكان لقبا أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين....ومنها أنهم ينسبون إلى الصف الأول من بين المؤمنين في الصلاة، ومنها أنهم ينسبون إلى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية، ومنها أنهم ينسبون إلى الصفوانة وهي نوع من البقل، ومنها أنهم ينسبون إلى "صوفة" القفا وهي خصلة الشعر على القفا" (بدوي ،ع. 1996: 65).

وتنطلق مختلف التعاريف الاصطلاحية للتصوف من هذه المفاهيم وتعرفه بأنه طريقة سلوكية قوامها الزهد والتقشف والانقطاع عن الدنيا لتحصيل المعرفة الذوقية التي هدفها حكمة الحكم وهي الوصول إلى الله تعالى، حيث يعرفه الجرجاني بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين، وقيل مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل (الجرجاني، ش، 2006: 57) ويضيف بعد ذلك جملة من التعريفات المحددة له منها قول الشبلي التصوف هو حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك، صفاء المعاملة مع الله، الصبر تحت الأمر والنهي.

يعرف محمود يعقوبي التصوف في معجمه الفلسفي: "موقف معرفي يعتقد صاحبه ان حقيقة الوجود يمكن ان تنكشف انكشافا مباشرا عن طريق الحدس إن هو ترك طريق النظر العقلي الذي يقصر دون ذلك"[1].

في الأخير يمكن القول أننا لا نستطيع الوصول إلى تعريف جامع مانع للتصوف، لأنه "ليس رسما أو علما ولكنه يحصل بالمجاهدة الفردية وليس الجماعية، وباعتبار أن التصوف هو إشراق أو علم ديني، يحصل بين العبد وربه، وصلته بالعالم الإلهي من جانب، الآخر هو أن الدراسات لم تتوصل إلى منهجية لرسم حالات الصوفية التي بقيت فوق تصورات العقل"(الدرويش ع. 2006 : 13).

خصائصه

كما لاحظنا سابقا فإن التصوف في الإسلام يتميز بتعدد مفاهيمه، و له ثلاثة خصائص أساسية وهي الانقطاع والزهد في ملذات الدنيا، التطهر والصفاء من شهوات القلب والتزام النية في الأعمال لوجهه تعالى وحده، بلوغ الحكمة وهي معرفة حقيقة الحقائق عن طريق الدوق وهي: الله تعالى وحده، كما أن علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة بمعنى أنه لم يوجد عند الصحابة والتابعين ويمثل "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها"(ابن خلدون،ع، 2004: 504)، ويرتبط عند المسلمين بمفاهيم أخرى كالعرفان رغم أن هذا الأخر درجة عليا من درجات التصوف لا يصل إليها إلا العارفين، والتصوف عند كبار المتصوفة علم وعمل، والعلم هو معرفة النفس وأحوالها حتى يتحقق إخلاصها لله، يقول الأمير عبد القادر في هذا الصدد : "إن كل من لم يسلك طريق القوم، ويتحقق بعلومهم حتى يعرف نفسه، لا يصح له إخلاص ولو كان أعبد الناس وأروعهم وأزهدهم وأشدهم هروبا من الخلق واختفاء وأكثرهم تدقيقا وبحثا في دسائس النفوس وخفايا العيوب، فإذا رحمه الله –تعالى- بمعرفة

[1] محمود يعقوبي المعجم الفلسفي ص 88.

نفسه صح له الاخلاص وتصير الجنة والأجور والدرجات وجميع المخلوقات"[1] المقتطف من الموقف الرابع يؤكد الأمير أهمية تعلم الطريقة الصوفية والتمكن من علوم المتصوفة لكي تبلغ درجة الإخلاص، الذي لا يتسنى إدراكه دون علم التصوف إلا برحمة منه تعالى، فهو يؤكد كغيره من المتصوفة مقولة: -من عرف نفسه فقد عرف ربه-، و ويؤكد أن التصوف علم في البداية ثم عمل لأن "معرفة النفس على هذه الطريقة تتبعها المواظبة على العبادات والإقبال على ما أمر به الحق من الفرائض والنوافل حتى يحبه الله."[2].

يعرف محمود يعقوبي التصوف في معجمه الفلسفي : "موقف معرفي يعتقد صاحبه ان حقيقة الوجود يمكن ان تنكشف انكشافا مباشرا عن طريق الحدس إن هو ترك طريق النظر العقلي الذي يقصر دون ذلك"[3].

نتيجة

التصوف هو التحلي والتخلي والتجلي يمثل نظر وعمل، دراسة وممارسة يمثل قطاعا كبيرا من الفلسفة الإسلامية نشأ في البداية عن طريق الزهد نتيجة لرفض النظام السياسي والاجتماعي السائد ثم تطور إلى نظريات وأفكار فلسفية تجسدت في نوعه الفلسفي الذي يفضي بصاحبه إلى نظريات وأفكار فلسفية كوحدة الوجود، الذي يختلف عن التصوف الطرقي الذي يقوم على الجماعة ويتجسد في الزوايا ويتبع طرقا صوفية معينة كالقادرية والشاذلية...والتصوف الفلسفي أنواع مختلفة يقوم على تجارب فردية بالدرجة الأولى تظهر في طرق مختلفة نلاحظها فيما بعد كالعشق الإلهي والإشراق.

2 - موضوع التصوف

إن الحديث عن مواضيع التصوف يجعلنا ندرك أنها متنوعة ومتعددة، ويمكن القول أن التصوف يطرح القضايا التي تناسب القلب والشعور والوجدان وهناك مسائل مشتركة بينه وبين الفلسفة، وقد ارتبط الدين بالفلسفة من خلال التصوف بجعله منطلقا لفهم مواضيع دينية بلغة فلسفية تجمع بين العلم والعمل، هي ما تستحق التحديد والذكر ومنها :

[1] الأمير عبد القادر الحسني الجزائري، المواقف، -موقف 4- تح: عبد الباقي مفتاح، مؤسسة الأمير عبد القادر، ط1، 2005، ص 113.

[2] ملاح أحمد، الأمير عبد القادر المتصوف والمصلح، منشورات دار الأديب، السانيا وهران، د ط، 2007.

[3] محمود يعقوبي المعجم الفلسفي ص 88.

مواضيع التصوف هي:ما تتعلق بما يطرحه التصوف من قضايا تجمع بين الديني والفلسفي وتهتم بالخالق والمخلوقات أو الإله والكون، منها : الوجود (الواحد والمتعدد) - المعرفة (التوحيد وصفات الخالق والمخلوقات)-- القيم وتطهير النفس(التحلي والتخلي والتجلي)- الحب(العشق الإلهي)- الجمال (الجمال الأسمى)- الإنسان (الإنسان الكامل)-النبوة (النبوة والولاية -(التأويل (الظاهر والباطن)... تطرح في نصوص مختلفة منها ما يدركها الصوفي في تأويل النص المقدس - القرآن الكريم والحديث النبوي- ومنها ما يلتمسها من الشيوخ كمريد ممثلة في النصوص الشعر والنثرية والأقوال المأثورة، وقد نقل التصوف الكثير من مواضيع الفلسفة من الطابع النظري إلى العملي ولاسيما عندما جعل جوهرها القلب ووسيلتها الذوق وغايتها التوق والتشوق للأصل الإلهي للإنسان. كما يطرح التصوف مواضيع راهنة مهمة جدا اليوم كالحوار بين الأديان والتسامح والدعوة للأنسنة والفردانية.

1 - مسألة الوجود : البحث في الوجود أو العالم من حيث أصله وطبيعته وعلاقته بالخالق يعتبر هاجسا مركزيا للتصوف الفلسفي، حيث ينظر الصوفية للوجود على أنه مظهر من مظاهر التي يتجلى بها الله أو يظهر بها منطلقين من الحديث القدسي : "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني" وتجلى ذلك في أفكار متنوعة أهمها القول بالاتحاد أو ما يسميه البعض بوحدة الوجود لدى ابن عربي والحلول لدى الحلاج.

2 - نظرية المعرفة : يقوم التصوف على البحث في طبيعة المعرفة والتي هاجسها معرفة الخالق تعالى –التوحيد- الذي يفهم كل شيء في إطاره –الإنسان والكون- وتعتمد على الوسيلة المثلى وهي القلب وتنتقد الحس والعقل، فالمعرفة ترتبط بالعرفان والعارفين الذي يرتفعون إلى منزلة الأولياء الذي يتوصلون إلى معرفة الحقائق دون وسائط.

3 - الظاهر والباطن : وهما تابعان لنظرية المعرفة أو نتيجة لها وهما تعبير عن المعرفة الذوقية، استخدمهما الصوفية في التعامل مع نصوص الإسلام وأهمها القرآن الكريم والسنة النبوية بالاعتقاد أنها تحمل وجهين : ظاهر للعامة وباطن للخاصة الذي يعلمون أسرار الباطن الذي يتم عن طريق التأويل.

4 - مسألة النفس والقيم : تحدث الصوفية عن تطهير النفس عن طريق ما يسمونه بالتحلي والتخلي حيث جعلوا طريق الصوفي يتم في البداية بالزهد والرياضة والمجاهدة التي تعتبر أساس التحلي بالأخلاق التي هي التجافي عن مطالب الدنيا والإنابة إلى الدار الآخرة.

3 - طرق التصوف : -تجربة ذاتية-

تختلف الطرق الصوفية بين أساطين المتصوفة حسب الأسس التي تقوم عليها وفي التصوف الإسلامي نجد طرقا متعددة ومتنوعة منها ما يقوم على العشق الإلهي ومنها ما يقوم على وحدة الوجود، ومنا يقوم على الحلول ...وغيرها من الطرق التي هدفها واحد عند المتصوف هو الاتصال مع الله دون وسائط ومن أهم الطرق الذاتية للتصوف ما يلي :

العشق الإلهي

يرتبط بمفهوم جوهرين هما في التصوف وهما الحب والجمال، اهتم به الكثير من المتصوفة كطريقة لمعرفة الخالق والوصول إليه، "حيث يعتبرون محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية في سلوك السالك يجب أن يرتقي منها إلى محبة خالق الجمال، ولاشك أن هذا الأصل هو الذي قامت عليه الفلسفة المثالية الأفلاطونية التي جعلت من الحب محورا أنطولوجيا أساسيا ومذهبا فيها وفي هذا الإطار تقع مختلف الكتابات الفلسفية والصوفية في الإسلام التي عنيت بوجه خاص بوصف مقامات العارفين في الحب" [1] ومن بين أرباب الصوفية الذين اهتموا بالحب القشيري (ت465هـ) الغزالي (505ت هـ) ابن عربي 638هـ ابن الفارض ت1089هـ.

