

الدكتور محمود هويدى

دراسات في علم الكلام وفلسفة الإسلام

١٩٧٩



٢١ شارع كامل صحنى بالعجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة



الدكتور يحيى هويلي

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية



٢١ شارع كامل مصطفى بالنجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

مقدمة الطبعة الأولى

هذه دراسات ثلاث في الفلسفة الإسلامية تدور الأولى منها حول الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية ، وتتناول الثانية مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ، وتعرض الثالثة لنقد أبي البركات البغدادي (ابن ملكا) لنظرية ابن سينا في النفس والعقل . وهي تكون في مجموعها محاضرات في الفلسفة الإسلامية ألقيتها على طلبة الجامعات .

وقد يبدو للقارئ أن هذه الدراسات تفتقر إلى خيط واحد يجمعها نظراً لاختلاف الموضوعات التي تتناولها .

لكن الدراستين الأولى والثانية منها ، بالرغم من تباین موضوع البحث فيهما ، إلا أن الدافع إلى الاهتمام بهما كان دافعاً واحداً بعينه ، وهو دراسة الفلسفة القرآنية .

وأقول الفلسفة القرآنية لأن هذه الفلسفة لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن ، مع أننا في مسيس الحاجة إليها . ذلك لأننا نشاهد في الغرب المسيحي قيام فلسفات كثيرة مرتبط بالقرس فيها هو تصور الكتاب المقدس (الإنجيل) لله ، وحلول اللاهوت في الناسوت ، وامتزاج مملكة الله بمملكة الإنسان . وتؤمن الإله بالزمان ، وارتباط تطور الكون وفعل الإنسان بقيام الله فيهما ومباطنته للعالم . أجل ! إن المسيحية التي تقوم عليها هذه الفلسفات لا تمثل ، في نظرنا نحن كسليين ، المسيحية الصحيحة . ولكن هذه الفلسفات حقيقة واقعة . وقد عرف العالم الإسلامي قديماً هذه الأفكار في التيارات الغنوصية التي أثرت في بعض آراء الباطنية والصوفية . أما الآن فقرأتها أمر مألوف ويسور للشباب المسلمين المشتغلين بالدراسات الفلسفية

وأحسب أن هذا وذاك مما يحفزنا إلى الاهتمام بفلسفة قرآنية تقوم على تعميق
التصور الأنطولوجي لله في الإسلام ، وتتخذ من هذا التصور محور
التركاز في فلسفة عامة تبين فيها علاقة الله بالكون والإنسان ، وخلق الله
للعلم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذي يعيش فيه .

وقد كان حرياً بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة .
لكن إهمالهم للتراث اليوناني عند نقلهم وترجمتهم له ، وحرصهم على
الإلمام بالعلوم العقلية ، علوم الأوائل ، جعلهم يبدأون من هذه العلوم ،
مأخوذين بمجموعة المعارف التي قدمتها لهم ، ويحملون تعميق الفلسفة
القرآنية . حقاً ، إنهم خلّفوا لنا رصيذاً غنياً من المعارف الإنسانية
يشهد بأصالتها وطراقتها إلى جانب هضمهم للتراث اليوناني وفهمهم له فهماً
جيداً . ولكن أسئال : ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءاً من هذا الجهد
الضخم إلى تعميق الفلسفة التي قدمها لهم كتاب الله ؟ والإجابة أنهم لو كانوا
فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية
التي نقرأ آثارها المختلفة فياعد كثير منها بيننا وبين القرآن .

ولطالما أغرائي بحث كهذا في الفلسفة القرآنية ١١ إلا أنني أعلم أنه بحث
شاق عسير . ومن أجل هذا ، حاولت أول الأمر أن أعبد له الطريق
وأهد له المسالك .

والدراسات الأولى والثانية اللتان تضمهما هذه المحاضرات في الفلسفة
الإسلامية من هذا القليل . أعني أنهما تمهيد لبحث شامل في الفلسفة
القرآنية أرجو أن يسمح الوقت ووضوح لي الأجل في أن أتمه قريباً
بمشيئة الله .

فالدراسة الأولى تبين موقف القرآن في رده على دياطات عرب الجاهلية
وبهذا فإنها تمثل أحد عناصر الفلسفة القرآنية وتلقى بعض الضوء على بداية

الطريق : على المصدر الحقيقي لنشأة الفكر الفلسفي الحقيقي في الإسلام ،
أي ذلك الفكر الفلسفي الذي كان ينبغي أن تسير فيه الفلسفة الإسلامية
القرآنية .

أما الدراسة الثانية فهي وإن كانت تتناول مشكلة خلق العالم في الفلسفة
الإسلامية إلا أن الهدف من ورائها لم يكن تتبع الحلول التي قدمها
المفكرون والفلاسفة بخصوصها بقدر ما كان إظهار تخطيط هذه الحلول
وبعدها عن الحل الذي قدمه القرآن بشأنها . واهتدأنا في ختام هذه
الدراسة لهذا الحل الذي قدمه القرآن بشأن مشكلة خلق العالم هو بمثابة
الوقوف على أحد العناصر الهامة في الفلسفة القرآنية التي نسمى جاهدتين
في تبين معالمها .

ومكنا نرى أن تمت خيطاً واحداً يجمع بين الدراسة الأولى والثانية .
أما الدراسة الثالثة فتتناول جانباً من جوانب فلسفة ابن ملكا
أبي البركات البغدادي (توفي عام ٥٤٧ هـ) . وهذا الجانب يدور حول نقده
لنظرية ابن سينا في النفس والعقل . والاهتمام بأبي البركات البغدادي هو
اهتمام بالتأخرين أو بالدور المتأخر من أدوار الفلسفة الإسلامية ، وهو
الدور الذي بدأت فيه تنفض عنها تأثير التراث اليوناني ، وتتخذ أكثر من
رد فعل ضده إما عن طريق نقد التيار المشائي السينوي (نسبة إلى ابن سينا)
وإما عن طريق السير في التيار الإشراقي . وقد تزعم ابن ملكا تيار نقد
المشائية . ومن يقرأ كتابه الرئيسي «المعتبر في الحكمة» يشعر شعوراً أكيدا
بأسالة هذا المفكر ، وبتجربته الفلسفية الميتافيزيقية الكبرى التي أراد من
حلالها أن لا يكون مقلداً لأحد . وقد تأثر بأقواله وتحليلاته وحججه الثبينة
كثير من المتأخرين من أمثال نضر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية
وعبد الدين الإيجي ونجم الدين البكائي وغيرهم . وتحليل كتاب «المعتبر»

تحليلاً دقيقاً مستأنياً ، واستخراج كل الاتجاهات التي يتضمنها هذا السفر
الرائع سواء في باب المنطق أو باب الطبيعيات أو باب الإلهيات عمل يحتاجه
الكتابة الفلسفية العربية . ولكنه في حاجة إلى سنوات حتى ينضج .
وليست الدراسة التي أقدمها اليوم حول نقد أبي البركات البغدادي لنظرية
ابن سينا في النفس والعقل ؛ إلا مقدمة لهذا العمل .

والله الموفق .

عيسى هويدى

مقدمة الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٥ تحت اسم «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» ، واليوم وأنا أقدم الطبعة الثانية له رأيت أن أضيف إلى الأبواب الثلاثة التي يتألف منها الكتاب باباً رابعاً موضوعه «نشأة علم الكلام» ، ورأيت أن أقدم الكتاب إلى القارئ العربي بعنوان جديد هو «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» .

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التي ينبغي الاهتمام بها إذا كنا نريد حقاً قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية . لأن المتكلمين - ووافيه أقل اعتماداً على التراث اليوناني من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم ، وبدوا فيه أكثر ترجيحاً لأساليب القرآن على أساليب اليونان ، أو - على الأقل - بدوا في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتماداً على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا في هذا السيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية ، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يمحروا فيها تعديلات كثيرة لتجىء متفقة مع الشريعة .

والحق أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة بالرغم من أنه كثيراً ما يقال إنها من أبرز المسائل التي عنى بها الفلاسفة الإسلاميون إلا أننا نريد أن نسأل هنا : ما هي الجهود الجادة التي بذلها الفلاسفة الإسلاميون في استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية ؟ وما هي الإضافات الطريفة التي قدموها لنا في هذا الباب ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نقول عن «الفلسفة الإسلامية» التي بين أيدينا اليوم أنها «فلسفة قرآنية» ؟

ولا يكفي في الرد على هذه التساؤلات أن نقترح بعض مذهب إليه هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة ، وهي تتمثل في تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . إذ أن هذا الكلام العام لم يصحبه أى تحليل فلسفى لكل ما اشتملت عليه مصادر الشريعة : القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من اتجاهات وإشارات فلسفية أصيلة .

ولا يكفي كذلك في الرد عليها أن نسرد النظريات التي اقتبسها علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليوناني وحولوها حتى تتفق مع عقيدتهم في التوحيد والحدوث ، مثل نظرية الذرة ، ونظرية عقول الأفلاك والعقل الفعال ونظرية الحركة . . الخ . إذ أن كل هذه الجهود ، وإن لم تكن مجرد جهود تلقيفية بل كانت جهوداً توفيقية أثرت في الفكر الفلسفى بعامة وأضافت إليه جديداً ، إلا أننا يجب أن لا ننسى في مجال تقييمها أنها بدأت من التراث اليوناني ولم تبدأ من القرآن الكريم .

أما جهود علماء الكلام والمتكلمين فكانت أكثر دلالة على روحها الإسلامية القرآنية . حقاً إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضاً وكانت ثمرة لإلتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها ، ونتيجة لازدهار حركة الترجمة ، لكن مازال علم الكلام - بالرغم من هذا كله - أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية .

ولهذا رأيت أن أضيف إلى الكتاب في صورته الجديدة باباً خصصته لدراسة نشأة علم الكلام وإن كان الباب الأول من الكتاب وهو الذى يحمل عنواناً ، الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية ، يشتمل كذلك على محاولة للبحث عن نشأة علم الكلام في الفكر الإسلامى ، لأن الردود التى رد بها القرآن الكريم على أصحاب الديانات الأخرى كانت خير معين

مساعد على نشأة علم الكلام . ولعل اهتمى بهذا العلم : علم الكلام ، هو الذى جعلنى أتبع دراسة خاصة منه حول علم مقالات الفرق الإسلامية فى الصورة التى ظهرت بها فى الشمال الأفريقى ، وذلك فى كتابى « تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى » .

وكل ما أرجوه أن تكون هذه الجهود المتواضعة خطوة على الطريق : طريق الاهتمام إلى فلسفة قرآنية شاملة تقف جنباً إلى جنب مع الفلسفة الإسلامية التى بين أيدينا .
والله الموفق .

محى هوبرى

البَابُ الْأَوَّلُ

الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية

١ — العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف

يقول ابن خلدون في مقدمته : « اعلم أن العلوم التي يغرض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعلية على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره وحسب نقل يأخذه عن وضعه . والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليلها حتى يفقه نظره ويبحث على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثاني هي العلوم العقلية الوضعية . وهي تلك المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للمغالاة إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالآصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي » (الباب السادس — الكتاب الأول — الفصل الرابع — ص ٤٣٥ — طبعة مصطفى محمد) .

فالنظر الفلسفي كما يتبين من رأى ابن خلدون في هذا النص أمر ضيعي يهتدى إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر . حقاً ، إن ابن خلدون لم يقل بهذا إلا من أجل أن يقابل بين علم طبيعي وعلم فكري ، ولكن حسبنا أنه قرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدى الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه البشرية . ومعنى هذا أن الناس كلهم والأجناس جميعها عند ابن خلدون ، سواء من ناحية قدرة أفرادها على النظر الفلسفي ، أو من ناحية إمكانية هذا اللون من النظر عندهم . ولا مجال بعد هذا للقول بوجود صفات عقلية موروثة في شعب من الشعوب تمنع أفرادها من البحث في العلوم العقلية .

لكن قد يكون من الحق أن نفرق — كما يقول الدكتور أحمد أمين في

« فجر الإسلام »، (الطبعة السابعة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ - ص ٢٩)
بين المذهب الفلسفي والخطرة الفلسفية ، بين النظر الفلسفي الشامل للكون
والإنسان الذي نجمت بعض الشعوب أو بعض العقليات الممتازة من هذه
الشعوب في تقديمه إلينا في صورة مذهب متكامل الأجزاء ، وبين تلك
الخطرات المتفرقة التي نلتقي بها هنا وهناك عند بعض الشعوب الأخرى
التي أخفقت في أن تقدم لنا مذاهب فلسفية شاملة منظمة . والدكتور
أحمد أمين يميل إلى أن يعزو هذه الظاهرة إلى تمتع شعوب بعينها بصفات
عقلية موروثة (كتمتع الشعب اليوناني بالتفكير الفلسفي المنظم) وإلى
افتقار شعوب أخرى إلى هذه الصفات (كافتقار الشعب العربي إلى هذا
اللون من التفكير) . ونحن لا نميل إلى هذا الرأي . إذ أن مرد هذا
الاختلاف بين الشعوب إلى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية التي قدر
لشعب من الشعوب أن يوجد فيها فساعدته على تنمية ما لديه من إمكانية
النظر العقلي ، وإلى انحطاطها في حياة شعب آخر مما أدى إلى وقوفه عند حد
متواضع في أنظاره الفلسفية وقصوره عن بلوغ درجة الشمول والإساطة
والتنظيم . وهذا لا يعني أن هذا الطراز الأخير من الشعوب أقل في إمكانية
تفكيره الفلسفي من النوع الأول . فنحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن ،
وما ينبغي لنا أن نؤمن ، بوجود هذا السلم الذي طالب لبعض الساسة
والمفكرين أن يضعوا في أعلى درجاته شعوباً وأجناساً بعينها ، وطالب لهم
أن يضعوا شعوباً وأجناساً أخرى في أحط درجاته . بل نؤمن بأن الشعوب
كلها سواء في قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما في ذلك التفكير الفلسفي
المنظم . وما ذلك إلا لأننا « أهل تسوية » ، كما كان يقال قديماً عن الشعوبيين
بصرف النظر عن أن الدعوة الشعوبية لم تصدر إلا عن العجم . وبصرف
نظر أيضاً عن الدوافع المغرضة التي أدت إلى أن يقول هؤلاء الشعوبيون
« بالره في هذه التسوية . نحن أهل تسوية لأننا نؤمن بالتساوي بين

الاجناس في العقل والفهم والحقوق ، ونحن أهل تسوية أيضاً لأننا نؤمن
بضرورة التكافؤ في الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد أيضاً.

بهذا وحده نستطيع أن نضع حداً لكل هذه الآراء التي ذكرها
المفكرون العرب والمستشرقون على السواء يقفون بها تارة في صف العقيلة
العربية يمجّدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون في وجهها
ويزعمون أنها أحمق في معدنها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن
صفات الشعوب الأخرى ، نضع حداً لهذا كله من أجل أن تتجه مباشرة
إلى دراسة البيئة العقلية التي ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفي .
فلعل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب ، والضرب
في هذا السبيل بآراء مختلفة ليس لها حظ كبير من العلم .

ومع هذا ، فقد يكون من المفيد أن تعرض لبعض هذه الآراء ، مبتدئين
برأى العرب في أنفسهم .