الحب عند الصوفية هو "انجذاب القلوب إلى مغناطيس الحسن والجمال انجذابا آخاذا لكن كيفية هذا الانجذاب تستعصي على القلوب فلا مطمع لها في الاطلاع على سرها وحقيقتها...ذلك أن الحب –كالحسن والجمال- يتذوق ولا يمكن التعبير عنه تعبيرا صريحا مستقيما محيطا بحقائقه.

وأهم رواد العشق الإلهي "رابعة العداوية" التي حكي عنها كانت إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت درعها وخمارها ثم قالت "إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب بحبيبه وهذا مقامي بين يديك" فقد كانت تعتمد في حبها على المناجاة الإلهية والشوق والعشق والتوق للمحبوب.

1 - وحدة الوجود *Panthéisme* : وتمثل مذهب فلسفي يقوم على أن كل ما في الوجود مظهر وصورة لله الذي يساوي الوجود، من بين القائلين به – ابن مسرة الذي ربط التصوف والفلسفة في الأندلس متأثرا بتعاليم أنباذوقليس والأفلاطونية المحدثة وطرح فكرة وحدة الوجود بمرجعية إسلامية تحافظ على التوحيد والتمييز بين الذا ت الإلهية والعالم "حيث فرق بين الذات

[1] عبد الحميد خطاب، إشكالية الحب في الحياة الروحية والفكرية في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص 24.

الإلهية التي لا تقبل الاتصال ولا الكثرة والتعدد والتمازج وبين الأسماء والصفات التي جعلها بائنة عن الله تعالى ومن خلالها يتم اتصال المخلوقات به واتصاله بها فهو من حهة ما هو ذاته مباين لكل ما خلق بالذات والحال وهو من جهة الأسماء والصفات- مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور-"[1] ويعتبر ابن عربي أشهر ما قال به في التصوف الإسلامي حيث يرى أن وصف الله وصف لنا ووجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه. فقد ابن عربي مزج بين التصوف والفلسفة من خلال فهمه للوجود حسب مذهب ينسب إليه لا يقتصر على المنهج الذوقي الصوفي فقط بل يعتمد على تصورات فلسفية كبرى تشبه ما طرحته الفلسفات الأجنبية حول أصل الكون وكيفية خلقه،و وجوده، ومصيره، ولكن في إطار المرجعية الدينية الإسلامية وهي القرآن والسنة دون إنكار وجود تأثير لتلك الثقافات في فكر الشيخ ومذهبه في وحدة الوجود. حيث ترتبط بمفهوم التجلي الذي جعله الشيخ أساس الصلة بين الواحد والمتعدد بطريقة مميزة يكون من خلالها الله هو التجلي والمتجلى، وبصورة أوضح الوجود مجرد صورة له ولا يوجد حاجز بينهما فالمتعدد في نظر بن عربي ليس إلا صورة ظاهرة تخفي وحدة باطنية تجمع كل عناصره وتعتبر تجليا لها وهو الله الذي هو الوجود والعكس صحيح، قاعدة يبني عليها الشيخ هذا المذهب، ويثبتها بمجموعة من الأحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم :" لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر" إشارة إلا أن وجود الدهر هو وجود الله، ووجب تنزيهه تعالى عن الشرك والند والكفؤ بالقول بوجود شيء غيره، ويضيف كذلك- قوله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي : " قال تعالى : يا عبدي مرضت ولم تعدني، وسألتك ولم تعطني " وإلى غير ذلك إشارة إلى أن وجود السائل وجوده، ووجود المريض وجوده، فجاز أن يكون وجودك وجوده، ووجود جميع الأشياء من المكونات –من الأعراض والجواهر- وجوده ([2]) وهو ما يبين أن الله سبحانه وتعالى هو الأشياء الموجودة التي لا تعتبرا سوى تجليا له، والقول بأن هناك موجودات أخرى غيره من باب الشرك بالله والمساس بتنزهه عن غيره.

2 - التصوف الإشراقي : يقول حسين مروة في كتاب النزعات المادية : "يكون النور والظلام في الفلسفة الإشراقية يمثلان صورة تجريدية لعالمين متقابلين : أحدهما عالم "الإشراق الروحاني" أو عالم الحلم الطوباوي. والآخر عالم الواقع الاجتماعي الملموس، عالم القهر والجور. فهما أي النور والظلام إذن في حقيقة الأمر رمزان : رمز للسعادة في العالم الإشراقي ورمز للشقاء في عالم الأرض"

[1] خميسي حميد، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، عالم الكتاب الحديث الأردن، ط 2011 ص 49.
[2] محي الدين ابن عربي الرسالة الوجودية دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 : 2004 ص 38.

(حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص174). التصوف الإشراقي الذي يعتبر في رأي حسين مروة تركيبا جديدا للصورة التي طرحت فيها العلاقة بين الله والإنسان، بتضمنه لمفاهيم ومقولات ومصطلحات دخلت على التصوف الحاصل في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري الذي كان مجرد زهد. ومن أهم رواد الأشراق شهاب الدين السهروردي (1135- 1191 م الذي يرى أن النور هو مصدر العالم ويمثل نور الأنوار هو مبدأ الحقيقة والمعرفة.

4 - اللغة الصوفية

ارتباطها بلغة عرفانية تتجاوز الظاهر إلى باطن النصوص : التصوف مهما عاد إلى الصفاء أو الصوف أو صوفيا أو أهل الصفة أو اصحاب الصف الأول...، فإنه يتجاوز الزهد في ملذات الحياة الدنيا كما يتجلى في السلوك، إلى امتلاك المتصوف لغة خاصة يقدم بها قراءة متميزة للنصوص بأنواعها المختلفة، وهي لغة تجاوز الظاهر إلى الباطن، من خلال اعتبار الباطن هو المعنى الصحيح للنص وهو غاية التأويل الصوفي، الذي غايته تحصيل المعرفة الخاصة بأهل التصوف وهي المعرفة الذوقية أو اللدنية التي تشبه لغة الوحي، حيث يتأسس من خلالها ما يعرف بالعرفان الذي يسميه البعض بالغنوص، وهو المعرفة الباطنية التي تتجاوز اللغة العادية من جهة، ولغة التأمل الجاف والمجرد من جهة أخرى، لتقدم قراءة خاصة للنصوص الدينية التي تنطلق منها –وخاصة القرآن الكريم والحديث- تكون مصحوبة بالحب ومحددة الهدف وهو الاتصال بالله تعالى أعلى وأسمى الحقائق عند مختلف المتصوفة، وترتبط اللغة العرفانية بالباطن، حيث أن المتصوفة اعتمدوا نمطا معينا من الفهم للنص الديني يعتمد على أنه يحمل ظاهرا وباطنا، هذا الأخير لا يصل إليه الإنسان بالعقل بل بالقلب، ولا يدرك معانيه الحقيقية الكاملة إلا في تجاوز الظاهر وإدراك أثر الآية على القلب، الذي يظل وقفا على الأولياء والعارفين من رجال الصوفية،فحسب ثنائية الظاهر والباطن يفهم 'ابن عربي' النص الديني في كتاب 'الفتوحات المكية'، حين يبدي لكل آية معنيين : الأول ظاهري على طريقة الفقهاء والثاني باطني على طريق أهل الإشراق والعرفان وهو الحق الذي يظل وقفا على الخاصة وأهل العرفان.

وتقوم اللغة الصوفية على الرمز والإشارة، يقول الأمير عبد القادر:-بصدد تفسير قوله تعالى في الآية 21 من سورة الأحزاب : "لقد كان لكم في رسول الله أُسوة حسنة "- "هذه الآية الكريمة تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فإن الله تعالى قد عودني، أنه مهما أراد أن يأمرني، أو ينهاني، أو يبشرني، أو يحذرني، أو يعلمني علما، أو يفتيني في امر استفتيته فيه، إلا ويأخذني مع بقاء الرسم، ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردني إلي، فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم

يلهمني ما أراد بالآية وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنة لله تعالى حوالي نصف القرآن بهذا الطريق"[1]، هنا العودة إلى كتاب المواقف للأمير عبد القادر من شأنه أن يوضح الكثير من الأسس الذي التي تقوم عليها القراءة الصوفية في فهم معاني النصوص، وأهمها: "تعاطيها القلبي مع آي الذكر الحكيم والسنة الشريفة وأقوال السلف"[2]، وبدون شك هذا التعاطي يرتبط "بمعرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف وألهم المعرفة المباشرة ومن هنا أيضا تسمى المعرفة كشفا"[3]، أما إذا بلغت هذه المعرفة درجة النورانية حيث تفيض أنوار الخالق على العارف فإنها تبلغ درجة العرفان، وبالتالي تقوم القراءة الصوفية للنص على الكشف في البداية وعندما تتقدم تقوم على نور يقذفه الله في قلب العبد المنقطع له والمتحد به الذي يحقق درجة الفناء ثم البقاء في أرقى درجاتها.

5 - التأويل الصوفي : الظاهر والباطن

التأويل الصوفي للنص، يتجسد في نشاط الفهم الملحق به كفضاء دلالي يقوم على الأثر الباطني له ويتجاوز ظاهر ألفاظه، وهي كفعل وممارسة موجودة منذ القديم لكن كمجال للنقد ترتبط بالدراسات الحديثة والمعاصرة **ويرتبط بنظرية الظاهر والباطن.**

هذه المسألة فرع لنظرية المعرفة عند الصوفية، وهي طريقة لتأويل النصوص الدينية، تعترف بأن للنص الديني قرآنا أو حديثا ظاهرا المعنى السطحي وباطنا هو المعنى الحقيقي، والباطن تدركه الخاصة وهم رجال التصوف عن طريق القلب و المعرفة الغيبية واللدنية كأساس لبلوغ الحقيقة: وتجاوز العقل المجرد والفقه المسدد ويجعلون المعرفة الذوقية القلبية اللدنية هي المحدد لها، لأن الصوفي يفهم معاني النصوص الدينية بواسطة القلب والذوق وبمعرفة من قبيل الوحي متجاوزا النظر العقلي،كما يتبين في قصة اللقاء بين 'ابن رشد' و'ابن عربي'، في الحوار بين الشيخ الأكبر وقاضي قرطبة : "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له نعم لا، وبين نعم و لا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها."[4]في هذا

[1] الأمير عبد القادر الحسني الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح : عبد الباقي مفتاح، مؤسسة الأمير عبد القادر، ط1، 2005، ص 105.

[2] عشراتي سليمان، الأمير عبد القادر المفكر، مساجلات في قضايا اللغة والمعرفة والفقه والخطاب القرآني، ط1، 2011، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ص 84.

[3] بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1996، بيروت لبنان، ص 70.