فقد ذهب الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحيرى المتوفى عام ١٥٧٣هـ
في كتابه « الحور العين » ، (حققه وضبطه كال مصطفى - مكتبة الخانجي
١٩٤٨) أن العرب مخصصة بأمور منها البيان واللغة وعلوم قيادة الأثر
ثم أضاف « وللعرب من صدق الحس وصواب الخدس ، وجودة الفطن ،
وصحة الرأي . ما لا يعرف لغيرهم ، ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم ، والصبر
الذي لا يشبهه صبر . . . » (ص ٢١٧) .

والشهرستاني يجعل العرب كالمثود في استعداداتهم العقلية ويقول في
الملل والنحل ، إن أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام
الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الرومانية ويجعل الروم كالعجم ويقول
إن أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات
واستعمال الأمور الجديانية . ومعنى هذا أن الشهرستاني قد رأى أن العرب

قادرون على البحث الفلسفي الروحاني، وإن كان قد أضاف إلى هذا أن حكمهم في هذا الميدان من قبيل « قلنات الطبع وخطرات الفكر »، أي أنه ليس من قبيل البحث العلمي المنظم .

والألوسي في بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (٣ أجزاء الطبعة الثانية ١٩٢٤ - الجزء الأول) رأى أن العرب (أتم الناس عقولاً، وأكملهم أفهاماً) . (أما كمالهم في الفهم فلأنهم لا يبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وحدة المعية وصدق فراسة) (ص ١٩ - ٢٠) . ويبالغ فيقول : (بل قد وصل العرب في الفطنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز) (ص ٢٧) . والعرب عند محمود شكري الألوسي أحفظ من غيرهم وأقدر على البيان من غيرهم ، وأشجع من غيرهم وأوفى من غيرهم (وأكثر استعداداً من غيرهم لتعلم الصناعات وسائر الفنون العقلية) . ويضيف إلى هذا تفوقهم في العلوم الرياضية وفي علوم الطب والتجارة والفلاحة . . . الخ (ص ١٨١ - ١٨٢) .

هذا بعض ما ذكره العرب في امتداح أنفسهم وعقليتهم . وعلى العكس من ذلك ، هناك أمثلة أخرى لبعض المؤرخين العرب ممن رأوا آخر في الجنس العربي ، من ناحية استعداده لفهم العلوم الفلسفية والعقلية .

فالقاضي صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد المتوفى عام ٤٦٢ هـ) صاحب (طبقات الأمم) يذكر عن العرب ما يلي : (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به . ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني) (ص ٧٠ - طبعة السعادة بمصر) .

والدكتور أحمد أمين له رأى شبيه بهذا . فهو يقول إن العقلية العربية بها نقص واضح قائم فيها (تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظماً أو نثراً -

من مدعى المنطق ، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً : وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً (فجر الإسلام ، الطبعة السابعة ، ص ٤٢) .
 (وإذا نظرت في كتاب كالأغاني أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحداً ألفت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع في مكان واحد ، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة) . لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التي اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين . هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقي فيها بهذه النظرة الموحدة في التأليف ، فكتاب المواقف للإيجي والملل والنحل للشهرستاني والفصل في الملل والنحل لابن حزم ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أيضاً وعحصل أفكار المتكسدين والمتأخرين لرازي والمباحث المنطقية له أيضاً . . . الخ فيها هذا التبويب في التأليف . ثم أننا لا نرى أن افتقار الكتب التي أشار الدكتور أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام ، بل هو نقص عام في منهج التأليف المعروف حينذاك ، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعي الانسكلوبيدي ، وعلى أي حال ، فإن ما كتبه المرحوم الدكتور أحمد أمين عن العقلية العربية كان متأثراً . . . فيها يبدو لنا . . . بما كان يردده بعض علماء الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين عن العقلية البدائية ووصفها بأنها عقلية لا منطقية (من أمثال لينى بريل) .

وابن خلدون الذي ذكرنا في صدر هذه الفقرة رأيه في العلوم الحكيمة من حيث أنها علوم طبيعية توجد في كل الأجناس ، يضيف — بالرغم من ذلك — أن العرب كانوا أبعد الناس عن العلم والصناعة . لكنه لا يعطل هذا بضعف موروث في العقلية العربية ، بل يملئه تعليلاً عالياً . فيقول : لأن الملة (الملة الإسلامية) من أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السداجة والبداءة ، (ص ٤٣ من المقدمة) . ولأن الصنائع

لا بد لها من العلم ، وأعلم لا يكتفى وجوده إلا باكتمال العمران . والعرب
في رأى ابن خلدون كانوا أبعد الناس عن العمران لأنهم أدل « انتهاب وعبث »
ولأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع زلها الحراب يحكم البداوة التي كانوا عليها
« ويحكم اشتغالهم بالرياسة وتدير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن
معالجة الصناعات حتى العلية منها التي تركوها للرؤوسين من الأعاجم ،
(ص ٣٧ من المقدمة) .

إلا أن أقوال ابن خلدون هنا في العقلية العربية لا يعنى بها حكما على
العقلية العربية بوجه عام ، أو حكما على عقلية الجنس العربي ، بل يعنى بها
حكمه على عقلية عرب شبه الجزيرة فقط في فترة معينة من الزمان ، وهي
فترة ظهور الإسلام . ومن أجل هذا ، نرى أنه أقرب الآراء التي قبلت
حول العقلية العربية إلى الروح العلية .

* * *

والى جانب آراء هؤلاء الكتاب والمؤرخين العرب نجد أن بعض
الكتاب الأوربيين من المستشرقين قد قدم لنا طائفة أخرى من الآراء
حول العقلية العربية كان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس تارة ، والتعصب
للدين تارة أخرى : ديبهم وجنبهم هم بطبيعة الحال .

ومن الأمثلة على التعصب للجنس ، تلك الآراء التي نادى بها إرنست
رينان E. Renan في كتابه « التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن »
Histoire générale et système Comparé des langues sémitiques
وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية . ورأى أن
العقل السامي بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفي لأن الوحدة والبساطة
هما الطابع الذي يميز الجنس السامي ، (ص ١٨) . وهذه التباسة لا تمثل
عند رينان ميزة لهذا الجنس بل هي راجعة إلى أنه « جنس غير كامل » ،

(ص ١٧) . يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة ويعجز عن التأليف بينها في نظرة كلية . ولذلك يرتب رينان على هذا الرأي آراء أخرى مثل أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم نقلوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن ، (من كتابه ابن رشد والرشدية ، نقلاً عن كتاب « في الفلسفة الإسلامية » للدكتور إبراهيم يوي مذكور - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٧ . ص ١٣) . لكنه يعود فيقرر أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب - مثل اللاتينيين - مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلطون لأنفسهم فلسفة ملأى بالمناصر الخاصة ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيوم ، (نفس الكتاب ، نفس الموضع ، نفس الصفحة) . ولذلك نجد رينان يفرق في نهاية الأمر بين فلسفة عربية ينظر إليها على أنها مجرد تعريب للفلسفة اليونانية ، وفلسفة إسلامية تقوم على علم الكلام ، وهي فلسفة طريفة . (أنظر كتاب « تمهيد في الفلسفة الإسلامية » للشيخ مصطفى عبد الرازق - ص ١٢) .

وهذا العجز عن التأليف الفلسفي يتحدث عنه أيضاً « ليون جوتيه Léon Gauthier » في كتابه « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ،

Initiation a l'étude de la philosophie musulmane

(نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى - الناشر : دار الكتب الأهلية - الطبعة الأولى ١٩٤٥) . يقول جوتيه : فالعقيدة السامية تميل إلى قرن الأشياء والأضداد ، دون ربطها بما يجعل منها وحدة ، بل تتركها منفصلاً بعضها عن بعض ، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر - دون واسطة - بوثبة فجائية . أما في العقيدة الآرية فالامر بالعكس ، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى

آخر إذا بدرجات لا تكاد تكون محسّاً بها بالتدرج الممكن : إنها تسير على نظام الألوان المداب بعضها في بعض . (الترجمة العربية ، ص ١٠٥) .
ويطلق جوتييه على العقلية السامية إسم العقلية المفرقة *séparatiste* وعلى العقلية الآرية إسم العقلية المجمعة *fusioniste* وقد عبر الأستاذ جب *Gibi* في كتابه الإنجازات الحديثة في الإسلام (أنظر الترجمة العربية تعريب كامل سليمان - منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - ١٩٥٤) عن نفس هذه الفكرة التي تصف العقلية العربية بأنها عقلية مفرقة تعبيراً آخر فوصف الخيال العربي بأن له « تركيباً ذرياً » يقوم على مقابلة الأحداث المحسوسة منفصلة ومنفردة ، (ص ٢٤) . لذلك نراه يوافق الأستاذ ماكدونالد في نهاية الأمر في زعمه بأن العرب كانوا وما يزالون « محرومين من تفهم معنى النظام » .

ولا أدري كيف انتهى جوتييه إلى مثل هذه النتيجة مع أنه مهد إليها بكلام نقله عن المستشرق لابي *Lapie* عن الفن العربي يشعر بأن العرب قد بحثوا عن نوع من الوحدة في الزخرفة والموسيقى والشعر . حقاً إنهم لم يبلغ درجة « الوحدة العضوية » لكنها وحدة على أي حال تقوم على التكرار ، تكرار البنية الموسيقية ، وتكرار النقش الواحد ، وفي حالة الشعر ، تكرار التفعيلة الواحدة والقافية الواحدة . وعلى هذا الأساس ، لا يكون الاختلاف بين السامي والآري اختلافاً بين من يفرق ومن يجمع . بل هو اختلاف في منح الوحدة وفي الأساس الذي تقوم عليه ، وليس صحيحاً ما يزعمه جوتييه (الكتاب السابق - الباب الثالث) من أن التنزيه الذي قام عليه الدين الإسلامي هو المصدر الحقيقي لاتقاء الوحدة التنزيه القائمة على المزج والتجميع عند العرب . فالتنزيه لا يستتبع اتقاء الوحدة ، ولم يؤدي في الدين الإسلامي إلى انعدام الصلة بين الله والكون أو بين الله والإنسان . فالصلة موجودة في هذا الدين بين الله ومن

ناحية والإنسان والكون من ناحية أخرى . لكنها صلة لا تقوم على هذا المزج ، أو على هذا التجميع الذي نلتقي به في المسيحية ، والذي يختلط فيه المستوى البشرى بالمستوى الإلهي . كلا ! إن هذه الصلة قد حافظت على المسافة القائمة بين هذين المستويين . ومن أجل هذا كان من الطبيعي أن تهيء الوحدة التي نلتقي بها في الفكر الإسلامي وحدة تحافظ على المسافة القائمة بين المستويات ولا تلغيها إلغاء تاماً يقوم على المزج التام بينها .

ولنتقل بعد هذا إلى أمثلة من تعصب المستشرقين ضد الدين الإسلامي . فقد زعم بعض المستشرقين أن قصور العقلية العريضة عن التأمل والتفكير النظري - مع ملاحظة أنهم يقدمون لنا هذا الزعم على أنه إحدى المسلمات - ليس راجعاً إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامي نفسه . فها هو ذا المؤرخ الألماني تيمان *Tennemann* في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » *Manuel de l' Histoire de la philos. (trad. franc. par V. Cousin, paris, 1839' T. I)*

يرى أن العرب عاجزون عن أي إنتاج عقلي . لأنهم « لم يستطيعوا إلا أن يشرحوا مذهب أرسطو ويطبقوه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى » . ويزعم أن الكتاب المقدس للعرب (وهو القرآن الكريم) هو المسئول عن ذلك لأنه « يعوق النظر العقلي الحر » (ص ٣٥٩ ، نقلاً عن كتاب الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤) . لكن علينا أن نتذكر أن تيمان قد قال هذا الكلام في القرن التاسع عشر . وهو نفسه يقر بأن « الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة » . وهذا صحيح حتى عصره هو . أما اليوم فقد درست الفلسفة العربية دراسة أوسع وأشمل . واستضاء الكثيرون أن يؤكدوا أصالتها وطرافتها .

ويزعم فيلسوف فرنسى هو فكتور كوزان V. Cousin فى كتابه
« دروس فى تاريخ الفلسفة » V.Cousin : Cours de l'histoire de la philos.
Paris. 1841, T. 1 أن المسيحية تمام كل دين سابق ، وقال « إن الدين
المسيحى ناسخ لجميع الأديان » (ص ٤٨ — ٤٩) . أما الأديان الأخرى ،
التي ما زالت موجودة مثل البراهمية والإسلام فلم تقدم فى رأيه شيئاً للمضارة
لهم إلا الانحلال والاستبداد .

وليس لدينا ما نرد به على هذه العنصرية الدينية النكراء أبلاغ من أن
تقل اعترافات مستشرق يهودى . يعد فى المرتبة الأولى من المستشرقين ،
ونعنى به المستشرق المجرى إيجنتس جولدمسير I.Goldziher فقد كتب
فى كتاب العقيدة والشرعية فى الإسلام Le dogme et la loi de l'Islam
(نقله إلى العربية الدكتورة محمد يوسف موسى — عبد العزيز عبد الحق —
على حسن عبد القادر — نشرة دار الكتاب المصرى القاهرة ١٩٤٦)
يقول : « إتنا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولاً عن عيوب أخلاقه ،
ومسئولاً كذلك عن ركود عقلى ، وكل ذلك نتيجة لميولنا نحو جنسنا
(فى الترجمة العربية : وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية) ، ومع هذا
فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها
بدل أن يركبها كما يظن » (ص ٢٠ — ٢١) . ثم يقول : « إذا علينا إن
أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد
فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة
يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . . .
ونتيجة هذا كله ، أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه
الأخلاق » (ص ٢٢) .

لكننا من ناحية أخرى نعلم أن للمستشرق جولدمسير رأى خاص

في الإسلام ، وخلاصته أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وكذلك من النظريات الفنومسية والأفلاطونية المحدثه التي أرجع إليها جزءا كبيرا من الأحاديث النبوية (أنظر كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام — وكتاب العناصر الأفلاطونية المحدثه والفنومسية في الحديث الذي ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ٢١٨ — ٢٤١) . ومعنى هذا ، أن ما اعترف به جولد تسيهر من فضل للإسلام لم يكن فضل هذا الدين ، بقدر ما كان فضل الديانات والفلسفات التي اقتبس منها مادته . ومقاومة هذه الادعاءات في رأينا لن يكون عن طريق اقتراض العزلة التامة لعرب الجاهلية ، وعدم معرفة الفكر الإسلامي بالاديان السابقة عليه وبالمؤثرات الفلسفية التي كانت تنعج بها شبه الجزيرة . بل سيكون عن طريق مقاومة هذه العزلة الفكرية للعرب في الجاهلية وصدر الإسلام ، والوقوف على المؤثرات الدينية والفلسفية التي أثرت في العقلية العربية آنذاك ، ثم الاهتمام إلى موقف القرآن في الرد على هذا كله .

المنهج العلمي السليم الوحيد في نظرنا يقوم على الاتجاه مباشرة إلى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية في شبه جزيرة العرب في عصر ما قبل الاسلام . إذ لا جدال في أن إطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الأثر في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . لكن إطلاعهم على موقف القرآن منها ورده عليها كان له الأثر الحاسم في هذه النشأة . أما محاولة تفسير هذه النشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تمجيد العقلية العربية تارة وتقف في وجهها تارة أخرى ، متجبة في هذا كله اتهامات تقوم على التعصب الجلسي الأعمى ، فلن يكون هذا منهجنا .

معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية :

ليست كلمة الجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ، بل من الجهل الذي هو السفه وسرعة الغضب والآفة . يقول الله تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » . أى السفهاء . وفى الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر : وقد عير رجلا بأمة (إنك امرؤ فيك جاهلية) ، وفى معقبة عمرو بن كلثوم : ألا لا يجهل أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

لكن على الرغم من ثبوت هذا المعنى ووضوحه إلا أن كثيراً من المسلمين يعتقدون أن الفترة السابقة على محمد صلى الله عليه وسلم والذى اصطلح على تسميتها الجاهلية ، كانت فترة الجهل الذى هو ضد العلم . ويعتقدون أن العرب فى الجاهلية لم يكونوا إلا جماعة من البدو بمعين فى بداوتهم ، بعيدين عن العمران الحضري ، فى عزلة فكرية تامة ، لا اختلاط بينهم وبين سائر شعوب الأرض المتمدينة فى تلك الحقبة من التاريخ . بل إن بعض مؤرخى الفلسفة من العرب حين أراد أن يؤرخ للفلسفة الإسلامية . استبدت به هذه الفكرة ، حتى قسم تاريخ الفلسفة الإسلامية كلها إلى مرحلتين ، مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط ، ومرحلة الاختلاط . وهو لا يقصد بمرحلة العزلة ، مرحلة الجاهلية ، بل يجعلها تنسحب على حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين حتى أواخر عصر بني أمية ، أما ما يعنيه من العزلة فهو عدم خضوع العرب طوال هذه الفترة الطويلة من تاريخهم للمؤثرات الأجنبية . (الدكتور محمد البهى : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، ج ١ الطبعة الثانية . الحلبي ١٩٤٨) . ونحن نفهم الدافع الذى حل المؤلف إلى هذا القول ، فهو يريد أن يبنى على ذلك أصالة التفكير العائلى فى الإسلام ، وأنه كان فى نشأته تفكيراً عربياً إسلامياً خالصاً .

لكن إثبات الأصالة في رأينا لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلاً ، بل عن طريق الاعتراف بها أولاً ثم بالوقوف في وجهها والرد عليها ، والوقوف منها موقفاً خاصاً ، وإلزام أتباعها بالحجة فهذه هي الأصالة الحققة في نظرنا . فإذا هيأت الظروف لشعب ما أن يتصل بالشعوب الأخرى المجاورة له ، فإنه لا يملك إلا أن يتأثر بها ويؤثر فيها والقول بعدم تأثره سيكون بمثابة الحكم عليه بأنه شعب ميت نضبت حيويته . وأصالة هذا الشعب لن تكون إذن في القول بعدم تأثره ، بل في القول بوقوفه موقفاً خاصاً ضد المؤثرات الأجنبية التي ترسب عليه . وهذا هو ما فعله الإسلام ، إذ أنه قام بالرد على المشركين والذين واليهود والمجوس وأهل الكتاب ، ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعاً ما لم يكن هناك تأثير ، لهذه المعتقدات بين العرب ، تأثير يملح حد الفهم والمداينة والجدل .

لكن هذا لا يعني أننا نريد أن نرد نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام إلى هذه المؤثرات الأجنبية وحدها . (انظر في هذا كتاب الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة النهضة ١٩٥٤ ، ص ١٣) لأن القرآن قد تولى الرد عليها أول الأمر ، ثم قام المتكلمون بعد ذلك بدورهم في هذا الرد خير قيام . وبذلك نشأ التفكير الفلسفي في الإسلام . فهذا التفكير إذن لم ينشأ عرياً إسلامياً خالصاً ، لأن القرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له مما يؤكد عدم العزلة ، وهو أيضاً لم ينشأ من المؤثرات أو العوامل الأجنبية وحدها ، إذ لولا رد القرآن عليها ، ووقوفه موقفاً خاصاً منها ، لما نشأ تفكير فلسفي إسلامي .

ليس من شك إذن في أن المسلمين لم يكونوا في عزلة فكرية . بل ليس من شك أيضاً في أن عرب الجاهلية لم يكونوا في هذه العزلة ، حتى لو أردنا

التخفيف من وقع هذا القول وقلنا إن العزلة معناها فقط عدم البحث والجدل . لكن وجود التأثير الأجنبي والاعتراف به لا يعنى - من ناحية أخرى - رد نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى إليه وحده ، إذ أن هذا التفكير لم ينشأ إلا بعد أن رد القرآن والمسلمون على هذه المؤثرات الخارجية . ويبدو لنا أن السؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله لأنفسنا لكى نحدد على ضوءه نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ومدى أصالته ليس هو : هل هناك تأثير أجنبى أم لا ؟ بل هو بالآخرى هذا السؤال الآخر : هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا ؟ والإجابة بالنفى على السؤال الأول فيها إفراط ، كما أن الإجابة بالنفى على السؤال الثانى فيها تفريط . والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السؤالين معا . فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية ، وقلنا بأصالة التفكير العربى الإسلامى من ناحية ثانية .

وسنحاول فيما يلى أن نعيش قليلا فى الجو العقلى والروحى الذى كان سائدا فى العرب قبل الإسلام .

القرآن الكريم هو أصدق مرآة للحياة الجاهلية . أما ما وصل إلينا من أدب ، ينسب إلى الجاهلية ، فشكوك فى صحته . « ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية فى شيء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهلين ، (منه حسين : فى الأدب الجاهلى . الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٣ ، ص ٦٣) .

ولا أدل على أننا محقون فى عدم اعتمادنا على الشعر الذى ينسب إلى الجاهليين فى تصوير الحياة العقلية للعرب فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام

أن هذا الشعر قد خلا أو كاد من الحديث عن الدين ، ويتساءل هنا الدكتور
عنه حسين بنق فيقول : « أو ليس يجيب أن يميز الشعر الجاهلي كله عن
تصوير الحياة الدينية للجاهليين ؟ » ، ص (٧١) . وعلى العكس من ذلك ، فإن
القرآن قد أبدع في تصوير هذه الحياة الدينية للجاهليين . ففيه رد على الوثنيين
واليهود والنصارى والصابئة والمجوس . « وهو لا يرد على يهود فلسطين
ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم . وإنما يرد
على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك
لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه
وأبدوه وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة ، ص (٧٠) .
بل إن القرآن يمثل لنا العرب في عقلية قوية ، قد جادلوا النبي في غير دواة ،
وهم أشداء في خصومتهم له : يقول الله تعالى : « لتتذر به قوما لدا » .
ويقول عز وجل على لسان المشركين : « آلأهتنا خير أم هو . ما ضربوه
لك إلا جدلا . بل هم قوم خصمون » . ولا يعقل أن يكون هذا العنف
في الخصومة والجدال عن غير فهم بالمسائل العقائدية التي أثارها القرآن ،
ووقف منها موقفه المعروف الذي أراد به أن يردم عما كانوا فيه من غي
بل ولا يعقل أن تتحدث عن خصومة وجدال ، إلا إذا كان العرب قد
فهموا تماما كل ما جاءهم به القرآن ، في هذه اللغة الرقيقة الفذة التي كان
يحدثهم بها . والنتيجة لهذا أنهم « لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا
ولا أصحاب حياة خشنة جافة ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب
عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ، (ص ٧٢) . والنتيجة لهذا أيضا
أن الأمة العربية قبل الاسلام كانت مدينة مستنيرة ، (ص ٧٣) .

وهذا أمر طبيعي إذا أتينا نظرة على نشاط الجاهليين وحياتهم
الاقتصادية فقد كان للعرب اتصالات بغيرهم من الأمم . كانوا قد اعتادوا

أن يقوموا برحلتين : إحداهما إلى الشام حيث الروم . يقومون بها في الصيف ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبش أو الفرس يقومون بها في الشتاء . بل إن سيرة النبي تحدثنا أن المهاجرين الأول هاجروا إلى بلاد الحبشة بأمر الرسول . يقول ابن هشام لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية لمكانه من الله وعه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يتمتع بما هم فيه من البلاء قال لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم خراجا مما أتم فيه ، (سيرة ابن هشام ج ١ - ص ٢٩١ - ٢٩٢) وكان من بين هؤلاء المهاجرين الأول رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هاجرت مع زوجها عثمان بن عفان . والرسول لم يأمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة إلا أنها كانت معروفة له ولغيره . وليس من المعقول أن تكون هذه الرحلات قد أدت إلى التجارة فحسب ، بل لا بد أن تكون قد اتهمت بالعرب أيضاً إلى استيراد بعض الأفكار والعقائد والثقافة بوجه عام . وبخاصة إذا علنا بأن من بين الذين كانوا يشتغلون بالتجارة سادة القوم . أعظم رجال قريش ثروة وعقلاً مثل أبو سفيان ونخعة بن نوفل وعمرو ابن العاص .

ديانات عرب الجاهلية

١ - الوثنية

كانت غالبية عرب شبه الجزيرة عبدة أصنام وأوثان . أما تفسير نشأة هذه العبادة ، فقد قدم لنا بصدها أحد الأخباريين ويدعى ابن الكلبي في كتاب (الأصنام) تحقيق المرحوم أحمد زكي باشا ، القاهرة - ١٩٢٥ - الطبعة الثانية ، مطبعة دار الكتب المصرية) نظرية مؤداها أن العرب كانوا أول أسرم على دين إبراهيم (دين الخفاء) لكن ذريته وذرية اسماعيل ابن إبراهيم تكاثرت بمكة حتى ضاقت بهم ، فأخرج بعضهم بعضاً ، فتفscجوا في البلاد النماساً للعاش . وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الحرم . فحينما حلوا وضعوه وطاقفوا به كطوافهم بالكعبة . ومع ذلك ظلوا يحجون ويعتمرون . لكن الأمر انتهى بهم إلى أن نسوا الديانة الخيفية التي كانوا عليها ، واستبدلوا بدين إبراهيم واسماعيل عبادة الأوثان . وكان أول من غيّر دين اسماعيل عليه السلام هو عمرو بن لحي . وهذه الرواية مشهورة بين الأخباريين ، تختلف في تفاصيلها لكن تتفق في جوهرها أوردها ابن هشام في سيرته ، وجاءت كذلك في الروض الآنف للسبلي ، وفي بلوغ الأرب للألوسي .

ومصدر هذه الرواية أو مصدر جزء منها فقط ، هو القرآن نفسه يذكرنا الله في أكثر من سورة من كتابه العزيز أن الإسلام يحدد دين الخيفية : دين إبراهيم ، أو يقتني أثره مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين » (آل عمران : ٦٨) وكقوله « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً

وما كان من المشركين ، (البقرة : ١٣٥) . ومن أجل ذلك ، فما ينبغي أن نشكك في صحتها على نحو ما فعل بعض الكتاب العرب . إذ أن ما يتعلق منها بتحول العرب عن دين إبراهيم إلى عبادة الأوثان ، ثم تجديد الإسلام لدين الخنفاء ثابت بورود نص عنه في القرآن الكريم .

كان العرب إذن عبدة أوثان وأصنام . والأصنام جمع صنم ، وهو ما اتخذ لإلهها من دون الله في تعريف اللغويين . وأما الوثن فهو مثل الصنم ، أي كلمة مرادفة لتلك الكلمة في عرف بعض العلماء . غير أن فريقاً آخر ومنهم ابن الكلبي فرق بين الكلمتين ، فقالوا : إن الصنم هو المعمول من الخشب أو الذهب أو الفضة أو غيرها من جواهر الأرض . وأما الوثن فهو ما صنع من حجارة . وقال بعض آخر إن الصنم ما كان له صورة كالتمثال . وأما الوثن فهو ما لا صورة له . وقالوا العكس أي أن الوثن كل ماله جثة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو من الحجارة كصورة الآدمي ، والصنم الصورة بلا جثة ، ر انظر تاج العروس ٣٥٨/٩) ووثن ، (٢٧١/٨) صنم ، ، لسان العرب (٢٤١ / ١٥) ، (٢٣٣ / ١٧) ، انقاموس (١٤١/٤ ، ٢٧٤) — نقلا عن الدكتور جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام — الجزء الخامس (القسم الديني) — مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦ — ص ٧٦ — ٧٧) . وكانت الكعبة مقر أوثان العرب وأصنامهم ولذلك كان لمكة وكانت لقريش باعتبار أنها سدة الكعبة والقبيلة التي احتفظت بإدارة الكعبة والإشراف عليها مكان الصدارة على كل مدن الحجاز وقبائلها . أما أشهر آلهة الكعبة فكان هبل . وكان صنم هبل على صورة إنسان . ذكر المؤرخون أنه كان من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى . أدركته قريش كذلك فجعلت له يداً من ذهب . ومن أقدم الأصنام ، التي عبدها العرب الصنم « مناة » . وقد نصب على ساحل البحر الأحمر بين

مكة والدينة وكان معظما عند الأوس والخزرج بخاصة ، وإن كانت المبانى العربية الأخرى قد اشتركت في تعظيمه والحج إليه . ومن أقدمها وأشهرها كذلك الصنم اللات وكانت له شهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضاً ، وعند ظهور الإسلام كان معبده في مدينة الطائف . ومن بينها كذلك العزى ، ويظهر أنها كانت نخلة إلى الشرق من مكة كان على العرب أن يحلوا عندها ويطوفون بها بعد حجهم وطوافهم بالكعبة . وفي رواية أخرى أنها كانت بيتاً به نخلة قدسها العرب ، لاعتقادهم بأن أرواح الآلهة قد حلت فيها . وقد ورد ذكر هذه الأصنام الثلاثة في القرآن : « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، (سورة النجم : ١٦) . وهذه الأصنام الثلاثة كانت إناثاً في نظر الجاهليين ، وكانوا يقولون عنها : « هن بنات الله ، وهن يشفعن إليه ، . وكانت شبه جزيرة العرب تعج بعدد كبير من هذه الأصنام ، وبالمعابد والأماكن المقدسة التي انتشرت فيها إشتاراً واسعاً .

ويقدم القرآن الكريم جواباً عن فلسفة القوم وتعليلهم لعبادة الأصنام واتخاذهم لها أولياء من دون الله . فيقول عز وجل : « والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون » (الزمر : الآية ٣) إذن ، لم تكن غالبية عرب الجاهلية زنادقة أو ملاحدة ينكرون وجود الله بل كانوا مشركين ، قدسوا أصنامهم ليتخذوا منها شفعاء عند الله ، وهذا الشرك ينطوى على الإقرار بوجود إله ، ما في ذلك ريب . ألم يكن أبو الرسول صلى الله عليه وسلم يدعى عبد الله ؟ ألا يوجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تثبت أن قريشاً والعرب كانت تقر بوجود إله . بل تقر بوجود الله ؟ مثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله ، فإني يؤفكون ،

(المنكوبت : ٦١) . ومثل : « واثن سألتهم من خلق السموات والأرض ،
ليقولن الله . قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » (لقمان : ٢٥) . ومثل :
« واثن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ،
ليقولن الله . قل الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعلمون » (المنكوبت : ٦٣) .
لكن إذا كان من الحق أن نقول بأن الشرك ينطوي على الإقرار بوجود
الله ، فإنه ينطوي كذلك على الإقرار بوجود أنداد الله ، يحياها المشركون
كحب الله : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب
الله » (البقرة : ١٦٥) . وهذا إن لم يكن معناه الكفر أو الزنادقة بالمعنى
الفلسفي فإنه كفر وأى كفر في المعنى الإسلامي لهذه الكلمة .