[4] نقلا عن: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص 166.

المقتطف يظهر نقد المتصوفة للنظر العقلي كطريق للحقيقة واعتمادهم العرفان والذوق كمحدد لها، وفي نفس هذا الإطار يقول الأمير عبد القادر:-بصدد تفسير قوله تعالى في الآية 21من سورة الأحزاب: "لقد كان لكم في رسول الله أُسوة حسنة "- "هذه الآية الكريمة تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فإن الله تعالى قد عودني، أنه مهما أراد أن يأمرني، أو ينهاني، أو يبشرني، أو يحذرني، أو يعلمني علما، أو يفتيني في امر استفتيته فيه، إلا ويأخذني مع بقاء الرسم، ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردني إلي، فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنة لله تعالى حوالي نصف القرآن بهذا الطريق"[1]،هنا العودة إلى كتاب المواقف للأمير عبد القادر من شأنه أن يوضح الكثير من الأسس الذي التي تقوم عليها القراءة الصوفية في فهم معاني النصوص، وأهمها: "تعاطيها القلبي مع آي الذكر الحكيم والسنة الشريفة وأقوال السلف"[2]، وبدون شك هذا التعاطي يرتبط "بمعرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف وألهم المعرفة المباشرة ومن هنا أيضا تسمى المعرفة كشفا" [3]، أما إذا بلغت هذه المعرفة درجة النورانية حيث تفيض أنوار الخالق على العارف فإنها تبلغ درجة العرفان، وبالتالي تقوم القراءة الصوفية للنص على الكشف في البداية وعندما تتقدم تقوم على نور يقذفه الله في قلب العبد المنقطع له والمتحد به الذي يحقق درجة الفناء ثم البقاء في أرقى درجاتها.

6 – الإنسان الكامل

يمثل الإنسان التجلي الكامل والحقيقي للصورة الإلهية باعتباره الكائن الذي يجمع شمل كل الحقائق التي تظهر متفرقة في العالم ، و يتضح هذا التصور حسب نوعين من البشر ، يمثل أولهم ما يعرف "بالإنسان الكامل "وهو الذي يحمل في ذاته الصورة الكاملة للتجليات الإلهية ،ويرتبط بشخصية الأنبياء –عليهم السلام- الذين يتحصلون على الحقائق الكاملة ، ويرتبط الثاني " بالإنسان الواقعي " وهو الذي يمثل البشر العاديين ، ولكن رغم ذلك يظل هذا التمييز في المرتبة والدرجة لا في الذات والتكوين ، إذ يمكن للصنف الثاني من البشر أن يبلغ مرتبة هؤلاء بطريقة واحدة

[1] الأمير عبد القادر الحسني الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح : عبد الباقي مفتاح، مؤسسة الأمير عبد القادر، ط1، 2005، ص 105

[2] عشراتي سليمان، الأمير عبد القادر المفكر، مساجلات في قضايا اللغة والمعرفة والفقه والخطاب القرآني، ط1، 2011، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، ـ وهران الجزائر، ص 84.

[3] بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1996، بيروت لبنان، ص 70.

وهي المنهج الذوقي ، مما يجعلها تقتصر على الخاصة من الناس وهم أقطاب الصوفية باعتبارهم ورثة الأنبياء حيث تتجلى لهم الحقائق الإلهية كاملة متى عملوا على الحصول عليها بالمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة.

في معنى الحديث النبوي القائل "إن الله خلق آدم على صورته " يتضح معنى "الإنسان الكامل هو حاجب الحق في عالمه والنائب عنه فيهم فيصرف فيهم أسماءه بحسب ما يعطيه المحكوم عليه فهو يتجلى للعالم في صوره المختلفة" ابن عربي -الرسالة الوجودية -ص 205، والإنسان الكامل الذي تجسد عند الأمير عبد القادر فيما بعد على الرغم من غموضه وتعاليه نفهم منه عدة حكم لمواجهة ظواهر النفاق وحيوانية الإنسان وماديته وأنانيته وبيولوجيته ...المهيمنة اليوم أهمها: فهم معنى الخلافة في الارض التي رفضها الملائكة، والخلافة هي ما يحقق بها الله عنايته بهذا العالم الذي يبقى محفوظا بصورة أزلية ما دام الإنسان موجودا فيه، والكمال يعكس جمع الإنسان بين صفات الحق وصفات الخلق الأولى هي الصورة الباطنية التي تجتمع فيها الأسماء الإلهية والثانية ترتبط بأعيان الممكنات، والإنسان الكامل يجد نموذجه عند ابن عربي في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم الذي كانت حكمته كما ورد في الفصوص فردية، لأنه أكمل وأشرف مخلوق كان أمر االنبوة عنده منذ بداية الخليقة -آدم بين الماء والطين-، أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم في عالم يسوده النفاق والكذب والحيلة وضياع الأمانة... التي هي وحدها من يجعلنا نتطلع إلى الكمال المنشود، بعيدا عن ثقافة المظاهر والخداع والكذب المبطن والأمانة الضائعة التي طلب بل وفرض على الإنسان حملها بعد أن ابت السموات والارض والجبال وأشفقن عن حملها لعظمتها، الامانة هي سر الوجود بل وهي الوجود الحقيقي بواسطتها ننفذ إلى الي الكينونة ونستطيع بها الحضور في العالم الكبير.

المحاضرة 24
التصوف عند الشيخ محي الدين بن عربي

من هو ابن عربي؟ وما معطيات عصره؟ وما فلسفته؟

أ - شخصيته

هو محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الطائي الحاتمي الحرسي المعروف بابن عربي محي الدين الشيخ الأكبر.حكيم صوفي متكلم و فقيه مفسر ,أديب شاعر مشارك في علوم أخرى ولد في مرسية بالأندلس سنة 560ه /1165م ,انتقل إلى اشبيلية وسمع من ابن شكوال ،رحل إلى مصر الحجاز وبغداد و الموصل و بلاد الروم أنكر عليه أهل مصر أرائه فعمل بعضهم على إراقة دمه توفي سنة637ه/1640م.

درس القرآن على أبي بكر بن خلف في أشبيلية و الحديث أبي محمد بن عبد الله ,وعبد الحق الأشبيلي ,تأثر بالمعتزلة في قولهم بالصفات ,وإخوان الصفاء في النفس، وبفلاسفة الإسلام كابن سينا و الفارابي أخذ منهم طريقة استعمال الألفاظ، تأثر بالصوفيين وخاصة الحلاج، كما تاثر بالأفلاطونية المحدثة و الديانة المسيحية.

تحوله الى الصوفية يرجع لى عدة عوامل منها :

- زواجه من المراة الصالحة مريم بنت عبدون التي كانت مثالا في الكمال الروحي و الجمال الظاهري وحسن الخلق.

- مرضه و رؤياه : حيث مرض حتى كاد يدركه الموت ,ورأى قوما كريهي المنظر يواجهونه، ورأى شخصا يردهم عنه وتمثله في سورة "يس" فقرأها أبوه عليه ,ودعا له حتى برئ من مرضه وهو ما دفعه إلى الذهاب العزلة و التصوف

تأثره بوفاة أبيه الذي كان متكلما و زاهدا و متصوفا.

- تكوين شخصيته الصوفي يرجع الطرق و الرياضات السلوكية كالعزلة والجوع و الصمت، والذكر و السياحة الصوفية ومجالسة الصالحين ,. من مؤلفاته :ترجمان الأشواق، الفتوحات المكية، فصوص الحكم.

ب - عصره وبيئته

عاش في عصر مضطرب في مختلف الميادين ،ففي وطنه الأول –الاندلس-عاش ذروة الصراع بين المسيحية و الاسلام من جهة وبين الاتجاهات الدينية من جهة أخرى من سنة و شيعة وأشعرية و معتزلة وفقهاء و فلاسفة و متصوفة، حين غادر موطنه الأصلي وجد نفس الأحوال في المشرق بتمزق دولة الخلافة الى دويلات، في هذا الجو الملبد بالصراعات كما يقول المفكر المصري حامد أبو زيد ظهر المفكر ابن عربي وقدم حلوله الفلسفية لمشاكل عصره على الطريقة الصوفية التوفيقية بين المنهج الاشراقي كما مثله ابن سينا و السهروردي والشيعة، ومنهج العقل كما مثله ابن رشد، بالاضافة الى تأثره بالمنهج الظاهري السائد أنذاك مع ابن حزم الأندلسي حيث يقول أبو زيد : " ان المشروع الذي قدمه ابن عربي وجوديا ومعرفيا، وتأويليا مشروع ديني مفتوح يتجاوز اطار الخلافات الدينية و العقائدية و السياسية".

ج - أفكاره وفلسفته

عرض الشيخ محي الدين ابن عربي أفكاره المختلفة في كتابه الفتوحات المكية أضافة إلى الكتب الأخرى مثل : كتاب فصوص الحكم، يتناول فيها علوم الحقائق و التصوف ومبادئ الشريعة,ويعتبر منظرا صوفيا أكثر منه فيلسوفا فقد أفاض في تفضيل النبوة والحبو السكرو التوبة والمجتهدة و الخلوة و التقوى، ومقامات الخوف و الرجاء والخشوع والقناعة و التوكل و اليقين، وتكلم في أسماء الله الباطنة والظاهرة وفي حضور القلب و ركز في نهاية الكتاب على الحضارة الموسوية و المحمدية وقد هوجم من طرف السنيين لقوله بوحدة الوجود.

فلسفته تقوم على التصوف الفلسفي لأن" الشيخ محي الدين ابن عربي الذي لم يكن صاحب نزعة صوفية خالصة تكتفي بالممارسات والطقوس القائمة على تصفية القلوب بالمجاهدة والذكر ولا صاحب فلسفة نظرية تتأسس على التأمل العقلي المجرد ، بل مزج بين التصوف والفلسفة من خلال فهمه للوجود حسب مذهب ينسب إليه لا يقتصر على المنهج الذوقي الصوفي فقط بل يعتمد على تصورات فلسفية كبرى تشبه ما طرحته الفلسفات الأجنبية حول أصل الكون وكيفية

خلقه، و وجوده، ومصيره، ولكن في إطار المرجعية الدينية الإسلامية وهي القرآن والسنة دون إنكار وجود تأثير لتلك الثقافات في فكر الشيخ ومذهبه في وحدة الوجود"[1]

د - الفلسفة العرفانية عند ابن عربي

ارتبط الفكر الإسلامي بثلاثة حقول أساسية، البيان ويتعلق بالدراسات المتعلقة بالفقه وأصوله، البرهان ويرتبط بالفلسفة والعقلنة في الإسلام، العرفان ويمثل التصوف، هذا الأخير يعبر عن حقل واسع في الفلسفة الإسلامية، بلغ ذروته في الفلسفة العرفانية عند ابن عربي، فمن هو بن عربي؟ ما المقصود بفلسفته العرفانية؟ وما هي أهم ركازها؟ وما مواضيعها؟

1 - ما هي الفلسفة العرفانية عند ابن عربي؟

أ - هي فلسفة تقوم على دور القلب والعرفان والتجربة الصوفية في بناء المعرفة التي تتجاوز النظر العقلي المجرد و تقوم على الكشف والمشاهدة باعتبارهما السبيل الأمثل لإدراك الحقيقة بالتعايش معها بنور يقذفه الله في القلب.

ب - هي فلسفة تقوم على "النزعة الصوفية الإسلامية التي تبني مختلف القضايا التي طرحها الفكر البشري على التجربة الروحية الذاتية التي تعتمد على المنهج الذوقي القائم على إطلاع القلوب على أسرار الغيوب بتصفيتها عن ما سوى الله تعالى بالذكر بالخلوة والتلاوة والمجاهدة لأعراض الدنيا والتي يترتب عنها معرفة خاصة وجدانية تؤدي إلى مكاشفة الحقائق التي يستعصى على العقل بلوغها."[2]

2 - ما هي اسس الفلسفة العرفانية عند ابن عربي؟ تقوم على ما يلي :

- نقد النظر العقلي: المتمثل في نقد أساليب المتكلمين والفلاسفة في بلوغ الحقيقة، باعتبارها طرق غير مجدية في البحث وفي الايمان كما عرف في قصة اللقاء بين ابن عربي وابن رشد.

- التجلي أساس المعرفة: ويعرفة ابن عربي قائلا " اعلم أن التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات* مختلفة : فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح، ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلق بأنوار المولدات والأمهات والعلل والأسباب على مراتبها فكل نور من

[1] حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي، افلوطين وابن عربي أنموذجين، اطروحة لنيل شهادة المجستير –جامعة وهران – 2006 ص 110.

[2] حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد رسالة ماجستير ص 98.

هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغشي والصداع والرمد وآفات العين كشف بكل نور ما انبسط به "(2).

- العالم أو الوجود هو مجموعة من التجليات : الوجود مجرد تجليات للصفات الإلهية في الذات لم يظهر كفيضان للمتعدد عن الواحد بكمال وتأمل ، بل بمشيئة إلهية عبرها عنها وصورها في النص التالي :" لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له " (1).

- الإنسان هو الصورة الكاملة للتجليات

لأنه أساس ومركز الوجود وخليفة الله في الأرض والصورة الكاملة للتجليات ،والمرآة التي اكتملت فيها صورة الذات الإلهية، وروح العالم الذي ظهر منه، وانكشف به، فهو المحور المركزي الذي يجمع بين أجزاء الوجود في وحدة شاملة أو العالم الصغير كما يسميه الشيخ . يمثل الإنسان التجلي الكامل والحقيقي للصورة الإلهية باعتباره الكائن الذي يجمع شمل كل الحقائق التي تظهر متفرقة في العالم، و يتضح هذا التصور حسب نوعين من البشر، يمثل أولهم ما يعرف "بالإنسان الكامل "وهو الذي يحمل في ذاته الصورة الكاملة للتجليات الإلهية ،ويرتبط بشخصية الأنبياء –عليهم السلام- الذين يتحصلون على الحقائق الكاملة، ويرتبط الثاني " بالإنسان الواقعي " وهو الذي يمثل البشر العاديين، ولكن رغم ذلك يظل هذا التمييز في المرتبة والدرجة لا في الذات والتكوين، إذ يمكن للصنف الثاني من البشر أن يبلغ مرتبة هؤلاء بطريقة واحدة وهي المنهج الذوقي، مما يجعلها تقتصر على الخاصة من الناس وهم أقطاب الصوفية باعتبارهم ورثة الأنبياء حيث تتجلى لهم الحقائق الإلهية كاملة متى عملوا على الحصول عليها بالمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة.

نتيجة

الفلسفة العرفانية عند ابن عربي وليدة نزعنه الصوفية التي تجعل الحقيقة ترتبط بالعرفان وهو أسمى درجات المعرفة التي يبلغها الصوفي بالتجربة الصوفية القائمة على التحلي والتخلي والتجلي.

المسائل الفلسفية عند ابن عربي: طرح الشيخ الأكبر عدة قضايا فلسفية على رأسها - وحدة الوجود -التجلي-الإنسان الكامل.

أ - وحدة الوجود

تعتبر فكرة وحدة الوجود من المصطلحات الفلسفية التي يقترن ذكرها في الفكر الإسلامي بفلسفة الشيخ محي الدين ابن عربي الذي لم يكن صاحب نزعة صوفية خالصة تكتفي بالممارسات والطقوس القائمة على تصفية القلوب بالمجاهدة والذكر ولا صاحب فلسفة نظرية تتأسس على التأمل العقلي المجرد ، بل مزج بين التصوف والفلسفة من خلال فهمه للوجود حسب مذهب ينسب إليه لا يقتصر على المنهج الذوقي الصوفي فقط بل يعتمد على تصورات فلسفية كبرى تشبه ما طرحته الفلسفات الأجنبية حول أصل الكون وكيفية خلقه ،و وجوده ،ومصيره، ولكن في إطار المرجعية الدينية الإسلامية وهي القرآن والسنة دون إنكار وجود تأثير لتلك الثقافات في فكر الشيخ ومذهبه في وحدة الوجود .

تتضح أوجه الاختلاف بين الشيخ وغيره من الفلسفات في طرح فكرة وحدة الوجود بخصوصية هذه الأخيرة و ارتباطها بمفهوم صوفي محدد وهو التجلي الذي جعله الشيخ أساس الصلة بين الواحد والمتعدد بطريقة مميزة يكون من خلالها الله هو التجلي والمتجلى، وبصورة أوضح الوجود مجرد صورة له ولا يوجد حاجز بينهما بينما المسألة عند أفلوطين -كطرح أقرب له- يمكن أن نستبدل فيها التجلي بالفيض الذي يقوم على علاقة أخرى بين الواحد والموجودات تتخذ طابع الانفصال بينهما، حيث يصدر كل شيء بصورة تلقائية نتيجة لعملية التأمل المستمر مما هو أدنى لما هو أعلى و يظهر ما هو مخالف ومتميز عن الواحد تماما في مختلف المراتب انطلاقا من العقل الأول ووصولا إلى المحسوسات، بينما عند ابن عربي تكون كل الموجودات صور وتجليات لله لا يمكن أن تخالفه في صفاته.

ب - مفهوم التجلي عند بن عربي

يقول الشيخ الأكبر :

"اعلم أن التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات* مختلفة: فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح، ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة ،ومنها ما يتعلق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلق بأنوار المولدات والأمهات والعلل والأسباب على مراتبها فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغشي والصداع والرمد وآفات العين كشف بكل نور ما انبسط به ")[1].

[1] ابن عربي الفتوحات ج4 – ص 171.

من خلال هذا النص ندرك أن التجلي هو انكشاف الحقائق الغيبية للقلوب نتيجة للأنوار العرفانية التي تشرق عليها بالذوق الصوفي القائم على المكاشفة والمشاهدة بالمجاهدة لكل ما من شأنه أن يغشيها ويبعدها من علائق الجسم ومعطيات الحواس فهو نور يقذفه الله في قلب الصوفي العارف فيعرف به كل الأسرار التي تقف وراء الموجودات ويشاهد بها تجليه في مختلف الصور.

ج - الإنسان الكامل

يمثل الإنسان التجلي الكامل والحقيقي للصورة الإلهية باعتباره الكائن الذي يجمع شمل كل الحقائق التي تظهر متفرقة في العالم ، و يتضح هذا التصور حسب نوعين من البشر، يمثل أولهم ما يعرف "بالإنسان الكامل "وهو الذي يحمل في ذاته الصورة الكاملة للتجليات الإلهية، ويرتبط بشخصية الأنبياء – عليهم السلام- الذين يتحصلون على الحقائق الكاملة ، ويرتبط الثاني " بالإنسان الواقعي " وهو الذي يمثل البشر العاديين ، ولكن رغم ذلك يظل هذا التمييز في المرتبة والدرجة لا في الذات والتكوين ، إذ يمكن للصنف الثاني من البشر أن يبلغ مرتبة هؤلاء بطريقة واحدة وهي المنهج الذوقي، مما يجعلها تقتصر على الخاصة من الناس وهم أقطاب الصوفية باعتبارهم ورثة الأنبياء حيث تتجلى لهم الحقائق الإلهية كاملة متى عملوا على الحصول عليها بالمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة.

وتتضح حقيقة الإنسان كذلك بتميزه عن العالم في خلقه حيث أن هذا الأخير أوجده الله في أكثر صوره بكلمة "كن" ولا غير، وفي بعض صوره " بكن واليد الواحدة " كجنة عدن والقلم وكتب التوراة وغير ذلك، ونوع أوجده بكن ويديه وهو الإنسان خاصة ولذلك خرج على الصورة كما قال عليه السلام : " إن الله خلق آدم على صورته" (1) وذلك لأنه الجامع لكل الأسماء والصفات الإلهية التي رأى من خلاها الله عينه في الإنسان تجلت فيه بصورة كاملة عند الأنبياء وورثتهم من المتصوفة.

المحاضرة 25
الفلسفة الإسلامية وتحديات العصر

العودة لمختلف المواضيع والمسائل التي تطرحها الفلسفة الإسلامية، يجعلنا ندرك انها لم تكتف بالبحث في الوجود والمعرفة والعلوم ولكن كان جوهرها البحث في قضايا الالوهية والسعادة والحب والجمال، كما طرحت مسائل السياسة وتصنيف العلوم والمنطق...وغير ذلك من المسائل التي تعتبر ذات أهمية كبيرة اليوم وما فتئت تؤرقنا اليوم. وهي ما تزال ذات صدى كبير يمكن الاستفادة منها اليوم في قراءة واقعنا ومشاكلنا.