هذا التوحيد المشرك أو هذا الإيمان بالله والشرك به في الآن نفسه
يمثلان عقيدة السواد الأعظم من الجاهليين . قال تعالى « وما يؤمن أكثرهم
بالله إلا وهم مشركون » (يوسف : ١٠٦) لكن هذا لم يمنع من وجود نفر
قليل منهم لم يؤمنوا بالله إطلاقاً . وكان هؤلاء هم الكفرة الزنادقة بالمعنى
الفلسفي . وهم « الدهريون » أو « الدهرية » وهذه الكلمة تماثل كلمة :
« الماديين » في الفلسفة الحديثة ، وتعبّر عن الاتجاه الفلسفي الذي ينكر
أصحابه وجود الله ، وينكرون الخلق ، ويردون كل ما يحدث في العالم إلى
فعل القوانين الطبيعية . وهي مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التي
تقول بلسان الكفار « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
إلا الدهر » وما لهم بذلك من علم . إن هم إلا يظنون » .

ويبدو أن هذا المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس ، عن
طريق قوافل التجارة ، لأن الدهرية هي (الزروانية) من كلمة : زرقان
أو زردوان بمعنى الدهر في الفارسية ، وفي الأخبار أن هذا المذهب قد أصبح
ديناً يجاهر الناس به في بلاد فارس في عهد يزدجر الثاني (٤٣٨ - ٤٥٧ م)

من ملوك الدولة الساسانية التي حكمت فارس قبل الإسلام واستمرت في الحكم من عام ٢٢٦ إلى عام ٦٥١ م حين فتح العرب فارس .

(أنظر دى بور : تاريخ الفلسفة - ترجمة أبو ريذة - الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ - ص ١٥) .

لكن إذا كان معظم الجاهليين قد آمنوا بالله وأشركوا به ، وكان نفر قليل منهم فقط هم الذين أنكروا وجوده إطلاقاً ، فقد حدث العكس فيما يتعلق بإيمانهم بالبعث أو النشور ، واعتقادهم بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا . فإن معظم الجاهليين قد أنكروا هذا البعث ، والذين آمنوا به لم يكونوا إلا قلة .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد بإنكار معظم عرب الجاهلية للبعث مثل : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » (الأنعام ٢٩) ومثل : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعدا عليه حقاً ولكن الناس لا يعلمون » (النحل ٢٨) وهذه الآية كما أنها تشهد بإنكارهم للبعث ، فهي تشهد بوضوح أيضاً على إيمانهم بالله . ومثل : « وقالوا إذا كنا عظاما ورفائاً أنشأ لمبعوثون خلقاً جديداً . قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم . فسيقولون من يبعثنا ؟ قل : الذي فطركم أول مرة فسنبينهم من إلىك رؤوسهم . ويقولون متى هو ؟ قل : عسى أن يكون قريباً » (الإسراء ٤٩ ، وما بعدها) .

هذا هو موقف غالبية عرب الجاهلية بالنسبة إلى البعث . (غير أن فرقاً من الجاهليين كما يقول أهل الأخبار كان يؤمن بالبعث وبالخشر بالأجساد بعد الموت ، ويستشهدون على ذلك (بالعقيرة) وتسمى (البلية) أيضاً . ويقصدون بذلك عقر ناقة أو جمل أو بقرة أو شاة عند قبر ميت ، فلا تغلف ولا تسقى حتى تموت جوعاً عطشاً ، أو يحضر لها وتترك فيها

إلى أن تموت . ويذكر أيضاً أنهم كانوا يعكسون رأس الناقة أو الجمل أى يشدونه إلى خلف بعد عقر إحدى القوائم أو كلها لكيلا تهرب ، ثم يترك الحيوان لا يعلق ولا يسقى حتى يموت عطشاً وجوعاً ، وذلك لأنهم كانوا يرون أن الناس يحشرون ركباناً على البلياء ومشاة إذا لم تعكس مطاياهم عند قبورهم (تاج العروس ، ١٠ / ٤٣) ، اللسان (١٨ / ٩٢) والنهاية (١ / ١١٥) نقلاً عن جواد على ج ٥ ، ص ٢٥١ . (وأنهم كانوا يطلقون « صلتح » ، اللزام ، على الموت والحساب (المخصص ، ٦ / ١٢٢) ، اللسان (١٦ / ١٥) وفي رواية أن بعض المشركين كان يضرب راحلة الميت بالنار وهي حية حتى تموت (الأغاني ، ١٦ / ٤٨) نقلاً عن جواد على نفس الموضع وإذا صح هذا ، فإن اعتقاد بعض الجاهليين بالبعث كان يشبه اعتقاد قدماء المصريين فيه .

ب - النذر والحس

ويتصل بعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية عقيدتهم في النذر ، وهي عقيدة مشهورة ليس فقط عندهم ، بل عند غير العرب من الأمم وعند كل الأديان حتى البدائية منها ، وهي تقوم كما ورد في دائرة المعارف البريطانية على أن يتوسط الناذر إلى إلهه وآلهته بأن تجيب مطلبه ، أو تدفع شراً معيناً ، عنه ، وعليه تقديم كذا من النذور . فهنا عقد ووعد بين طرفين في مقابل تنفيذ شرط أو شروط ، أحد طرفيه السائل صاحب النذر ، أما الطرف الثاني فهو الإله أو الآلهة . وأما الشروط فهو تنفيذ المطالب التي يريدتها الناذر . وأما النذر فهو أشياء مختلفة ، قد تكون ذبيحة ، وقد تكون جملة ذبائح ، وقد تكون نقوداً ، وقد تكون فاكهة أو زرعاً ، وقد تكون أرضاً ، وقد تكون حبساً لإنسان يهب نفسه أو مملوكه أو ابنه لإلهه أو لآلهته . وقد يوهب ما في بطن المرأة وما في بطن الحيوان . وقد يكون النذر حيوانات حية ، وهكذا نجد مادة النذر كثيرة مختلفة متباينة بقبان (الأشخاص) (نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية ، ج ٥٢ ، ص ٢٦٠ ، مادة نذر - وعن دائرة معارف الأديان ، ج ١٢ ، ص ٢٦٤ - نقلاً عن جواد علي ج ٥ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

ولا يهمنا هنا إلا النذر بالأشخاص بصفة خاصة ، لأن فيه تفريراً للحياة الروحية عند عرب الجاهلية ، وهو ما نسعى إلى الوقوف عليه في هذا الفصل ولأن فيه كذلك دحضاً للفكرة الشائعة عن هؤلاء العرب الجاهلين . ونحن نجد هذا النوع من النذر مذكوراً في القرآن الكريم في سورة آل عمران : (إذ قالت امرأة عمران : رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً ، فتقبل مني ، إنك أنت السميع العليم . فلما وضعتها . قالت رب إني وضعتها

أنتي ، والله أعلم بما وضعت ، وليس الذكر كالأنتي ، وإني سميتها مريم -
وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) (آل عمران الآية ٣٥
وما بعدها) .

وكان بعض نساء الجاهلية يندرن أن يعملن أولادهن (حساً) إن شئ
الرب ابنها من مرض ألم به . واخس هم المتشددون في الدين في تعريف
أهل اللغة (والاحس هو الذي وهب نفسه أو الذي يهب أهله إلى الآلة
فيتصرف في خدمتها . ومن هنا قيل للمتصلبين في دينهم والقائمين بتنفيذ
بشدة (الحس) وذلك لانصرافهم انصرافاً تاماً إلى خدمة الآلة . والعادة
أن يؤدي ذلك إلى التشدد والتزم بحكم هذه الحياة التي يحيونها) (جواد
على ص ٢٠٠) .

قال ابن هشام في سيرته نقلاً عن ابن اسحق (وقد كانت فريش
— لا أدري قبل الفيل أو بعده — ابتدعت رأى الحس رأياً رأوه وأدأروه
فقالوا نحن بنو إبراهيم وأهل الحرم وولاية البيت وقطان مكة وساكنها
فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب
مثل ما تعرف لنا فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم فإنكم إن
فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتم وقالوا قد عظموا من الحرم فتركوا
الوقوف على عرفة والإفاضة منها وهم يعرفون ويفرون أنها من المشاعر
والحج ودين إبراهيم صلى الله عليه وسلم ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها
وأن يفيضوا منها) (سيرة ابن هشام ج ١ - حديث الحس - الطبعة الأولى
بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٩ هـ - ص ١٧٩) .

ثم يعضي ابن اسحق في حديثه عن الحس . فيقول : ثم ابتدعوا في
ذلك أموراً لم تكن لهم حتى قالوا لا ينبغي للحس أن يأنقطوا الأقط
ولا يسلثوا السمن وهم حرم ولا يدخلوا بيتاً من شعر ، ولا يستظلوا إن

استظلوا إلا من بيوت الأدم ما كانوا حرمًا (بيوت الأدم المصنوعة من
الجلد) (نفس الموضع) .

وكان الحس يشقون على أنفسهم حتى كانوا يخرجون من المرور في
ظل وهم حرم أو الوقوف تحت سقف ، ولذلك صاروا يدخلون من أظهر
اليوت لئلا يظلم ظل . وقد قضى الإسلام على هذه العادة وحرما ونزل
الوحى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى ،
وآتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » (البقرة ،
١٨٩) . بل إن الإسلام قد حرم هذه الحركة كلها ، على الرغم من أننا
نستطيع أن نعدّها أول مظهر للحياة الصوفية عند العرب ، وعلى الرغم من
تشديدّه من معرفة العرب بأحوال الزهد والتقشف في العبادة . وذلك
لأن الحس قد اشتطوا في زهدهم حتى كان الرجال منهم يطوفون بالكعبة
عراة وهم حرم . أما النساء فكانت الواحدة منهن تضع ثيابها كلها ، إلا
دراعا مفرجا عليها ، ثم تطوف فيه . ولذلك نزل الوحى : « يا بنى آدم
خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب
المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق
قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . كذلك فصل الآيات
لقوم يعلمون » .

. * .

ولم تقتصر وثنية القوم على عبادة الأصنام والشرك بالله عن طريقها
وتقديم الذود إليها ، بل تمثلت كذلك في اعتقادهم بأثر الجن في حياتهم
حتى تصورهم آلهة وشركاء لله في إدارة دفة هذا الكون . وقد يكون مرد
ذلك إلى اعتقاد الجاهليين بمخالطة الأرواح لهم ، وسكنائها في كل مكان من

هذه الأرض مع قدرتها على النفع والضرر . وليس الجاهليون يدعوا في ذلك فقد كان هذا الاعتقاد معروفا عند العبرانيين والبابليين والإغريق والرومان والمصريين والهنود . وقد قسموا الجن إلى طائفتين : خبيث وطيب ومن خبيث الشيطان والشياطين . أما الطيب فهم الملائكة جنود الله . لكن يبدو أن هذا هو تقسيم العبرانيين للجن . أما الجاهليون فالأغلب أنهم كانوا يعتقدون أن الجن كلهم خبيثاء يؤذون . أما الملائكة فهم عندهم روحانيون ، أى أنهم من أرواح .

وليس من شك في أن فريقاً من عرب الجاهلية قد عبد الملائكة والجن معاً كما يقيين ذلك من الآية الكريمة : « ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن ، أكثرهم بهم مؤمنون » (سبا ، الآية ٤٠ - ٤١) بل إنهم زعموا وجود نسب أو مصاهرة بين الجن وبين الله : « وجعلوا بينه وبين الجن نسباً . ولقد علمت الجنة أنهم لمحضرون ، (الصافات . الآية ١٥٨) . وكان الجاهليون يعتقدون أن الملائكة إناث ، فهم يمثلون عندهم بنات الله : « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً » (الإسراء - الآية ٤٠) . أو هذه الآية الأخرى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً . أشهدوا خلقهم سكتب شهادتهم ويسألون » (الزخرف ، الآية ١٩) .

أما الجن ، فقد أسكنها الجاهليون المواضع الموحشة المفقرة . وطالما فسروا حدوث العواصف والزوايع بسببها والجن عندهم قدرة على التشكل بالشكل الذي تريده ، لكنها تقوم بأعمالها في الغالب بشكل غير منظور لأنها أرواح .

وقد أصاب الجاهليون إلى بعض الناس من ذوي الواهب القدرة

على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر
وهؤلاء هم الكهان . وهم بمثابة الأحيار عند اليهود والرهبان عند النصارى .
والكهان هم المتنّبون بالغيب . وقد كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم
في كل أمر عظيم ، للتنبؤ لها عما ستفعله في المستقبل ؛ (وهذه هي الكهانة الحقيقية)
وإما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها ، أو لمعرفة
مكان الأشياء الضائعة مثلاً (وهذه هي العرافة) . ويتصل بالكهانة
وعرفة علوم القيافة والفراسة التي كان يمارسها الكهان أيضاً ويشاركونهم
في ممارستها الناس العاديون . والقيافة نوعان : قيافة الأثر وتقوم على تتبع
آثار الأقدام والأخفاف والخوافر لمعرفة أصحابها . ويحكى أن أهل القيافة
كانوا يفرقون بين أثر قدم الشاب والشيخ ، وقدم الرجل والمرأة (والبكر
والثيب) . وقيافة البشر وهي تقوم على الاستدلال بهيئات أعضاء الشخصين
على المشاركة والاتحاد في النسب والولادة . أما الفراسة فهي الاستدلال
بهية الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله وورذائله (كبر
الدماغ دليل على العقل - كبر الرأس تدبير وعقل - تنوء الجبهة فهم وإدراك
وصغرها واستدارتها جهل - وخشونة الشعر دليل على الشجاعة . وتقريب
الأسنان ضعف - وغور العين خبث ، ومن طرق التنبؤ عند الكهان
الاستقسام بالأزلام . والأزلام هي الأسهم التي يكتب عليها عبارات يفهم
منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو ينهى عن فعل ، يحملها
الكاهن معه أو توضع عند سادن الصنم ، فإن جاء أحد يريد الاستقسام
أنجال الكاهن أو السادن الأزلام فما يخرج يعمل به . ومن طرق التنبؤ
المعروفة عند الجاهليين أيضاً « الزجر » وهو رمي الطيور بالحصاة ثم يصبح
الرأى ليفزعها ويذجرها وعندئذ يراقب حركة طيراتها فإن تيامنت تفاعل
بها وإن تشاءمت أى تياسرت تشاءم بها .

ولا أدل على اعتقاد الجاهليين بشيوع الأرواح في عالم المادة والحيوان من عقيدتهم في التفاؤل والتشاؤم . فهناك حيوانات معينة عندهم لها أثرها في حياة الإنسان مثل الغراب والديك والبومة والغول والحيات والسحالي والنفاريت (أنظر في ذلك : الأساطير العربية قبل الإسلام — للدكتور محمد عبد المعيد خان ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٥١ — نقلاً عن جواد علي ج ٤ ص ٤٠) . وقد ورد في الحديث أن الرسول كان يتفاءل ولا يتطير أى لا يتشاءم ، وذلك لما في التفاؤل من أثر طيب من أعمال الإنسان . وفي حديث « الطيرة شرك » .

ولا أدل على ذلك أيضاً من عقيدتهم في السحر واعتقادهم بأن السحرة قادرون على مداواة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة من جسم المريض ، وبخاصة بتخليص جسم المجنون من الجن لأن الجنون عندهم من عمل الجن . والطب في اللغة هو السحر . ومن طرق السحر المعروفة عند الجاهليين النفث في العقد الذي دلت عليه الآية الكريمة : « ومن شر التفاتات في العقد » (الفلق ، الآية ٤) . وهو عبارة عن عقد سبع عقد في أوراق نبات أوجيل . والنفث فيها بالضم مع وضع مادة سحرية فيها .

وهكذا نرى أن وثنية الجاهليين يتسع معناها حتى تصبح إيماناً بشيوع الأرواح في الطبيعة . وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وعالم المادة الذي تألفه عقولنا الآن . وأياً ما يكون الأمر . فإن الوقوف على وثنية الجاهليين في الصورة التي قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الإسلام . وتصحح الفكرة الشائعة التي تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الإلحاد ، فارقين في المسادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم أرواحي شيئاً .

(ج) الحنفاء

لم يرد في القرآن الكريم اسم للدين الذي ينسب إليه الحنفاء على النحو الذي نسب به اليهود إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية مثلاً ، مما يدل على أنها ليست ديانة خاصة من ديانات أهل الجاهلية ، بل هي صفة أطلقت على من عرف بفنذه الشرك وبميله إلى التوحيد . فقليل له « حنيف » في المفرد وجمعه « حنفاء » (أنظر في كلمة حنيف السور والآيات الآتية : البقرة . ١٣٥ — آل عمران ، ٦٧ — النساء ، ١٢٥ — الأنعام ، ٧٩ ، ١٦١ — يونس ، ١٠٥ — النحل ، ١٢٠ ، ١٢٣ — الروم ، ٣٠ . وأنظر في كلمة حنفاء سورة الحج الآية ٣١ ، وسورة البينة الآية ٥) . وقد صور الإسلام نفسه للعرب منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الحنيف . يقول الله تعالى : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (النحل ١٢٣) . وأخبرهم أن هذا الدين هو « فطرة الله التي فطر الناس عليها » . وقد رأينا سابقاً أن هذا هو السبب الذي من أجله ذاع بين المسلمين أنهم يجددون دين إسماعيل وإبراهيم ، وأن الجاهليين انحرفوا عن هذا الدين القيم إلى عبادة الأوثان ، وأن على العرب أن يرتدوا عن الوثنية إلى التوحيد مرة أخرى ليقتفوا أثر الحنفية السمحاء . ولا تكاد توجد آية من القرآن الكريم تتحدث عن إبراهيم عليه السلام إلا وتذكر أنه كان حنيفاً وكان مسلماً وما كان من المشركين . اللهم إلا آيات السورة المسماة باسمه : سورة إبراهيم ، إذ أن مما يلفت النظر أنه لم يرد في هذه السورة كلها كلمة حنيف أو حنفاء ، وإن كان قد نص في آياتها على الدعوات التي وجهها إبراهيم لربه أن يمجبه هو وبنيه عبادة الأصنام ، « وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبنى وبني أن نعبد الأصنام » (سورة إبراهيم ، الآية ٣٥) .

ومن الخنفاء المشهورين في الجاهلية الذين قال الأخباريون عنهم إنهم
 نبذوا عبادة الأصنام : قس بن ساعدة الإيادي ، وزيد بن عمرو بن قنيل
 وأمّية بن أبي الصلت ، ووكيع بن زهير الإيادي ، وسيف بن ذى يزن ،
 وورقة بن نوفل القرشي ، والمتليس بن أمّية الكناني ، وزهير بن أبي سلمي
 وغالد بن سنان وغيرهم . وقد شك الدكتور طه حسين في كتابه في الأدب
 الجاهلي في شخصية المتليس ، وشك في كل الشعر المنسوب إلى أمّية ابن أبي
 الصلت . والمتليس ، وزهير بل شك في كل الشعر المنسوب إلى الخنفاء .
 إذ يقول : « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمّية بن أبي الصلت
 وإلى غيره من المتحفيين الذين عاصروا النبي أوجاهوا قبله إنما اتحل اتحالا
 إتحله المسلمون ليثبتوا — كما قلنا — أن للإسلام قدمة وسابقة في البلاد
 العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء
 والمتحفيين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل » . (ص ١٤٨ من
 الأدب الجاهلي) وقد يكون ثمة دافع حقيق إلى هذا التشكك ، بخلاف
 الدوافع الفنية النقدية التي أقام الدكتور عليها بحثه . ذلك أن بعض
 المستشرقين من أمثال كليمان هوار (المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — نقلا عن
 صه حسين ص ١٤٥) من وقف « موقف المستيقن المظن » إلى شعر أمّية
 مثلا بل وجعله مصدراً من مصادر القرآن ، يضاف إلى المصادر العديدة
 الأخرى التي قال بها المستشرقون للقرآن . لكننا نرى أنه حتى ولو كان
 هذا الشعر الذي نسب إلى الخنفاء مزيفاً كله ، وحتى ولم يقل به أصحابه
 الذين نسب إليهم ، وحتى ولو كان واضعوه الحقيقيون هم المسلمين الذين
 جاءوا من بعد ، فإنه على أي حال يصور عقيدة هؤلاء الخنفاء تصويراً
 ضيقاً . وسيان بعد ذلك إن كانوا قد نطقوا فعلاً بهذا الشعر المنسوب إليهم .
 أم كان المسلمون الذين جاءوا من بعدهم هم الذين أنطقوه ما لم يقولوه .
 أما فيما يتعلق بعرفة النبي لشعر أمّية ، وأنه كان مصدراً من مصادر القرآن .

فما يزعم بعض المستشرقين ، فوقتنا من ذلك هو موقفنا بالنسبة إلى كل تأثيرات اليهودية والنصرانية والخنوصية التي زعم المستشرقون أنها أثرت في القرآن والأحاديث النبوية على السواء . وخلاصة موقفنا هذا أننا حتى لو سلمنا بأن النبي قد عرف كل هذه المؤثرات وأحاط بها ، وهو أمر مشكوك فيه إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى رجل أمي ، فإن هذا لا ينفى مطلقاً أن القرآن تنزيل من لدن عزيز حكيم ، وأن الأحاديث النبوية الصحيحة من وحى الله تعالى . لأن الرسول لا يتطرق عن الهوى ، وكل ما صدر عنه إن هو إلا وحى أوحى له به . ولا ترى في القول بوجود تشابه بين مادة الأحاديث مثلاً ومادة هذه التعاليم ما يضير الإسلام لأن الإسلام لم يأت ليُلغى الأديان السابقة ، بل ليتم رسالتها . ونحن نرى في كل هذا أمراً طبيعياً . بل إننا نرى أن الشاذ حقاً وأن ما يضير الإسلام حقاً أن يكون قد جاء كتابه المقدس أو تكون قد جاءت الأحاديث النبوية خلواً من ذكر هذه العقائد والتعاليم . إن القرآن يذكرها ، والأحاديث النبوية تذكرها ، ليحدد الإسلام موقفه منها ، فيقبل ما كان متفقاً وما جاء به ، قل أو أكثر ، ويتنقى ما حور وحرف منها قل أو أكثر . ويبين أوجه النقص التي اشتمل عليها باعتبار أنه متمم لها وخاتم الدعوات . وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الأديان السابقة ، بل إلى التعاليم الخنوصية نفسها التي لا بد وأنها كانت منتشرة بين العرب عند ظهور الدين الجديد وأراد هذا الدين أن يحدد موقفه منها ليكون القوم على بينة من أمرهم بصدددها .

فلا بأس إذن من أن نذكر بعض أشعار الخنفاء ؛ أيّاً كانت عقيدتهم التي لا شك في وجودها قبل الإسلام بدليل ذكر القرآن لها ، ولا شك في وجود من يمثلها . وبهذا فإننا على أي حال تصور لنا معالمها . وتدلنا على بعض جوانب الحياة الروحية التي كان يحياها الجاهليون .

من بين هؤلاء الخنفاء زيد بن عمرو الذي يروى صاحب الاغانى (ج ٣) أنه كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع من أكل ذبائحهم وكان يقول يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحوها لغير الله . والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على دين إبراهيم غيرى .

ومن شعره :

عزلت الجن والجنان عني	كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابتها	ولا صنمى بنى طمس أدير
ولا عتبا أدين وكان رباً	لنا في الدهر إذ حلنى صغير
أرباً واحداً أم ألف رب	أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفى	رجالا كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ير قوم	فيربو منهم الطفل الصغير

ومن بين الخنفاء كذلك ورقة بن نوفل . يقول عنه صاحب الاغانى : هو أحد من اعتزل عبادة الأوثان فى الجاهلية وطلب الدين وقرأ الكتب وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان . ثم يضيف وكان امرأ تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب .

ومن شعره :

أقول إذا مازرت أرضاً مخوفة	حنانك لا تظهر على الأعاديا
حنانك إن الجن كانت رجاءهم	وأنت إلهى ربنا ورجائنا
أدين لرب يستجيب ولا أرى	أدين لمن لا يسمع الدهر داعياً
أقول إذا صليت فى كل بعة	تباركت قدأكثر باسمك داعياً

ومن بينهم كذلك أمية بن أبى الصلت الذى روى عنه أنه قال : أصدق

كلمة قالها شاعر كلمة لييد . « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » . وروى عنه كذلك أنه قال : « كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنفية زور » . وقال صاحب الأغاني عنه : « كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها ولبس المسموح متعبداً وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية وحرم الخمر وشك في الأوثان . وكان محققاً والنفس الدين وطمع في النبوة لأنه قرأ في الكتب أن نبياً يبعث من العرب . فكان يرجو أن يكون هو » . قال : فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم قيل له هذا الذي كنت تستريث وتقول فيه . فحسده عدو الله . وقال وإنما كنت أرجو أن أكونه . فأنزل الله فيه عز وجل : « واتل عليهم نبأ الذي آتيننا آياتنا فأنسلح منها » .

ومن شعره :

أحمد لله عسافاً ومصيحناً بالخير صبحنا ربى ومسافاً
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطافاً
إلا نبى لنا منا فيخبرنا ما بعد غايقتنا من رأس عجايفنا

ولذلك قال النبي عنه : « آمن لسانه وكفر قلبه » (المعارف ص ٢٨) .
ومنهم كذلك خالد بن سنان الذي يروى أن النبي قال فيه : « ذلك نبي أضاعه قومه » . وأنت ابنته رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعتة يقرأ :
قل هو الله أحد : فقالت كان أبي يقول ذا ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٩) .

(د) الصابئة

وردت كلمة « صابئة » ، أو « الصابئون » ، في القرآن الكريم في بعض الآيات (سورة المائدة ، الآية ٦٩ — سورة البقرة ، الآية ٦٢ — سورة الحج ، الآية ١٧) ويبدو من هذه الآيات أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص ، وأنها كانت تمثل طائفة مثل اليهود والنصارى .

ويقال في اللغة صبا الرجل إذا عشق وهوى ، ويقال أيضاً صبا إذا مال وزاغ . وعلى هذا ، فالصابئة في رأى الإسلام جماعة مالوا وزاغوا عن عبادة الله الواحد ، وعشقوا الكواكب ، وعبدوها من دونه تعالى ، فأشركوا به . وبهذا الاعتبار ، يكون الصابئون مشركين وثنيين بمعنى من المعاني ، استعاضوا عن عبادة الأوثان والأصنام بعبادة الكواكب . ويبدو أن هذه الديانة كانت منتشرة بوجه خاص بين العرب الجنوبيين الذين عبدوا القمر والشمس والزهرة ، وكان القمر في هذا الثلاث يرمز إلى الأب والزهرة إلى الدين ، والشمس إلى الأم . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن بعض العرب قد سجدوا للشمس والقمر ، ونهاهم عن ذلك ، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ، (فصلت ، الآية ٢٢) وأشير أيضاً في كتاب الله إلى أن بعض العرب قد عبدوا نجماً يقال له الشمرى ، وهو نجم وقاد يقبض الجوزاء . وذلك في قوله تعالى : : وإلهه هو رب السمى . (النجم ، الآية ٤٩) .

وأشير أيضاً في الكتاب إلى عبادة قبيلة سبأ الخيرية وملككتها بلقيس للشمس . ففي حديث الهدد لسيدهما سليمان يقول القرآن الكريم : : وجئتك من سبأ نبأ يقين إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها

عرش عظيم وجنتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم
الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون ، (الذل ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤) .
والصابئة بهذا كله ضد الخنفاء . لأن الصابئين مشركون ، والخنفاء غير
مشركين . وقد صور القرآن الكريم هذا التناقض بين الديانتين تصويراً
بديعاً على لسان سيدنا إبراهيم الخليل ، أول الخنفاء ، على النحو التالي :
« وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين
فلما جن عليه الليل رأى كوكباً . قال هذا ربي . فلما أفل قال لا أحب
الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي . فلما أفل قال لئن لم يهْدني
ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي .
هذا أكبر . فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون . إني وجهت
وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ، (سورة
الأنعام — الآيات من ٧٥ — ٧٩) .

لكن الشهرستاني يروي لنا نشأة الصابئة والفرق بينها وبين ديانة الخنفاء
على النحو التالي : « وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين
أحدهما الصابئة والثانية الخنفاء . فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج في معرفة
الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط
يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها
من رب الأرباب . والجسماني بشر مثلنا يأكل ويشرب مما نشرب يمائلنا
في المادة والصورة : قالوا : « لئن أطلعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون » .
والخنفاء كانت تقول إنا نحتاج في المعرفة والاطاعة إلى متوسط من جنس البشر
يكون درجته في الطهارة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يمائلنا من
حيث البشرية ويميزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحي بطرف الروحانية
ويأتي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية . وذلك قوله تعالى : « قل إنما أنا
نسر مثلكم يوحي إلي ، وقال جل ذكره : « قل سبحان ربي هل كنت إلا

بشرأرسولا ، (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٧٠ - ٧١ - المجلد الثاني بالمطبعة الادبية بسوق الخضار ، ١٣١٧ هـ) .

هذا هو الاصل في نشأة الصابئة . وإذا كان هذا صحيحاً فإن شقة الخلاف بينهم وبين الحنفاء بل بينهم وبين المسلمين أنفسهم لا بد أن تضيق إذ أن الصابئة بهذا الاعتبار لن يكونوا مشركين ، بل هم موحدون مبالغون في الاعتماد على الروحانيات . ويبدو أن الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر الصابئة تفرق بينهم وبين المشركين . اقرأ مثلاً قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا . إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (الحج ، الآية ١٧) . وقرأ أيضاً كيف أن الله تعالى يعلم أن بعض الصابئة من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، الأمر الذي يدل على أن الصابئة أو أن بعضهم ليسوا بكفرة وليسوا مشركين ، يقول تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة : ٦٢) ففي هذه الآية وغيرها نجد أنفسنا بصدد فريق خاص من الصابئة ، لانستطيع أن نعدم مشركين بالله .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الاتجاه الروحي الخالص للصابئة لم يكن إلا في أول عهدها فقط . ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة يعبد أصحابها الكواكب من دون الله .