يقول سامي النشار في هذا الصدد: "ليس ثمة شك أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة للإسلامية، والانقداح المنصهر السيال لتطور الأمة الخلاق خلال التدهور. وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم ومرآة تطورهم وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آلام وأمال" [1]

من خلال هذا النص للفلسفة الإسلامية أهمية كبيرة لأمتنا خاصة، لأنها أحد المفاتيح الكبرى لفهم سر تخلفنا اليوم وأحد دعائم التنوير الذي أسس لعصرنا الذهبي في الماضي في العصر العباسي وعهد الأندلس، وهي صورة خاصة تعكس الحقائق التي عاشتها الأمة وتبين ماضيها وما حمله من أفكار خلاقة ومبدعة حول مسائل العلم والسعادة والسياسية والقيم والخير ...فقد عاد لها المستشرقون وعلماء الغرب كتوما الأكويني.. وانطلق منها المفكرون العرب، من أفكار المعتزلة وابن رشد مثل بوعمران الشيخ، كما تبين أنها لحظة التنوير الغائبة التي أصبح دعاة الحداثة يعودن إليها اليوم كما يظهر في عودة نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون للمعتزلة وبن عربي في مختلف أفكاره، وفي عودة الجابري لبن رشد وابن خلدون، وفي عودة طه عبد الرحمن للغزالي، حيث لا نبالغ إن قلنا أن **المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة هي احياء للفلسفة الإسلامية باعتبارها الملاذ المشرق للحداثة**، يمكن الإشارة إلى تأثير نماذج من الفلسفات اليوم ومنها :

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة مصر ط 9 ص 22.

1 - تأثير أبو حامد الغزالي

أسس أبو حامد الغزالي لإشكاليات فلسفية في غاية الأهمية في فهم الراهن ولاسيما، تلك المتعلقة بقيمة التصوف ودور الشك في تحصيل اليقين، إذ يواصل مسيرته كبار الفلاسفة والمفكرين كما هو الحال مع طه عبد الرحمن، كما قدم رسالة في رسالة أيها الولد المحب نصائح وأفكار رائعة يمكن أن تستفيد منها في صناعة العلم النافع وبناء المعلم الناجع والفعال وتكوين المتعلم الناجح وغير ذلك من الأفكار التي يمكن استلهامها واستثمارها في تطوير التعليمية اليوم كما لاحظنا في المحاضرة الخاصة به، وقد اهتم كبار المفكرين اليوم بالغزالي مثل: الاستاذ البخاري حمانة في كتابه حول التعليم عند الغزالي.

2 - تأثير ابن رشد

ساهم الكثيرن مؤخرا في إحياء الفكر الرشدي لغايات متعددة، محورها البحث عن إرساء دعائم الفكر العقلاني والتنويري في المجتمع العربي، كما دار ذلك الاهتمام بابن رشد في إطار مسألة الأصالة والمعاصرة حسب تعبير المفكر -مراد وهبة- يقول: "لازم إحياء ابن رشد مصطلحان، الأصالة والمعاصرة، يعني التساؤل عن كيفية الملائمة بين الهوية المتمركزة في الله، والتحديث والعلمانية من جهة أخرى" [1]، ويفصل هذا الإحياء في ظهور تيارين، الأول يمثل الرشدية اللاتينية الأول: يمثله فرح أنطون (ت1922) والجابري (ت2010)، الثاني تمثله العقلية الإسلامية ومن روادها محمود قاسم (1973ت) ومحمد عمارة، حيث يؤكد أن انطون يصف ابن رشد فيسلوف التسامح والحوار والغاية من دراسته هي التأسيس للتسامح الديني وحقوق المرأة والعلمانية.

يرى الجابري أن التراث الفلسفي الذي يمكن ان يعيش معنا عصرنا هو التراث الرشدي فقط أوما يسميه الروح الرشدية التي يدعوا إلى جعلها حاضرة في فكرنا وتطلعاتنا ، لأنه يقوم على العقل ويقطع الصلة مع التيارات التي قامت على اللامعقول، كالغنوصية والإشراقية كالفلسفة السينوية ...ونحن هنا نستفيد منه في قطع العلاقة مع اللاعقلانية في التفكير والسلوك التي وجب أن نأخذ المعركة ضدها، كما يتجاوز ابن رشد تصورات المتكلمين لأنهم شوهوا الواقع وضيقوا على العقل وفلاسفة الإسلام لأنهم كانوا يحكمون الفلسفة في الدين.. ، وقدم البديل الأنسب في في التوفيق بين العقل والنقل في نظر الجابري، وهو بديل "يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة، لقد دعا ابن رشد إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة والعلم داخل مجالهما وبواسطة مقدماتها

[1] وهبة مراد، مفارقة ابن رشد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر ط2004 ص 126.

ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة"[1] ، هنا حسب الجابري يمكن اقتباس المنهج وفهم تراثنا من الداخل والفكر العالمي من الداخل، من أجل فهم كل واحد في مجاله فهما موضوعيا، وفي الأخير يمكن الربط بينهما لـتحديث أصالتنا وتأصيل تحديثنا.

ابن رشد لا يعترض على الفقهاء في رفض الفلسفة، بل يرفض حتى آراء الفلاسفة التي تبتعد عن الشريعة، وهو "لا يصور علاقة ميثالية بين الفلسفة والدين، فقد بدا واعيا بالتخاصم والتباغض الحاصل بينهما، وقد أرجع سبب ذلك إلى انقسام الناس إلى صنفين، صنف يذب عن الشريعة وينبذ الحكمة، وصنف يفعل عكس ذلك، وكلاهما مخطئ في نظره. كما وجه ابن رشد لوما شديدا إلى من ينتسب إلى الفلسفة وهو منابذ للشريعة فهو يلحق الضرر بالفلسفة ويزيد من نقمة أعدائها عليها"[2] وبالتالي هنا نستفيد منه كثيرا في ضرورة ربط الفلسفة بالشريعة وعدم الانبهار الزائد بالفكر الغربي لأنه هذا يضر بالفلسفة ذاتها، ويؤدي إلى الأذى من الصديق الذي هو أخطر من الأذى بالعدو.

تأثير التصوف الإسلامي

في مجال تأثير التصوف يستثمر رواد الحداثة مختلف الرؤى والمفاهيم الصوفية في مواجهة تحديات العصر وعلى رأسها التطرف الديني وإفرزات المادية والعولمة من أمثال : اركون ونصر حامد أبوزيد الجابري...، ويشيد مختلف المفكرين المعاصرين من الضفة الأخرى من أمثال روجيه غارودي بابن عربي في مجال فهم الكثير من الإشكاليات الراهنة المتعلقة بالأنا والآخر التي أثارها الشيخ الأكبر في مختلف أفكاره ومواقفه التي طرحت جدلية الأنا والآخر في إطار الترابط والتكامل بين المفهومين في إطار ما يعرف بالإنسان الكوني، وفي إطار حوار بل وتكامل الأديان واشتراكها في العقائد الداعية إلى التوحيد والشرائع المؤسسة للتسامح والحوار ...حيث أسس الخطاب الصوفي للعلاقة بين الأنا والآخر في إطار القيم والأخلاق والعيش المشترك.

[1] الجابري محمد عابد، مواقف –إضاءات وشهادات-، دار النشر المغاربية للطبع ط1، 2006، ص 28-29.
[2] منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان،ط2، 2011، ص 79.

المحاضرة 26
إشكالية العيش المشترك في الخطاب الصوفي

نريد في هذه المحاضرة الإشارة إلى أهمية الفلسفة الإسلامية اليوم في أحد أهم حقولها وهو التصوف، حيث نستعرض في مداخلتنا ثلاثة محطات أساسية **التصوف والعيش المشترك / التصوف وتعايش الأنا والآخر / التصوف ونقد التطرف ونبذ خطاب الكراهية.**

مقدمة

إن الحديث عن التصوف ماضيا وراهنا، يجعلنا ندرك أن هاجسه المحوري هو البحث في إمكانية للعيش المشترك في إطار خطاب خاص يحاول التأسيس لمفاهيم خاصة تقوم على : الإنسان الكوني، المنهج العرفاني، المسلك الذوقي، وحدة الأديان...وغير ذلك من المصطلحات التي تشير إلى ما يمكن أن نسميه بفلسفة العيش المشترك، حسب ما تثيره من مفاهيم كونية ومعرفية تؤسس للتقارب بين البشر وتلافي الخلاف والصراعات بينهم.

ولاشك أن تلك المفاهيم قد ظهرت في مختلف الخطابات الصوفية عبر التاريخ، من التصوف الكلاسيكي الأول منذ بداياته الأولى عند المسلمين مع الحركات الزهدية في العصر الأموي، إلى التصوف الحديث والمعاصر الذي شهد ظروف جديدة محورها ظهور فكرة العولمة التي تؤسس بل وتتطلب وجود ما يسمى العيش المشترك كشرط لمواكبة تحدياتها المختلفة.

الإشكال المحوري لمداخلتنا : كيف نفهم مسألة العيش المشترك في التصوف كخطاب متميز يقوم على حوار الأديان ، واحترام الإنسان الكوني؟

1 - التصوف والعيش المشترك

هنا نطرح سؤال : ما المقصود بالتصوف وكيف يحيل مدلوله وخصائصه إلى هاجس و فكرة العيش المشترك؟

من الصعب فهم مدلول كلمة التصوف، فقد ربطها بعضهم بلبس الصوف عند المتصوفة ونسبها آخرون للصفاء -صفاء القلب-، بينما اعتقد آخرون بأنه مشتق من كلمة صوفيا وهي الحكمة...، وقد رجح 'ابن خلدون' ربط التصوف بكلمة الصوف، على أساس أن الصوفي هو من يلبس الصوف في شكل خرقة أو عباءة أو جلابة ويبتعد عن كل ما هو لباس فاخر، يقول : "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب –أي المتصوفة- مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[1]، ولكن هذا اللباس لا يعود إلى أثره الخارجي في الجوهر بل انعكاساته الداخلية على نفسية المتصوف أي الحكمة من لبسه وهي التقشف والزهد في الحياة والانقطاع عن ملذات الدنيا التي تبدو أول ما تبدوا في نوع اللباس الذي يلبسه الناس، إذن هناك ثلاث كلمات جوهرية تحدد مفهوم التصوف وهي –صوف، صوفيا، صفاء- نحللها بالتفصيل كما يلي :

1 - التصوف يعود إلى كلمة الصوف على أساس أن الصوفي هو من يلبس الصوف في شكل خرقة أو عباءة أو جلابة ويبتعد عن كل ما هو لباس فاخر ولكن هذا اللباس لا يعود إلى أثره الخارجي في الجوهر بل انعكاساته الداخلية على نفسية فالحكمة من لبس الصوف عند الصوفي لا يعود إلى الصوف في ذاتها بل على الغاية منها وهي التقشف والزهد في الحياة والانقطاع عن ملذات الدنيا التي تبدو أول ما تبدوا في نوع اللباس الذي يلبسه الناس.