لكن إشراك الصابئة بالله وعبادتهم للكواكب جاء مع تطور هذه العقيدة التي رأينا نشأتها الروحية الخالصة . ويفسر لنا الشهرستاني هذا التطور على النحو التالي : « ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت . فصابئة الروم مفرعها السيارات ، وصابئة الهند مفرعها الثوابت . . . وربما نزلوا عن الهياكل (١ - دراسات في علم الكلام)

إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تفنى عن الإنسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام ، وكان الخليل مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الخيفية السمحة السهلة ، (ج ٢ ، المجلد الثاني ، ص ٧١) .

وفي رسالة الإمام نضر الدين الرازي عن الفرق ، وهي الرسالة المسماة « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (مراجعة وتحرير ، على سمي النشار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية) يبين لنا الرازي هذا التطور الذي لحق الصابئة على النحو التالي : « في الصبائية : قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالقه هذه الكواكب السبعة والنجوم . فهم عبدة كواكب . ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصبائية فاستدل إبراهيم عليه السلام في حدوث الكواكب كما حكى الله تعالى عنه في قوله « لأحب الآفلين » وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً : فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من ههنا عبادة الكواكب (ص ٩٠) .

* * *

لذلك ، علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئة حنفاء وصابئة مشركين . والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهياكل التي أقاموها وكانوا يحتفلون إليها للعبادة على النحو الذي كان يختلف النصراني واليهودي إلى الكنائس والبيع (جمع يعة وهي الكنيسة) : أما الصنف الأول من الصابئة فلا فرق بينهم وبين الحنفاء . إذ أنهم كانوا من أتباع إبراهيم الخليل ، ولم يكونوا مشركين بوجه ؛ بل إننا قد رأينا أنهم بالغوا في اتجاهم الروحاني .

* * *

(٥) ديانات فارس

لا نقصد بهذا العنوان بيان الديانات التي كان يدين بها الفرس ، فإن هذا لا يهمننا هنا . بل نقصد بيان الديانات التي نشأت في فارس وشاعت بين عرب الجاهلية عن طريق قوافل التجارة إلى اليمن في الجنوب حيناً وإلى حدود فارس في الشمال حيناً آخر ، عبر إمارة الحيرة . واعتنقها بعض الجاهليين وأصبحت تمثل لوناً من ألوان الحياة الروحية عندهم ، مما حدا بالقرآن إلى الاهتمام بأسرهم والرد عليهم . فالقرآن يحدثنا عن المجوس ، ويرد عليهم (الحجج . الآية ١٧) ، إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد . . وهو لا يرد على مجوس الفرس بل على مجوس العرب ، وليس من شك في أن معرفة العرب بهذه الديانات كانت في أول أمرها مبهمة غير واضحة ، وأنها لم تتضح إلا بعد الفتح الإسلامي وامتزاج الفرس بالعرب على نحو وثيق .

وحيتئذ فقط عرف العرب من أمر المجوس أكثر مما عرفوه عنهم أول الأمر . فالعرب كانوا يعرفون مثلاً أن المجوس هم عبدة النار .

يقول ابن قتيبة في المعارف « وكانت المجوسية في تميم فهم ذراه بن عدس التميمي وابنه حاجب بن ذرارة وكان تزوج ابنته ثم ندم . ومنهم الأقرع ابن حاجب كان مجوسياً وأبو سوء جد وكيع بن حسان كان مجوسياً » . المعارف (ابن قتيبة الطبعة الأولى ١٩٣٤) ، ص ٢٦٦ وأبو يزيد أحمد بن سهل البلخي يقول في كتابه البدء والتاريخ : كانت المزدكية والمجوسية في تميم . ومن آثار هذه الديانة فيهم فار الاستسقاء ونار الحلف وحلفهم بالرماد والنار (نقل عن كتاب أديان العرب في الجاهلية ... تأليف محمد تهمان

الجارم - الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٢٣ ، ص ١٩١ ، ١٩٢) .

ومعنى هذا أن العرب كانت على علم بأن المجوس هم عبدة النار فقد ذكر الألوسي مثلاً في بلوغ الأرب (ج ٢ ص ٢٣٣) : أن اشتاتاً من العرب عبدت النار - سرى إليها ذلك من الفرس والمجوس ، ومن صلات العرب التجارية باليمن وبالحيرة . وكانوا يعرفون أيضاً أن النار لم تكن تعبدتها المجوس لذاتها ، بل لأنها تمثل عندهم إله الخير . لكن الأغلب أن معرفتهم بالمجوس وقعت عند هذا الحد . أما معرفتهم بفرق المجوس من زرادشتية وما نوية أو منانية ومزدكية ونيجوها ، ومعرفتهم بانطواء المجوسية على الثنية أو الثنوية لاعتقادها بوجود أصليين أو مبدئين للوجود : مبدأ للخير وهو النور ويسمى بالفارسية يزدان ، ومبدأ للشر وهو الظلمة ويسمى بالفارسية إهرمن ، ووقوفهم على اختلاف فرق المجوسية فيما بينها حول قدم المبدئين أو قدم أحدهما فقط ، وحول الطريقة التي تم بها امتزاجهما وحول النزاع القائم بينهما والمظاهر التي اتخذها هذا النزاع في العالم ، فإن معرفة العرب بهذا كله لم يتم إلا متأخراً .

لكن هل كان مجوس الجاهلية الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم على علم بكل هذه التفاصيل ؟ وهل كان بعضهم مثلاً من أتباع زرادشت والبعض الآخر من أتباع ماني أو مزدك ؟ وهل انقسموا فيما بينهم شيعاً على النحو الذي صورته كتاب المقالات فيما بعد ، وعلى النحو الذي ظهر خصوصاً من رد متكلمي المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم من فلاسفة الإسلام المتأخرين عليهم ؟ ليس أمامنا دليل على ذلك . لكن ليس أمامنا أيضاً دليل على غير ذلك . أي أنه ليس أمامنا ما يثبت جعل مجوس الجاهلية بكل التعاليم التي قامت عليها ديانتهم وبالحلقات الكثيرة التي أثرت حولها . وإياً ما يكون الأمر ، فإننا سنقدم هنا صورة لديانات الفرس عند العرب وهي الصورة التي عرفها المتكلمون والفلاسفة وكتاب المقالات

وتولوا الرد عليها ، وتآلف من مجموعة هذه الردود على مر العصور جزء هام من الفلسفة الإسلامية ، على نحو ما سيتضح ذلك فيما بعد ، ومن الطبيعي أننا لن نذكر هنا هذه الردود لأن موضوع حديثنا هنا فقط هو عصر الجاهلية .

فالمجوس هم الثنوية الذين يقولون بأصلين للعالم . يقول الشهرستاني في حديثه عن الثنوية : اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين ، مبدئين قديمين يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضرر والصلاح والفساد يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة . وبالفارسية يزدان وأهرمن ، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين : بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثاني سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً ، (الملل والنحل ج ٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . ويمضي الشهرستاني فيبين لنا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصلين ليسا قديمين بل النور وحده هو الأزلي والظلمة محدثة : والمجوس فرق : أهمها الكيومرثية (نسبة إلى كيومرث وهو آدم عندهم) قالوا في تحليل حدوث الشر من العالم : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون ، وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة . ومنهم كذلك الزروانية : قالوا إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في أي شيء من الأشياء فحدث أهرمن الشيطان من ذلك الشك ، (ص ٧٤) . ومنهم المسخية : قالت إن النور كان وحده نوراً محضاً ثم انسخ بعضه فصار ظلمة ، (ص ٧٦) ومنهم الزرادشتية أتباع زرادشت توفي حوالي ٥٨٣ ق . م : وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الحبابات وقال النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان وأهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت

التركيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا عند ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة . ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم . ومما يتفاوتان ويتغالبان . والبارى تعالى هو من جهما وخططهما للحكمة رأما في التركيب ، (ص ٧٨) . ولعلنا نكون قد لاحظنا التمايز الضخم بين الزرادشتية وغيرها من فرق المجوس فأصحاب الإثنيين أو الثنوية من المجوس يقولون إن الأصلين كانا أزليين . أما المجوس وفرقها الكيومرثية والزروانية والمسخية فقد قالوا جميعاً بأن الأزلي هو النور فحسب أما الظلمة فحادثة . أما الزرادشتية فقد قالت بأن النور والظلمة حادثان ومما غاوتان وأن خالقهما هو الله تعالى . ولذلك فإن الفخر الرازي في رسالته في التفرق لم يضع الزرادشتية من بين فرق الثنوية أو الثنوية لأن فرق الثنوية عنده أربع فقط هي المانوية والديسانية والمرثونية والمزدكية .

ومن فرق المجوس أيضاً المانوية أصحاب ماني بن فائك الحكيم الذي ظهر في زمان شاپور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شاپور وذلك بعد عيسى عليه السلام . أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية . وقد زعم الحكيم ماني أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنها أزليان لم يزلان ولا ولن يزالان . . . متحاذيان تحاذي الشخص والظل . . وهما خندان في كل شيء . فالنور جوهره حسن فاضل كريم صافي نقي طيب الريح حسن المنظر . والظلمة جوهرها قبيح ناقص لثيم كدر خبيث متدن الريح قبيح المنظر . .

واختلقت المانوية في المزاج وسيه والخلاص وسيه وقال بعضهم

إن النور والظلام امتزجا بالخط والاتفاق لا بالقصد والاختيار . وقال أكثرهم إن سبب المزاج إن أبدان الظلمة تشاغل عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعث الأبدان على تمازجة النور فأجابتها لإمراءها إلى الشر ، (الشهرستاني ص ٨٣) .

والفارق الجوهرى بين الزرادشتية والمناوية أن زرادشت كان يرى أن هذا العالم الحاضر عالم خير لما فيه من مظاهر نصرة الخير على الشر ، فى حين أن مانى يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه . وكان زرادشت يعيش وينصح بالعيش عيشة طليعية من زواج ونسل ، بينما ذهب مانى إلى تحريم هذا فكان أقرب إلى الرهبانية .

ومنها المزدكية نسبة إلى مزدك الذى ظهر فى أيام قباد والد أنوشروان حوالى ٤٨٧ م . وأقوال المزدكية شبيهة بأقوال المناوية فى الكونين والأصلين إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخط والاتفاق ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال . ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكم فى الماء والنار والكلاء . . وروى الفخر الرازى أن مزدك طلب من قباد أن يبعث امرأته ليمتج بها غيره . فتأذى أنوشروان من ذلك الكلام غاية التأذى . وقال لوالده : اترك يبنى وبينه لاناظره فإن قاطعنى طاوخته وإلا قتله ، فلما ناظر مع أنوشروان انقطع مزدك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه الذين كان معظمهم من الفقراء الذين أعجبهم تعاليمه اللادينية .

ومنها كذلك الديسانية أصحاب ديسان الدين أثبتوا هم أيضاً أصلين نوراً وظلاماً . وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر

طبعاً واضطرار (ص ٨٨) ويقول الإمام الفخر الرازى فى رسالته —
عن الفرق إن الفارق بين الديصانية والماتوية إن الماتوية يقولون إن النور
والظلة حيان ، والديصانية يقولون النور حى والظلة ميتة .

ومنها المرقونية كما يسميها الشهرستاني أو المرقبونية كما يسميها صاحب
الخور العين الذين أثبتوا قديمين أصليين مضادين أحدهما النور والآخر
الظلة . وأثبتوا أصلاً ثالثاً وهو المعدل الجامع . وهو سبب المزاج . فإن
المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا الجامع دون النور فى الرتبة
وفوق الظلة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم (ص ٨٩) .

وعلى الرغم من أن الشهرستاني يعد المجوس هم الثنوية ويذكر فرق
هؤلاء على أنها فرق أولئك . إلا أن الأمير علامة اليمن أبوسعيد نشوان
المجبرى المتوفى ٥٧٣ هـ صاحب كتاب الخور العين قد وضع فرق الثنوية
وفرق المجوس كل على حدة . وهو يذكر من فرق الثنوية الماترية الديصانية
والمرقونية والماتانية . وهى نفس الفرق التى وضعها الفخر الرازى للثنوية
باستثناء الفرقة الأخيرة وهى الماتانية (أصحاب ماتان) وهى شبيهة بفرقة
المرقبونية . ويحمل أيضاً الصابئة والمزادكة أصحاب مزدك فرقتين من فرق
الثنوية . أما فرق المجوس فقد ذهب إلى أنها ثلاثة أصناف : الجرمدينية والهرابذة
والموابذة أما الجرمدينية فهى التى تقابل المسخية عند الشهرستاني لأنها قالت
« إن أصل العالم النور إلا أنه مسخ بعضه بعضاً لما خضب فاستحال المسوخ
ظلة ، فالخير من النور ، والشر من الظلة ، والأصل واحد ، وهو النور ،
وذبحت ونكحت » (ص ١٤٢ نشرة كمال مصطفى) . أما الهرابذة فهى
تقابل الكيومرثية عند الشهرستاني لأن أصل الشر عند الكيومرثية ، فى
رأى الشهرستاني ، كما قلنا ، أن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع
كيف يكون . وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور بلحدث الظلام

من هذه الفكرة ، وأصل الشر عند الهراينة في رأى صاحب الحور العين يتفق مع هذا الرأى لأن « الهراينة قالت إن الصانع واحد قديم ، وهو نور وليس كثره في النور والعظمة والقدرة والعلم والطول والعرض شيء ، وإنه قد هممة فتولد منها الظلام ، فهو إبليس ، فنه جميع الشرور » (ص ١٤٣ - نشرة كمال ، صطفى) لكن صاحب الحور العين يذكر صراحة أن فرقة الهراينة « صاحبهم هو زرادشت وهو فارسي الأصل ، وهنا نرى أن فرقة الهراينة تتفق مع الزرادشتية في القول بأصل قديم للعالم ومع الكيرمرثية في تحليل ظهور الشر ، مما يرجح أنها كانت هي والكيومرثية قسماً للزرادشتية وأما الفرقة الأخيرة وهي المواينة فهي تتفق مع المرقونية والمناهية من ناحية القول بأصلين قديمين للعالم لكنهم قالوا إن بين النور والظلمة « جواً » وهو مكان لها فيه جولانها ، وهم في هذا يشابهون المرقونية في القول بالمعدل .

هذه صورة عامة لبعض ديانات فارس التي عرفها العرب . وقد أثرت أقوالهم في فرقة الرافضة على نحو ما نرى ذلك فيما بعد ، مما حدا بالمعتزلة والإشاعرة أن يؤلفوا المؤلفات في معارضة أقوال الرافضة وهدمها . وأثرت أيضاً في بعض نظريات الشيعة والمشبهة والباطنية .

يقول صاحب التبصير في الدين في حديثه عن فتنة الباطنية التي ظهرت أيام المأمون وكانت من تدبير جماعة هم عبد الله بن ميمون القداح وكان مولى جعفر بن محمد الصادق ، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان وجماعة كانوا يدعون الجهاربجة (أى الغلمان الأربعة) يقول « وذكر أهل التواريخ أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس . وكان ميلهم إلى دين أسلافهم » (ص ١٥٢) لكنهم غيروا فيه بعض الشيء . فإذا كان المجوس يقولون إن للعالم سائدين هما يزدان وأهرمن فإن الباطنية قالوا : « إن الله تعالى خلق النفس وكان الله هو الأول ، والنفس هو الثاني ، وربما قالوا :

العقل هو الأول والنفس هو الثاني ، وزعموا أن هذين يدبران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطوائع الأربعة . وهذا بعينه قول المجوس . حيث قالوا : إن مدبر العالم إثنان : أحدهما قديم والآخر حادث حادث من فكرته إلا أن المجوس قالوا : هما يزدان وأهرمن والباطنية قالوا هما العقل والنفس وقد كان منهم جملة البرامكة من سعى في إظهار عبادة النار بين المسلمين : فقال لهارون الرشيد ينبغي أن ترتب في الكعبة إحراق العود والتدليك بذلك أثراً زائداً على من قبلك . وأراد بذلك أن يجعل الكعبة بيت نار . فلما وقف عليه علماء زمانهم عرفوا الخليفة حاله وصرفوه عن ذلك الرأي . (ص ١٢٦) .