2 - التصوف يعود إلى الصفاء لأن الصوفي هو من يصفوا و يتطهر باطنه من الشهوات، وتنتصر فيه الحياة الروحية على الحياة المادية، وبالتحديد هو مي يحقق درجة صفاء القلب لأن الصوفية كما يقال هم أصحاب القلوب لا أرباب العقول، حيث تصبح جميع أفعالهم وحركاتهم وسكناتهم وأفعاله خالصة لله تعالى أي أن النية هي الشرط الأول للصفاء لما تحققه من اتجاه القلب إليه تعالى وحده بالتزام أوامره واجتناب نواهيه، حيث يرتبط بالطهارة الداخلية وهي الصفاء الباطني.

3 - التصوف يرتبط باللفظ الإغريقي "صوفيا" وهي الحكمة لان معظم الصوفية طلبوا معرفة الحكمة وجعلوا غايتهم النهائية والجوهرية هي قبل كل شيء معرفة الله الواحد الأحد التي يكون بلوغها الكامل بالانقطاع إليه تعالى عن طريق نمط حاص من المعرفة وهي المعرفة الذوقية، التي يتأسس من خلالها ما يعرف بالعرفان الذي يسميه البعض بالغنوص، لأنه التصور الأنسب لهذا المفهوم الثالث لأنه يجعل المعرفة الباطنية السبيل الأمثل لبلوغ الحقائق ولكن لا تكون

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة -ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ الع رب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2004، ص 504.

بالعقل والتأمل الجاف بل تكون مصحوبة بالحب ومحددة الهدف وهو الاتصال بالله تعالى أعلى وأسمى الحقائق عند مختلف المتصوفة، وهي ما تجلت في المذاهب الصوفية المعروفة في تاريخه.

انطلاقا مما سبق لا نستطيع الوصول إلى تعريف جامع مانع للتصوف، كما أنه أنواع ما يهمنا منه هو التصوف الفلسفي القائم على المزواجة بين العلم والعمل والهادف إلى تأسيس نظريات فلسفية في الوجود والمعرفة والقيم، يمكن اعتباره طريقة سلوكية قوامها الزهد والتقشف والانقطاع عن الدنيا لتحصيل المعرفة الذوقية التي هدفها حكمة الحكم وهي الوصول إلى الله تعالى، يعرفه محمود يعقوبي التصوف في معجمه الفلسفي: "موقف معرفي يعتقد صاحبه ان حقيقة الوجود يمكن ان تنكشف انكشافا مباشرا عن طريق الحدس إن هو ترك طريق النظر العقلي الذي يقصر دون ذلك"[1].

بعد هذه المفاهيم الملحقة بالتصوف، ندرك أنه يؤسس لفكرة العيش المشترك، من زوايا متعددة أهمها تلك التي تتعلق بمحاربة نزوات النفس الانانية في إطار صفاء القلب من كل أشكال الغل والحقد والحسد والتعايش مع الآخرين في إطار فكرة الإنسان الكوني التي يبلغها العارفون علما وعملا عن طريق عرفان النفس بأصلها الإلهي وخباياها بتحصيل حكمة الحكم وهي الرجوع إلى بارئها في كل قول وفعل ومعاملة ، وهي ما أسست لأفكار مختلفة تظهر فيها فلسفة العيش المشترك أهمها تلك التي تتعلق بحوار الأديان والحضارات -محاربة التعصب العقدي والمذهبي-النزعة الإنسانية والإنسان الكامل- حسن المعاملة والتحلي الحكمة-وغير ذلك من مقومات العيش المشترك، فكيف نجد هذه الأسس في تجربة الامير الصوفية؟

3 - **التصوف وتعايش الأنا والآخر**

في ظل نقد نظريات الصدام بين الحضارات بل ورفض الصراع بين الأنا والآخر، ظهرت الكثير من الديانات والخطابات الداعية إلى بحث إمكانية العيش المشترك بين الأنا والأخر ونبذ ظواهر التطرف والخلاف وخطابات الكراهية بين الأنا والآخر منها :

الخطاب الصوفي الذي طرح جدلية الأنا والآخر في إطار الترابط والتكامل بين الطرفين في إطار ما يعرف بالإنسان الكوني، وفي إطار حوار بل وتكامل الأديان واشتراكها في العقائد الداعية إلى التوحيد والشرائع المؤسسة للتسامح والحوار ...حيث أسس الخطاب الصوفي للعلاقة بين الأنا والآخر في إطار القيم والأخلاق، فعلى سبيل المثال : في الفترة القديمة عند ابن عربي قراءة

[1] محمود يعقوبي المعجم الفلسفي الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2-1973 ص 88.

ابن عربي، نفهم عنده ثنائية الأنا والآخر في الاتصال بين الأديان، حيث يستشهد بقوله في احدى القصائد :

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة فرعى لغزلان وديـــر رهبـــان

وبيت لأوثان وكعبـــة طـائف وألـــواح تـــوراة ومصحف قرآن

أدين بـــدين الحب أنى تـــوجهت ركـائبــه فالحب ديـني وايمـــاني "[1]

في الفترة الحديثة، كان الأمير عبد القادر يبني علاقته التي تمثل –الأنا- مع –الآخر- الذي يمثل الاستعمار على العدة الروحية والخلقية التي جاء بها الإسلام، "فالآخر كان قوي الجانب بما يملك من عدة ومن رسوخ الإمكانات المادية، وكان إلى ذلك يتحلى بقيم سياسية استحواذية، [2]وعلى العكس من ذلك فإن الطرف الآخر –الأنا- كان عاريا من أي عدة إلا عدة الروح المقروحة" حيث كثيرا ما كانت القيم من شيم المقهورين يواجهين بها أعدائهم منذ فجر الإسلام، وهي ما يؤسس لها التصوف في إطار ما يعرف بالتحلي والتخلي والتجلي وحسب ما أسس لها من مما عرف بالأنسنة والحوار بين الأديان والتسامح، إذن تظهر مسألة الآخر عند الأمير في نزعته الإنسانية، القائمة على –احترام الإنسان الكوني بعيدا عن هيمنة المعتقد أو العادات والتقاليد والانتماء والهوية، وبموجبها ينبذ التطرف ويدعو للتسامح-[3].

التصوف ونقد التطرف ونبذ خطاب الكراهية

ظهر التصوف في الخطاب الفلسفي المعاصر كقطب الرحى في نقد التطرفات الدينية ومحاربة خطاب الكراهية، يتسلهم منه مختلف الفلاسفة المعاصرين إمكانية العيش المشترك خارج صراع الديانات والطوائف والفرق الدينية، كما يظهر في الكثير من الفلسفات بزعامة غارودي التي همها إمكانية للعيش المشترك ونقد نظرية صدام الحضارات وقراءة النصوص الدينية وعلى رأسها التوراة الإنجيل القرآن الكريم في إطار التكامل والحوار وفي إطار تواصل وتكامل الرسالات السماوية

[1] نقلا عن روجيه غارودي ـ نحو حرب دينية جدل العصر ـ مصدر سابق ص 37.

[2] عشراتي سليمان، الأمير عبد القادر المفكر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع،وهران الجزائر، ط1، 2011 ص 172.

[3] حمادي هواري، أبعاد التصوف عند الأمير عبد القادر، الناصرية، العددان 5-6 مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، 2014 - 2015 ص 110.

...والإشادة بالخطاب الصوفي خاصة حيث أصبح ملاذ مختلف الفلاسفة المعاصرين لنقد التطرف والتأسيس للعيش المشترك.

نتيجة

في إطار ارتباط الخطاب الصوفي الإسلامي بمفاهيم : الأنسنة – وحوار الأديان –وتعايش الأنا والآخر، عن طريق طرق التخلي و التحلي والتجلي وتأسيس لفكرة الخلافة في الأرض ونبذ خطابات الكراهية والـتأسيس لثقافة الاختلاف والحوار. يمكن القول أنه الخطاب الأنسب لتأسيس فكرة العيش المشتركة المواكبة لتحديات العولمة .وفترة ما بعد الحداثة.

يظهر التصوف في الخطاب الفلسفي المعاصر كقطب الرحى في نقد التطرفات الدينية ومحاربة خطاب الكراهية، يتسلهم منه مختلف الفلاسفة المعاصرين إمكانية العيش المشترك خارج صراع الديانات والطوائف والفرق الدينية، كما يظهر في الكثير من الفلسفات بزعامة غارودي التي همها إمكانية للعيش المشترك ونقد نظرية صدام الحضارات وقراءة النصوص الدينية وعلى رأسها التوراة الإنجيل القرآن الكري.. في إطار التكامل والحوار وفي إطار تواصل وتكامل الرسالات السماوية والإشادة بالخطاب الصوفي خاصة حيث أصبح ملاذ مختلف الفلاسفة المعاصرين لنقد التطرف والتأسيس للعيش المشترك.

المحاضرة 27
الفلسفة الإسلامية والتأويل والمشاريع الحداثية

تمهيد

إن الحديث عن المنهج في الفلسفة الإسلامية، يرتبط ارتباطا وثيقا بمسألة التأويل الذي ظهر في مقابل التفسير كآداة لفهم النص في إطار تجاوز الظاهر إلى الباطن، وقد أثر بصورة كبيرة على رواد القراءات الحداثية للنص وجعلوه أحد أهم الوسائل المؤسسة لأفكارهم حول الحداثة وحل مشكلة تخلف العرب عن الركب الحضاري، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل : ما المقصود بالتأويل؟ وكيف تعبر الفلسفة الإسلامية عن وجوده وتطوره وقيمته بين الماضي والحاضر والمستقبل؟

1- مفهوم التأويل

التأويل يمثل أقدم المناهج استخداما في فهم النصوص على أشكالها المختلفة، يأخذ معان متعددة :

أ - **لغة** : "في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي : إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ كما قال تعالى : 'يوم يأتي تأويله' (سورة الأعراف آ35) أي تكشف عاقبته، ويقال : آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وقال تعالى : 'ذلك تأويل ما لم تسْطع عليه صَبرا" سورة الكهف، الآية: 82، و هنا يتبين أن **التأويل مشتق مما يؤول إليه الأمر**، وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، كما يرتبط كذلك "بالأيالة، وهي السياسة انطلاقا من أن "المؤول للكلام يسوي الكلام، ويضع المعنى في موضعه"[1] وفي الأصل اللغوي : الترجيع.

ب - اصطلاحا : تتعدد مفاهيم التأويل في الاصطلاح حسب ميادين استخدامه :

[1] علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني، التعريفات، المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر ط 1، 2013، ص43.

- **في الشرع** : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان هذا المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة. وهو التفسير بالرأي[1].

- **في الفلسفة** : في موسوعة لالاند الفلسفية : التأويل هو تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي[2]. كما يعني "تصفية الظاهر والباطن"[3]، حيث يرتبط بتجاوز ظاهر اللفظ إلى معناه الباطني الذي يدرك بفهم المعنى الخفي للمنطوق أو الألفاظ.

2 - التأويل في الفلسفة الإسلامية

يعتبر التأويل من أهم إنجازات الفلسفة الإسلامية في ميدان المنهج، حيث كان التأويل في البداية مرتبطا بما سمي التفسير بالرأي الذي ظهر في مقابل التفسير بالأثر، مرتبطا بمدرسة الرأي التي تزعمها أبو حنيفة النعمان والتي كانت تؤكد أهمية القياس والمصادر العقلية للتشريع، ونجد من أهم رواد التأويل في مراحله الأولى 'الزمخشري': (ت538ه) الذي يرتبط فهم النص عنده بما "ينتج عن النظر العميق في القرآن لاستخراج الأحكام والدلالات، في مقابل التفسير الأثري القائم على الأثر والنقل"[4]، وبالتالي كان التأويل أهم طرق علماء الكلام في الدفاع عن العقائد، كما كان أهم ادوات الفلاسفة و المتصوفة الإسلاميين في الفهم الصوفي للنص في إطار فهم النص في إطار ثنائية الظاهر والباطن.

في مجال علم الكلام بحيث لجأ الكثير من المتكلمين إلى "تأويل النصوص التي يتفق ظاهرها مع ما يريد تفسيره للآية المتشابهة، يعمد إلى تأويلها والبقية ردها إلى محكم وحملها عليها"، (خدمتلي صبري، 1994) فالمعتزلة أهم الفرق الكلامية جعلت التأويل منهجا لتأسيس فلسفة تقوم على العقل والحرية دون حدود، حيث تأولوا الآيات التي تفيد التجسيم والتشبيه في إطار أصولهم الخمسة وعلى رأسها : التوحيد والعدل، وبالتالي تقوم تصوراتهم حول الألوهية والمصير والوجود على تأويل النص الديني.

في الفلسفة كان التأويل منهج الفلاسفة في بيان التقارب بين الإسلام والفلسفة اليونانية، حيث قام الفلاسفة ب"تحويل النص القرآني إلى خطاب فلسفي يستجيب للمقولات الفلسفية التي

---

[1] المرجع نفسه، ص43.

[2] أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، دار الكتب العلمية منشورت عويدات بيروت لبنان، ط2-2001، ص 555.

[3] تهمش في الأسفل: بوعرفة عبد القادر وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، نقلا عن: ابن جزي، التسهيل في علوم القرآن ص 10، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص226.

[4] كافي منصور ، **مناهج المفسرين**، دار العلوم للنشر، عنابة الجزائر د ط، 2006، ص 106.

يعتنقها هؤلاء الفلاسفة...أما ما اهتموا به من آيات فله صلة وثيقة بالعلم الإلهي الذي يبحث في الموجود بما هو موجود، وفي المبادئ الكلية للعلوم، وفي الموجودات المنتزعة حسب عبارة الفارابي"[1]، كما اعتبره **بن رشد حق الراسخين في العلم ومنهجهم لبلوغ الحقائق التي لا يدركها غيرهم** وهم الفلاسفة، الذين هم وحدهم من يعرف معنى المتشابه من الآيات، أو يدركون باطنها متجاوزين لظاهرها ، عن طريق "الاعتبار" الذي حث عليه الشرع، والقياس البرهاني كما رأى بن رشد أن للشرع ظاهر وباطن، وإن حدث تعارض بينهما، فلابد من إعطاء الأولوية للعقل من أجل إزالة االتعارض عن طريق التأويل

في التصوف، كان التأويل في مفهومه المختصر يقوم على البحث في الباطن بتجاوز الظاهر من المعاني و الدلالات في النصوص بأنواعها المختلفة، فلاشك أنه أقرب ما يكون إلى الخطاب الصوفي، الذي يهدف إلى بلوغ المعاني الخفية للنصوص والتي تدرك بفهم ما توحي به الرموز وما تدلي بها الإشارات حسب وقعها وأثرها على القلوب عن طريق الشوق والتوق والذوق. هذا النوع من المنهج في فهم النصوص هو ما حمل رايته أقطاب العرفان في شتى العصور ومن بينهم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الذي تميز بفهم خاص للنص القرآني والديني تجسد على وجه الخصوص في كتابه –الفتوحات المكية- يقوم على ربطه بمعنيين ظاهري ثم يتجاوزه إلى آخر باطني هو ما يمثل معناه الحقيقي الذي يتوخاه ويتطلع إليه السالك بالمكاشفة والمشاهدة. فالتصوف كنمط من التفلسف في الإسلام حول الوجود والله والمعرفة...اتخذ التأويل منهجا لها في فهم باطن النص وتجاوز الظاهر.

3 - تأثير التأويل الإسلامي في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم

يشيد مختلف رواد القراءات الحداثية بالتأويل، "تجلى في دعوة رواد تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني إلى إحياء آراء ومناهج المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة في مقابل رفض ونقد آراء رجال الدين ومناهجهم، وتعتبر آليات التأويل عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة منطلقا جوهريا لبناء قراءاتهم الحداثية، حيث أشاد 'أركون' بالمعتزلة بصفتهم أصحاب نظرية واعدة في مجال فهم القرآن الكريم، وأثنى 'أبو زيد' على 'القاضي عبد الجبار 'و'ابن عربي' وجعلهما منطلقا لمنهجه التأويلي، وعبر 'الجابري' عن رشدية جديدة في فهمه لمختلف المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم"[2] كما تأثر طه عبد الرحمن بالغزالي في القول بالتصوف والأخلاق والعقل المؤيد.

[1] منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 74 - 75.
[2] حمادي هواري، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ص

تعبر أفكار المعتزلة عن الرافد التراثي الذي يؤسس الحداثيون عليه أفكارهم، لأن "أغلب المفكرين العرب يتخذون من المعتزلة موقفا إيجابيا، ويعتقدون أن توجهها العقلاني جدير بالإحياء في فكرنا العربي المعاصر"[1]، لأنها تعبر عن مرحلة الفكر العقلاني المنفتح والمتحرر، حيث أشاد بها وأركون و صرح بأنه :"ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة"[2]أما الجابري فهو بدوره ظل "طيلة حياته العلمية يدافع عن القول الرشدي ويتمثل الروح الرشدية في جميع كتاباته، وهو إن كان -رحمه الله- قد قضى وهو يقول قولا في القرآن الكريم، فإن ذلك كان، بجهة ما، انخراطا في قول رشدي كان يدخل في مشاريع فيلسوف قرطبة التي تركها معلقة ولم يسعفه الزمن في إكمالها وتتميمها"[3]، فيمكن فهم الكثير من أسرار الفكر الراهن بالعودة إلى أفكار ابن رشد.

نتيجة

تعتبر الفلسفة الإسلامية منطلق التغيير والتحديث عند الحداثيين عن طريق تجديد المنهج في دراسة التراث والدعوة إلى العودة إلى التأويل، إذ كثير ما انطلق رواد الحداثة في الفكر العربي اليوم من أفكار المعتزلة وابن رشد حول التأويل من اجل ارساء دعائم منهج عقلاني في التفكير، بل أحيانا جمعوا بين فكريين مختلفين في مجال الفلسفة الإسلامية ألا وهما الفكر العقلاني والتصوف أو البرهان والعرفان عن طريق الاهتمام بالمعتزلة وابن عربي كما يظهر عند نصر حامد أبو زيد في تأسيس لتأويلية منفتحة كما يسميها. وبالتالي راهنية وفعالية الفلسفة الإسلامية اليوم تجدى صدى كبير في منهج التأويل المطروح لدى روادها سواء أكانوا من العقلانيين أو من المتصوفة لأنه السبيل الأمثل لفهم التراث فهما مناسبا لعصره وعصرنا كما يرى الجابري، أو الطريق لنقد الخطاب الديني الأحادي المغلق والمتطرف... بلغة أركون وأبو زيد وتأسيس لخطاب ديني متفتح ومواكب للتحديات الجديدة.

[1] سالم أحمد محمد، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين : حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص 351.

[2] أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 11.

[3] ورشاشن إبراهيم وآخرون، الجابري -دراسات متباينة- جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 12.

الخاتمة

في ختام هذه المحاضرات والإشكاليات الخاصة بالفلسفة الإسلامية، نصل إلى أنها عبارة عن تفكير عقلاني في مسائل فلسفية مختلفة ذات علاقة بالإسلام والمسلمين، قد تكون قديمة وهي المنبع والأساس وتتعلق بالمعرفة والوجود والقيم والإلهيات والنفس والسياسة والأخلاق...، وقد تكون حديثة ومعاصرة وترتبط بقراءة الفلاسفة اللاحقين لها ولاسيما المحدثين والمعاصرين منهم وذلك من أجل مواكبة أهم إشكاليات الراهن العربي والإسلامي والعالمي مثل : مسائل التأويل والفهم المعاصر للنص القرآني، مسألة العيش المشترك، إشكالية الأنا والآخر...وتعود أهميتها لعدة اعتبارات محورها فهم تراثنا الذي يمثل سر فهم مختلف مشاكلنا وعلى رأسها معضلة التخلف والتطلع للحداثة ومن أهم النتائج التي توصلنا لها في كتابة هذا المؤلف هي :

- الفلسفة الإسلامية تفكير عقلاني خاص بالمسلمين يجمع بين البيئة العربية الإسلامية والفكر العالمي.

- الفلسفة الإسلامية لا تقوم على تفكير فلسفي محض، ولكن تعبر عن كل تفكير عقلاني في قضايا التشريع و مسائل العقيدة لأنها تجمع بين عدة حقول على رأسها أصول الفقه، علم الكلام، التصوف...وما يتبع تلك الحقول من قضايا مصادر التشريع العقلانية، ومسائل التوحيد، الألوهية والمصير.

- الفلسفة الإسلامية وإن قامت على الترجمة واختلاط الشعوب والأفكار فإنها تحمل ابداعا أصيلا يتجاوز الانتاج الفلسفي اليوناني والشرقي في كونه انطلقت من واقع سياسي واجتماعي وثقافي خاص بالمسلمين وذو صلة وطيدة بالإسلام كدين للتوحيد يتعارض مع الوثنية اليونانية.

- الفلسفة الإسلامية لا تقوم على ما هو ديني محض، بل تبحث في مسائل متعددة تطرح وتفهم في إطار الدين الإسلامي منها تلك التي ترتبط ب : الأخلاق-السعادة-، السياسة –المدينة الفاضلة-، العلوم –تصنيف العلوم-، المنهج وآليات الفهم : المنطق - التأويل.