وسواء عرف الجاهليون هذه الديانات الفارسية بهذه الصورة الواضحة التي قدمها لنا كتاب المقالات الإسلاميين فيما بعد ، أم كانت معرفتهم بها معرفة مشوهة ناقصة ، فليس من شك على أي حال في أن بعض الجاهلين كانوا على هذه الديانات الفارسية . وأن هذه الديانات الفارسية كانت تمتلئ جانباً من جوانب الحياة الروحية في الإسلام .

(و) اليهودية

• اليهود • كما يقول الشهرستاني (ج ٢ ص ٥٠ المطبعة الأدبية) • خلاصة هاد الرجل أى رجح وتاب وإنما أزههم هذا الإسم أقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعنا ونضرعنا ، وهم أمة موسى وكتابتهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء أعنى أن ما كان نزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً .

وقد دخلت اليهودية في بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، ويكاد يجمع المؤرخون على أن اليهود جاءوا إلى شبه جزيرة العرب من فلسطين عندما تكاثروا بها وضائق بهم سبل الرزق ، فهاجر فريق منهم إلى العراق وآخرون إلى مصر وغيرهم إلى بلاد العرب ، وما ساعد على هجرتهم أيضاً هجوم الروم على فلسطين مما أدى إلى تقويض أركان الدولة اليهودية المستقلة فيها ، فهاجر بعضهم إلى بلاد الحجاز ، وكان استقرارهم في المدينة أو يثرب واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .

وظل اليهود أصحاب السيادة في يثرب حتى نزل فيها الأوس والخزرج ، وأشهر المناطق التي أقام بها اليهود في بلاد العرب هي : يثرب وفدك وخيبر ووادي القرى ، وقد تهود بعض الملوك الحيريين الذين حكموا اليمن قبل الميلاد وبعده بأربعة قرون تقريباً ، ومن الثابت أن يهود العالم لم يكونوا بمعزل عن يهود فلسطين بل كانوا على اتصال دائم بهم .

وكان اليهود ينتهون من جاورهم من العرب بالأميين ، وليس المقصود بهذه اللفظة الجهلاء بالقراءة والكتابة ، كما قد يتبادر إلى الذهن الآن ، بل المقصود بها الذين لا دين لهم ، أو بالنسبة إلى اليهود ، كل من كان غير

يهودى ، وقد ورد فى القرآن الكريم هذا المعنى : « فإن ساجدك ، فقل : أسلمت وجهى لله ومن اتبعن . وقل للذين أوتوا الكتاب والأمينين : أسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد » (آل عمران : ٢٠) . والمراد بالذين أوتوا الكتاب اليهود والنصارى ، أما الأميون فهم الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب . وفى آية أخرى يقول الله تعالى : « هو الذى بعث فى الأمين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لنى صلال مبين » (الجمعة : ٢) . وقوله « ويعلمهم الكتاب » لا يشير حتما إلى أمية القوم ، ولا يفيد أنهم جهلاء بالقراءة والكتابة . بل يفيد معنى الوثنية وعدم انصياعهم لأحكام كتاب الله ، ويفيد أيضاً أنهم كانوا قليلي الثقافة .

وللإهود كتابان : التوراة والتلمود . وكلاما فى رأيهم وحى أنزله الله على موسى . لكن التوراة مكتوبة أى أن الله أنزلها على موسى وحياً مكتوباً . أما التلمود فوحى غير مكتوب لأن الله أمر موسى ألا يكتبه . لذلك عرف عندهم بالتوراة غير المدونة أو التوراة الشفوية . لكن الأحبار والربانيين قاموا فيما بعد بتدوينه . فظهر التلمود الفلسطىنى الذى كمل فى نهاية القرن الرابع الميلادى والتلمود البابلى الذى كمل فى القرن السادس الميلادى .

أما الزبور والزمير فقد وردتا فى القرآن الكريم مثل : « ولأنه لنى ذبُر الأولين » (الشعراء : ١٩٦) . والمراد بها الزمير . وهى تكون أبواباً من التوراة . وينسب ٧٣ منها إلى داوود ولذلك عرفت بزمير داوود .

وعندما جاء الإسلام ، كان الرسول والمسلمون يؤمنون أن يقف اليهود إلى جانبهم ضد الوثنيين باعتبارهم أصحاب كتب منزلة ، وباعتبار أن دينهم دين توحيد ، قريب إلى الإسلام . ويبدو أن اليهود فى أول الدعوة الإسلامية لم يكونوا على صلة سبئية بالمسلمين لأنهم رأوا أن الإسلام يعترف بديانتهم ،

ولما وجدوه فيه من تسامح قبلهم . . اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام
الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من
المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا
آتينكم من أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ،
(المائدة : هـ) . لكن الإسلام عرض على اليهود بعد ذلك الدخول فيه ،
فرفضوا وحزبوا عليه الأحزاب . وأصبحت الحرب سافرة بينهم وبين النبي
فلم يعترفوا به بل لم يعترفوا بنبوته عيسى أيضاً وطعنوا في مريم طعناً لا يليق
بما حد القرآن إلى الاعتراف بأموئها الروحية لعيسى .

ونلتقي في القرآن الكريم بأثلة من الأسئلة التي وجهها اليهود إلى الرسول
لإحراجهم . سألوه أن يأتي لهم بمعجزة : « الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا
نؤمن لرسول حتى يأتينا بقرآن تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي
بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين . فإن كذبوك فقد كذب
رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير ، (آل عمران ١٨٣ ،
١٨٤) . وسألوه أن يأتي بكتاب من السماء : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل
عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة
فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، (النساء ١٥٣) وغازط اليهود ما رأوه من تحويل
الرسول القبلة من القدس إلى مكة بعد ١٧ شهراً من إقامته في المدينة . فأقبل
عليه جماعة منهم يقولون له : يا محمد ، ما ولاك عن قبلك التي كنت عليها
وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم ودينه . وقد رد عليهم القرآن الكريم
في هذا ونهتهم بالسفهاء في قوله تعالى : « سيقول السفهاء من الناس : ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها ؟ قل : الله المشرق والمغرب ، يهدي من يشاء إلى
صراط مستقيم ، وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيداً ، وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من

يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله
(البقرة : ١٤٢ وما بعدها) .

وقد نسخ الإسلام أحكاماً أخرى من الشريعة اليهودية مثل العمل يوم
السبت ، وكان اليهود يحرمون الشغل فيه ، ومثل صوم عاشوراء وكان
اليهود يصومونه وصامه المسلمون في أول عهد يثرب ثم أهملوه بصيامهم
شهر رمضان . ومثل تحليل بعض المأكولات المحرمة عند اليهود مثل أكل
لحوم الإبل ، وكان من أجل ذلك أن نشبت المارك بين اليهود والمسلمين
وكان أولها هو الالتحام الذي وقع بين المسلمين وبين بني قينقاع واتصار
المسلمين عليهم في بدر . ثم كانت أخيراً موقعة خيبر التي كانت نهاية لنفوذ
اليهود في شبه جزيرة العرب .

أما عن فهم اليهود لكتابتهم السماوى وعن عقائدهم الفلسفية التي كونوها
بصددها آثاره الدين الجديد في نفوسهم فتلاحظ أولاً أنهم لم يكتفوا على
إغاثي بشأنها . وقد أشار القرآن الكريم إلى اختلافهم هذا وانقسامهم إلى
شيخ وأحزاب في عدة آيات مثل : « إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل
أكثر الذي هم فيه يختلفون » (النمل : ٧٦) . ومثل « ولقد ءاتينا موسى
الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ولأنهم
لنفي شك منه مريب » (فصلت : ٤٥) ، ومثل : « وما تفرقوا إلا من بعد
ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم
وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لنفي شك منه مريب » (الثورى : ١٤) .
وقد لحص الشريستانى عقائد اليهود وحصرها حول ثلاث مسائل : النسخ ،
والنسخية ، والقول بالقدر .

فتبياً يتعلق بمسألة النسخ رأى اليهود ، كما يقول الشريستانى ، أن
« الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى قد ابتدأت بموسى ونمت به فلم يكن

قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يميزوا النسخ أصلاً قالوا
فلا يكون بعده شريعة أخرى، (ج ٢ ص ٥٠).

لذلك انقسموا فيما يتعلق بنبوة محمد: «قوم منهم ينكرون نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم، وقوم لا ينكرون يقولون إنه كان نبياً ولكن كان
مبعوثاً إلى العرب دون العجم وهم العيسويون يكونون بأصفهان، (التبصير
في الدين لأبي المظفر الاسفرايني المتوفى ٤٧١ هـ، الناشر الخانجي
١٩٥٥، ص ١٣٣).

ويذكر الفخر الرازي في رسالته في الفرق أن الغتانية من فرق اليهود
هم أتباع عتات بن داود، ولا يذكرون عيسى بسوء، بل يقولون إنه كان
من أولياء الله تعالى، وإن لم يكن نبياً، وكان قد جاء لتقرير شرع موسى
ع م والإنجيل ليس بكتاب له، بل الإنجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه،
ومنهم العيسوية، أتباع أبي عيسى بن يعقوب الأصفهاني، وهم يثبتون
نبوة محمد ع م يقولون هو رسول الله إلى العرب لا العجم ولا بني إسرائيل،
ومنهم السامرية، وهم لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون، ولا بكتاب غير
التوراة، وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة وغيرها من كتب الله تعالى،
(ص ٨٢ — ٨٣).

وانقسموا أيضاً حول النسخ إلى قسمين: «قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه
ممكناً والقسم الثاني أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع، وعمدة حجة من أبطل
النسخ أن قالوا إن الله عز وجل يستحيل معه أن يأمر بالامر ثم ينهى عنه،
ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً والطاعة معصية والباطل حقاً والمعصية
طاعة، (ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ١٠٠).

ثم يرد ابن حزم على الطائفة الأولى التي أبطلت النسخ بحجج تلخصها

فيما يلي : ١ - إن من تدبر أفعال الله كلها وجميع أحكامه يعلم أن الله تعالى « يحيي ثم يميت ثم يحيي » وينقل النول من قوم أعزّة فيذهبهم إلى قوم أذلة فيعزّم ، وهذا نسخ . ٢ - من توراة اليهود ما يسمى بالبدهاء ومعناه أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة ، فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى في أن لا يفعل ذلك حتى أجابه وأمسك عنهم ، (ص ١٠١) . وهذا نسخ بل أشد من النسخ . ٣ - يحدد ابن حزم معنى النسخ بقوله : « ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل مأمدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة » (ج ١ ص ١٠١) . وهذا هو نفس المعنى الذي يقره الشهرستاني إذ يقول : « والنسخ في الحقيقة ليس إبطالا بل هو تكميل » (ج ٢ ص ٥٣) ويضرب لذلك مثالا في القصص ونظرة كل من التوراة والإنجيل والقرآن إليه فيقول : « قال المسيح في الإنجيل ما جئت لأبطل التوراة بل جئت لأكملها » قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والألف بالالف والأذن بالأذن والجروح قصاص . وأقول إذ لطمتك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر . والشريعة الأخيرة (يقصد الإسلام) وردت بالأميرين جميعاً . أما القصص ففي قوله تعالى . « كتب عليكم القصص » . وأما العفو ففي قوله تعالى : « وأن تغفوا هو أقرب للتقوى » (ج ٢ ص ٥٣) .

هذا فيما يتعلق بالطائفة التي أبطلت النسخ أصلاً . أما الطائفة التي أجازت النسخ إلا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فيرد عليهم ابن حزم قائلاً : « بأي شيء علمتم بنبوّة موسى عليه السلام ووجوب صاعته . فلا سبيل إلى أن يأتوا بشيء غير إعلامه وبراهينه وإعلامه الظاهرة . فيقال لهم وبالله التوفيق إذا وجب تصديق موسى والطاعة لأمره لما ظهر من إحالة الطوائع على ما بيناه في باب الكلام في إثبات النبوات فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها

ويأجالة لطبايع آخر وبضرورة القتل يعلم كل ذي حس أن ما أوجبه لنوع
فإنه واجب لأجزائه كلها . فإذا كانت إحالة الطرائع موجبة تصديق من
ظهرت عليه فوجوب تصديق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم واجب
رجوياً مستوياً ولا فرق بين شيء منه بالضرورة ، (الفصل ج ١ ، ص ١٠٣)
أما المسألة الثانية التي اختلف حولها اليهود فهي مسألة التشبيه . يقول
الشهرستاني : « وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات
مثل الصورة والمشافاة والتكلم جهراً والنزول عند طور سيناء انتقالاً
والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك ،
(ج ٢ ، ص ٥١) .

واليهود هم الأصل في كل أقوال المشبهة التي ظهرت في الإسلام . يقول
الأسفرائيني : « وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه
قد نسج على منوالهم ، وأخذ مقالة من مقالهم الروافض وغيرهم . ولهذا
قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الروافض يهود هذه الأمة » لأنهم أخذوا
التشبيه من اليهود ، (التبصير في الدين ، ص ١٣٣) .

وفي حديث صاحب الحور العين عن فرق اليهود يقول إنها أربع :
الجالوتية والعنانية والأصفهانية والسامرية . أما الجالوتية « أصحاب رأس
الجالوت ، فقالت بالتشبيه وذلك أنهم إدعوا أن معبودهم أيضاً الرأس
واللحية ، واحتجوا بأنهم وجدوا ذلك في سفر دانيال أو سفر أشعيا (رأيت
قديم الأيام قاعداً على كرسي من نور وحوله الأفلاك فرأيت أيضاً اللحية
والرأس) والجالوتية يقولون : إن الله ملك الأرض يوسف بن يعقوب
ونحن وارثوه والناس بمالك لنا ، (والحور العين ، ص ١٤٤ - ١٤٥) .
وذهبت الأصفهانية والسامرية إلى مثل ما ذهبت إليه الجالوتية في التشبيه .
أما العنانية (أصحاب عنان بن داود) فقالت بالتوحيد ونفى التشبيه ، كما
قالت المعتزلة من المسلمين .

والمسألة الثالثة التي اختلف حولها اليهود هي القدر . ويقول الشهرستاني أنهم « يختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام . فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقرامون كالنجبة والمشبهة » . ويبدو أن هناك علاقة بين المسألة الثالثة التي تدور حول القدر والمسألة الثانية التي تدور حول التشبيه إذ أن من قال بالتشبيه من اليهود قال بالجبور ومن قال بنفي التشبيه منهم كان من القدرية وقال بالاختيار . ولذلك فإن الشهرستاني يقول عن القرامين أنهم « كالنجبة والمشبهة » . وهم بهذا قريبو الشبه بالحشوية في الفرق الإسلامية . لأنهم هم الذين جمعوا بين التشبيه والجبور . وأغلب الظن أنهم تأثروا في هذا بالربانيين من اليهود . وما يؤيد هذا أيضاً أن الأسفرايين عند حديثه عن القدرية من اليهود ذهب إلى أنهم ينكرون التشبيه ويقولون بالاختيار . قال « القدرية ينكرون الرؤية . ويقولون : إن الحيوانات يخلقون أفعالهم » (التبصير في الدين ، ص ١٣٤) .