- مرت الفلسفة الإسلامية بمرحلتين حاسمتين: مرحلة الفلسفة في المشرق وكانت عاصمتها بغداد مقر بيت الحكمة من أهم روادها نجد الكندي -الفارابي-ابن سينا -الغزال... ومرحلة الفلسفة في المغرب ومن أهم روادها ابن باجة-ابن طفيل - ابن حزم -ابن رشد.

- تنوعت إشكاليات الفلسفة الإسلامية، وإن كان محورها يتعلق بالبحث في الإلاهيات إلا أنها طرحت مسائل الوجود-المعرفة- المنهج- النفس - السعادة-السياسة في إطار اشكلة البيئة العربية الإسلامية.

- تمكنت الفلسفة الإسلامية من إيصال وشرح الكثير من أفكار اليونان، ولاسيما فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ولكن يمكن الحديث عن إبداع فلسفي أصيل في الفكر الإسلامي الذي دار في إطار التوحيد خارج الوثنية اليونانية كما يظهر التجديد بوضوح أكثر في ابحاث أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف.

- هناك علاقة كبيرة بين الفلسفة الإسلامية وتحديات العصر، حيث يمكن استثمارها في فهم قضايا الحوار والعيش المشترك، إشكالية الأنا والآخر - إشكالية العقلنة والتنوير والحداثة- إشكالية السعادة - إشكالية التاويل والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم.

- صفوة القول تعتبر هذه المحاضرات غيض ممن فيض، نتمنى أن تساهم ولو بالنزر اليسير في الإطلاع على أفكار المسلمين الفلسفية وبيان دورهم في بناء فكر فلسفي وعقلاني حققوا به أرقى درجات الحضارة، هذه الأخيرة بين التاريخ أنها ليست حكرا على الغرب أو أمة بعينها بل وجدت في العصر الذهبي للمسلمين وفي الأندلس بإشراف الفكر الفلسفي، الذي مكن المسلمين من تطور علمي وحضاري وفكري، يمكن أن نستفيد منه اليوم في حل مأزق تخلفنا وتقدم الآخر كما ظهر في المشاريع العربية المعاصرة في البحث عن الحداثة مع أركون- الجابري - حسن حنفي - نصر حامد أبو زيد... إذن الفلسفة الإسلامية تحمل تراثا فكريا زاخرا نفهم به ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا.

المصادر والمراجع

– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة -ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004.

– ابن عربي محي الدين ابن عربي، الرسالة الوجودية دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 : 2004.

– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية ج4، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2006.

– ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2005.

– ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر ط2010/1.

– ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر د ط، 1982

– ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص43/ نقلا عن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي بين النافين والمثبتين، ط : لحسن عناني باشراف : أد-لخضر لخضاري، المجلد 36 العدد 1، السنة 2022.

– أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، تح : أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر التوزيع بيروت لبنان، ط1، 2007 ص 316.

– أبو زيد - نصر حامد ، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2006.

– أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط10.

– أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.

– الشيخ محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الغد الجديد القاهرة مصر، ط1، 2013.

– أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، دار الكتب العلمية، منشورت عويدات بيروت لبنان، ط2-2001.

– أنور محمد زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجو مصرية، القاهرة مصر، ط1، 2006.

– الأمير عبد القادر الحسني الجزائري، المواقف، - موقف 4- تح : عبد الباقي مفتاح، مؤسسة الأمير عبد القادر، ط1، 2005.

– لأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية، الدار المصرية للعلوم، شارع مستشفى الجمهورية عابدين ط1، 2022.

– الحصري أحمد، تاريخ الفقه الإسلامي، دار الجيل بيروت، ط1، 1991.

– الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 2008.

– الجابري محمد عابد، مواقف -إضاءات وشهادات-، دار النشر المغاربية للطبع ط1، 2006.

– الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي : المنقذ من الضلال، تق : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1988.

– الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 1992.

– الزيني محمد عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

– الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي دار الطليعة، بيروت لبنان.

– الفاربي محمد أبو نصر، المدينة الفاضلة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر.

– الشاطبي، الموافقات، المجلد1، دار ابن عفان.

– الرسيوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط 1995/4.

– الطريحي محمد كاظم، الكندي، فيلسوف العرب الأول، دار نينوي، ط2، دمشق، 2009.

– الغزالي أبو حامد، أيها الولد المحب، شركة دار البشائر الإسلامية، ط4، 2010.

– الزحيلي وهبة ، كتاب أصول الفقه ج 2، دار الفكر دمشق، 2015، ط 21.

– النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة مصر، ط9.

– أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط2، 2005.

– أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر : هاشم صالح، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2.

– أومليل علي وآخرون، الإسلام والحداثة الاجتماع السياسي –حوارات فكرية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2004.

– بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ط1، 1984.

– بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996، بيروت لبنان.

– بشيري أحمد ، العقل والحضارة ، عند ابن سينا –ابن رشد- ابن خلدون – ابن عربي، 2011.

– برهية اميل، تاريخ الفلسفة -العصر الوسيط والنهضة- تر : جورج طربيشي، دار الطليعة للنشر بيروت لبنان، ط2، 1988.

– بهاوي محمد، في فلسفة الغير –نصوص فلسفية مختارة-افريقا الشرق، ط2، 2013.

– بوعرفة عبد القادر وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، نقلا عن: ابن جزي، التسهيل في علوم القرآن ص 10، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009.

– حسن حنفي، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم-المؤسسة الجامعية لدراسات والشر والتوزيع-بيروت لبنان ط 2002.

– حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية- مجلد 3، دار الفارابي، ط2-2002 الجزائر.

– حسين محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسقته الاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة –مصر- 2012.

– حمادي هواري، أبعاد التصوف عند الأمير عبد القادر، الناصرية، العددان 5-6 مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، 2014 - 2015.

– حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي، افلوطين وابن عربي أنموذجين، اطروحة لنيل شهادة المجستير –جامعة وهران – 2006.

– جميل موسى النجار، علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون، منشورات الاختلاف، الجزائر،–ط1، 2013.

– جمعة محمد لطفي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 2-دار كوكب للعلوم والنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر 2019.

– جورج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

– خدمتلي صبري، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1994، خطاب عبد الحميد، معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزائر، 1991.

– خطاب عبد الحميد، إشكالية الحب في الحياة الروحية والفكرية في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص 24.

– خميسي حميد، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، عالم الكتاب الحديث الأردن، ط 2011.

– كافي منصور، مناهج المفسرين، دار العلوم للنشر، عنابة الجزائر د ط، 2006.

– مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري القاهرة / دار الكتاب البناني بيروت لبنان ط، 2011.

– مذكور عبد الرحمن، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف القاهرة مصر، ط3، 1968.

– مرحبا محمد عبد الرحمن، أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1، 1992.

– مذكور عبد الرحمن، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،. دار المعارف بمصر، ط3، 1968.

– ملاح أحمد، الأمير عبد القادر المتصوف والمصلح، منشورات دار الأديب، السانيا وهران، د ط، 2007.

– منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2006.

– عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ط2، د ت.

- علي أبو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام-المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية- بيروت لبنان، ط2، 1992.

– عبده محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط2، 1983.

– عشراتي سليمان، الأمير عبد القادر المفكر، مساجلات في قضايا اللغة والمعرفة والفقه والخطاب القرآني، ط1، 2011، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران الجزائر.

– عمراني عبد المجيد ، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، الجزائر، ط1، 2008.

– عويس عبد الحليم –وليد عبد الماجد كساب، الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر ط1، 2010.

– سالم أحمد محمد، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين : حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010.

– سليماني أحمد، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مج 6/العدد2، 2022.

– طيايبة تقي الدين، ابن حزم الظاهري واسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية، -مجلة الإحياء- المجلد 20 العدد 27.

– غارودي روجيه ـ نحو حرب دينية جدل العصر، دار الفاربي، ط2001/3 طبعة خاصة للجزائر بموافقة صاحب الحقوق، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع.

– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1998.

– وافي علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون مكتابات عكاظ للنشر والتوزيع السعودية ص 117، ط1، 1984.

– وديع واصف مصطفى، ابن حزم موقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي - الإمارت- ط2000.

– ورشاشن إبراهيم وآخرون، الجابري -دراسات متباينة- جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 12.

– وهبة مراد، مفارقة ابن رشد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2004

– يوسف زيدان، حي بن يقظان –النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين طبع -نشر-توزيع - مصر، ط2، 1998.

– يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، -أهم المصطلحات وأشهر الأعلام- الميزان للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 1998.

الفهرس

مقدمة 9

المحاضرة 1 : ماهية الفلسفة الإسلامية 11

المحاضرة 2 : إشكالية نشأة الفلسفة الإسلامية 15

المحاضرة 3 : مشكلة الخلافة والإمامة 19

المحاضرة 4 :حركة الترجمة 23

المحاضرة 5 : موقف الاستشراق من الفلسفة الإسلامية 27

المحاضرة 6 : الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام 31

المحاضرة 7 : مواضيع الفلسفة الإسلامية 35

المحاضرة 8 : الاجتهاد و الاختلاف عند المسلمين 41

المحاضرة 9 : التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني 47

المحاضرة 10 : علم الكلام : النشأة - المفهوم - الإشكاليات - الأهمية 51

المحاضرة 11 : الفرق الكلامية 57

المحاضرة 12 : الفلسفة الإسلامية عند الكندي 63

المحاضرة 13 : فلسفة الفارابي 67

المحاضرة 14 :الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا 73

محاضرة 15 : أبو حامد الغزالي 77

المحاضرة 16 : الفلسفة في المغرب الإسلامي: السياقات التاريخية والحضارية 83

المحاضرة 17 : الفكر الإسلامي عند ابن حزم 87

المحاضرة 18 : ابن باجة: فلسفته الأخلاقية والسياسية 95
المحاضرة 19 : ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان 97
المحاضرة 20 : الفلسفة الرشدية 103
المحاضرة 21 : الفكر الإسلامي عند ابن خلدون 113
المحاضرة 22 : الشاطبي وإعادة تأسيس علم أصول الفقه 123
المحاضرة 23 : التصوف الإسلامي 125
المحاضرة 24 : التصوف عند الشيخ محي الدين بن عربي 137
المحاضرة 25 : الفلسفة الإسلامية وتحديات العصر 143
المحاضرة 26 : إشكالية العيش المشترك في الخطاب الصوفي 147
المحاضرة 27 : الفلسفة الإسلامية والتأويل والمشاريع الحداثية 153
الخاتمة 157
المصادر والمراجع 159

أنجز طبعه في أكتوبر 2025
على مطابع عمار قرفي - باتنة - الجزائر