(ن) النصرانية

إذا كانت اليهودية قد دخلت بلاد العرب عن طريق الهجرة والتجارة ، فإن دخول المسيحية فيها عن طريق التبشير أولاً على يد بعض النساك والرهبان الذين آثروا العيش في الصحراء بعيداً عن ملذات الدنيا ، وثانياً عن طريق تجارة الرقيق الأبيض . أما انتشار النصرانية في بلاد العرب ، فيرجع إلى أن المبشرين كانوا على شيء من العلم والإقناع : « وبفضل ما كان للمبشرين من علم ومن وقوف على الطلب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير في النفوس تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم ، أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم » (جواد علي - الجزء السادس ، ص ٥٥) .

وكان انتشار النصرانية في بلاد الشام أكثر منه في أية بقعة أخرى . وذلك لأن حكام الروم كانوا يشجعون المبشرين في دعوتهم إلى الدين الجديد لاحقاً في الدين ، بل من أجل تمكين سيطرتهم على هذه البلاد التي احتلوها حديثاً من الفرس . وفي أول الدعوة الإسلامية ، اتهمت قريش النبي بأنه قد تعلم ما كان يقوله لهم من رجل نصراني زعموا أنه كان يختلف إليه فيأخذ منه . فنزلت الآية التي تنفي هذا وتقرر إن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين يعجز عن التحدث به القساوسة الأتباع الذين لا يحسنون التحدث باللغة العربية : « ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي » وهذا لسان عربي مبين ، (النحل ، ١٠٣) . وانصل عرب الحجاز في مكة والطائف بأهل الحيرة فعرفوا عنهم النصرانية أما اليمن فقد عرفت النصرانية ، في نجران ، حتى قبل غزو الأحباش لها . لكن تمكنت معرفة عرب اليمن بالنصرانية بمخاضة بعد غزو الأحباش لها

وقد أنشأ الإغباح في اليمن علاوة على الكنيسة التي كانت موجودة في نجران قبلهم ، كنيسة في صنعاء ، وأخرى في ظفار وثالثة في مأرب .

والنزاع الذي ثار بين اليهود والنصارى حول ميلاد عيسى عليه السلام مرجعه فيما يروى ابن قتيبة أن يوسف النجار ، كان قد خطب مريم وتزوجها فيما يذكر في الإنجيل . فلما صارت إليه وجدها حبل قبل أن يباشرها وكان رجلاً صالحاً فكره أن يفشى عليها واتتمر أن يسرحها خفية ، فترامى له ملك في النوم فقال يا يوسف بن داود إن امرأتك مريم سوف تلد ابناً يسمى عيسى وهو ينجي أمته من خطاياهم ، (ص ٢٤) .

ولذلك رأت اليهود أن ميلاد عيسى كان على التاموس ، أى بمقتضى التاموس الطبيعي من حيث الولادة وأنها كانت نتيجة صلة غير شرعية . أما المسيحية فقد رأت أن ميلاد المسيح ميلاد إلهي وأنه باتحاد الأقانيم الثلاثة . وجاء الإسلام فأيد هذا الميلاد الإلهي للمسيح وقال عنه إنه كلمة الله ، لكن المسلمين اختلفوا مع المسيحيين حول تحديد طبيعة المسيح : فقال المسلمون إنه بشر ، وذهبت بعض فرق المسيحية إلى أنه إله .

وهن أم فرق النصرانية التي عرفها العرب النسطورية أتباع البطريق نسطوريوس وكانت منتشرة في الموصل والعراق وفارس . وقد كان للسياسة دخل في انتشار مذهب نسطور المعارض للأرثوذكسية الرومية . وانتقل نسطور إلى إيطاليا ومنها أخذ نشر مذهبه في بلاد الشام . ثم عين أسقف للقسطنطينية عام ٤٢٨ ، لكنه مالبث أن حكم عليه بالهرطقة ، في مجمع أفسوس عام ٤٣١ ميلادية وتوفي حوالي عام ٤٤٠ م .

وكانت الرها أم مركز ثقافي للنساطرة ، لكنهم مالبثوا أن ارتحلوا عنها بعد اضطهاد الأساقفة الروم البيزنطيين لهم . فاختاروا لهم نصبيين من أعمال فارس . وأصبحت مركز إشعاع ثقافي لهم وكانوا يدرسون فيها الفلسفة

اليونانية والطلب . ومن هؤلاء النساطرة تعلم أهل الحيرة النصرانية ، وتنصر على أيديهم بعض ملوكها مثل المنذر وولده النعمان بن المنذر . ومن الحيرة انتقلت النسطورية إلى اليمن عن طريق التجارة والتبشير وبقيت فيه حتى أيام الإسلام .

ومنها كذلك اليعاقبة أو اليعقوبيين ويدعون كذلك بالمنوفيسيين أي القائلين بالطبيعة الواحدة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يقولون إن المسيح هو الله أو أن الله والإنسان اتحدا في طبيعة واحدة هي المسيح . واليعاقبة مذهب من مذاهب الكنيسة الشرقية . وم أتباع يعقوب اليرادعى المولود عام ٥٠٥ للميلاد في مدينة الأجمة من أعمال نصيبين شرق الرها . وكان أكثر الفساسة من أتباع هذا المذهب .

ومنها كذلك الملاكانية أتباع ملكا ، الذي ظهر بالروم كما يقول الشهرستاني : « ومعظم الروم ملكانية » .

تلك هي أشهر فرق النصارى التي عرفها العرب حتى قبل مجيء الإسلام . أما الخلافات الفلسفية التي قامت بينها حول تحديد طبيعة المسيح فن العسير أن نخرج فيها برأى واضح . فالملاكانية عند صاحب الحور العين ذهبت إلى أن « الله أقنوم واحد إلا أنه اسم لثلاث معان : الأب والإبن والجوهر . والجوهر عندهم روح القدس » . والإبن هو المسيح بعد أن اتحدت كلمة الله بجسد المسيح « وتدرعت بناسوته » بحسب تعبير الشهرستاني . وقال بعضهم — بحسب أقوال الشهرستاني أيضاً — إن عبارة الكلمة بجسد المسيح كانت كما « يمزج الخمر اللبن أو الماء اللبن » . وهذه الفكرة أثبتت التثليث لأنها قالت بأولية الأقانيم ورد عليهم القرآن في قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ورأت أن القتال والصلب « قما عا

الناسوت واللاهوت وأن مريم ولدت إلهاً لا إنساناً أى أنها قالت بأولية المسيح .

أما النسطورية فقالت إن « الله واحد ذو أقانيم ثلاثة » . فهي تتفق في الظاهر مع مآلاته الملكانية . لكن الوحدة هنا وحدة حقيقية . فإذا كان الله هو الموصوف وكانت الأقانيم بمنزلة الصفات ، فإن النسطورية وحدت بين الموصوف والصفة . وذلك على حد تعبير صاحب الحور العين : « كقولك الله الرحمن الرحيم والمعنى واحد . كالشمس لها حر وضوء وذات ، وهي شيء واحد » . وإن صح هذا ، فالأزلى عند هذه الفرقة هو الله وحده . أما الأقانيم فليست أزلية . وهي بهذا تختلف مع الملكانية التي ذهبت بأولية الأقانيم وبذلك وقعت في التثليث . أما اتحاد الكلمة بجسد عيسى عليه السلام فلم يكن عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، بل « كان كإشراق الشمس في كوة أو على بللور أو كظهور النقش في الخاتم » ، على حد تعبير الشهرستاني (ج ٢ ، ص ٦٤ - ٦٥) . ومن رأى هذه الفرقة أن مريم ولدت إنساناً لإلهاً . واتحاد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثانى وهو الكلمة . كان اتحاداً مجازياً لحسب . لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الابن . وهذا التخريج لاشك يؤدي إلى أن المسيح الذى خاطبهم ، وكلهم وحوكم وعوقب من زعمهم لم يكن فيه عنصر إلهي قط . فلم يكن إلهاً ولا ابن الإله . (محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ، ص ١٥٥) ولذلك قاومت الكنيسة أقوال نسطور وانعقد مجلس إفسوس عام ٤٣١ م وحكم بلعنه وطرده .

أما اليعاقبة فهم أصحاب الطبيعة الواحدة كما قدمنا . قالوا « انقلبَت الكلمة لجأ ودعماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو » . وعنه أخبرنا القرآن الكريم « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح

ابن مريم ، (الشهرستاني ، ج ٢ ، ص ٦٦) . ومعنى ذلك أن يعقوبيين ذهبوا إلى أن « جوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهرأ واحداً أقنوماً واحداً وهو إنسان كله وإله كله . . . » (الشهرستاني ، ص ٦٦ - ٦٧) . والقول بالطبيعة الواحدة يعارض ماذهب إليه الإسلام في طبيعة المسيح ، ويعارض كذلك ماارتضته الكنيسة من أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم » . وتذهب هذه الفرقة إلى أن القتل قد وقع على الجوهرين معاً : « اللاهوتي والناسوتي » .

خاتمة

نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة

هذا الموقف الذي وقفه القرآن الكريم من ديانات عرب الجاهلية ووضح الله تعالى فيه أصول عقيدة التوحيد المصني والتنزيه المجرد ، برده على وثنية القوم وعبادتهم للأصنام ذل إلى الله تارة ويهودهم لها تارة أخرى من دونه تعالى ، وإنكارهم للبعث ، ووقوفه في وجه تقديس البعض منهم للكواكب واتجاه الصابئة منهم إلى النجوم في تسيحاتهم ، وحرصه التام على أن يعبد القوم ربهم عبادة مجردة منزهة ، تنقي فيها كل الوسائط ، وتظهر العقيدة الخفية السمحاء في أتقى صورها ، بميزا لهم عقيدتهم الجديدة عن العقائد الفارسية من ناحية وعقائد الكتائين السابقين عليهم من يهودية ونصرانية من ناحية أخرى . . هذا الموقف كان حرياً أن يتأمله المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون ليستخلصوا منه أصول الفلسفة الإسلامية الحقة ، وأعنى بها الفلسفة القرآنية ، وهي جد مختلفة عن تلك الفلسفة الإسلامية التي اتخذت أصولها من التراث اليوناني .

وعلى أن نبحت في هذا الموقف عن نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة ، أي عن نشأة الفلسفة الإسلامية التي كان على العرب ، أي كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتائين ، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الكلامية الميتافيزيقية ، أن يمتدوا يديها ويتخذوا جميع الوسائل لتعميقها . إذ لو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم معالم واضحة لفلسفة إسلامية تباير تلك الفلسفة الإسلامية التي بأيدينا ، لا من ناحية موضوعاتها (فإن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين والغريين على السواء) ولا من ناحية اقتصارها على

ما قدمه لنا القرآن الكريم من فلسفة ، فإن القرآن الكريم في رأينا ليس كتاباً في الفلسفة أو الميتافيزيقا كما أنه ليس كتاباً في العلم : في أي فرع من فروع العلم ، بل من ناحية الخطوط العريضة التي قدمها القرآن في مشكلة خلق الله للعالم ومشكلة الزمان ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون وبأشباهه من الناس . . الخ . في هذه المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى . ونحن لاتنادى هنا بأنه كان من واجب أسلافنا عن شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية أن يقتصرُوا على دراسة موقف القرآن في هذه المشكلات ، وأن يصدوا أنفسهم عن الإطلاع على التيارات الفلسفية والغنوصية التي لاشك أن استيعابهم لها قد أثري الفلسفة الإسلامية ثراء لاجدال فيه . كلا ! لنا دعوة تعصب فكري أو عقائدي ، ودعوتنا هنا لايمكن أن تقول بأنها دعوة للحجر الثقافي . فأسلافنا قد فتحوا أمام أنفسهم كل النواقد ، واستنشقوا كل هواء ، واطلموا على كل التيارات في ميدان الفلسفة ، تماماً كما فعل نحن اليوم . وكل هذا حسن . ولكن علينا أن لا نخلط بين الدعوة إلى الإطلاع على التيارات العقلية والفلسفية وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها .

وفي مجال الفلسفة الإسلامية لايمكن أن نقبل على الفلسفة الجديرة حقاً بهذه التسمية أن تظل ضائعة وسط تيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التي اقتبست عنها أصولها ، وكنا نفضل أن يكون لنا إلى جانب عملية هضم هذه الفلسفات وإلى جانب هذا الجماع من الثقافة الهلينية ، خط واضح تتميز به الفلسفة الإسلامية في جميع المشكلات الفلسفية التي أثرت قديماً وتثار من حولنا اليوم في ثوب جديد . هذا الخط الفلسفي الواضح ما كان للفلاسفة الإسلاميين أن يحدوه في القرآن الكريم وحده ، لأن قراءة القرآن الكريم من غير ثقافة فلسفية لن تجدى في استخراج ما فيه من فلسفة . وما كان لهم كذلك أن يحدوه في اقتصارهم على هضم التيارات الفلسفية الهلينية ،

لأنهم بهذا يكونون قد كتبوا على أنفسهم أن يظلوا ضائعين وسط هذه التيارات .
ولأنما كان اكتشاف هذا الخط أمر محتمل جداً لو أنهم قابلوا هذه التيارات
المهلبية بالممحطات الفلسفية التي نلتقي بها في القرآن الكريم .

وقد يقال في مجال الرد على هذا أن الفلسفة الإسلامية قد فعلت هذا
الذي تدعو إليه هنا . فهي قد وقفت بين الحكمة والشريعة ، بين العقل
والنقل . وكثيراً ما نلتقي في أقوال المتكلمين ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين
بآيات القرآنية التي استشهدوا بها ليدعوا وجهات نظرهم المختلفة . لكن
هذه الاستشهادات ظلت مع ذلك قاصرة عن أن تقدم لنا فلسفة قرآنية
متكاملة . وبدأت أماننا مجرد غطاء للرأس ، ينطى الإنسان به رأسه أحياناً ،
ويزعه عنها أحياناً أخرى ، ولا يغير وضعه على الرأس أو تزعه عنها من
صورة الإنسان في نظرنا .

كلا . القرآن الكريم بحاجة إلى معالجة فلسفية ميتافيزيقية أكثر عمقاً
من هذه النظرات السريعة التي قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض
آياته والتي لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية . نقول هذا وأماننا اليوم
فلسفات مسيحية كثيرة قامت ومربط الفرس فيها الإنجيل ، وما تضمنه من
تصور أنطولوجي لإله المسيحية ، وتزمنه بالزمان وحلوله في الناسوت في
لحظة مختارة . . الخ . حقاً إن هذه التصورات المسيحية لا تمثل في نظرنا
نحن كسليين المسيحية الحققة . ولكن وجودها وانتشارها أمر واقع . ونحن
نريد أن تكون لنا فلسفه قرآنية على طراز هذه الفلسفات .

وقد يقال أخيراً في مجال الرد على هذه الدعوة مايلي : إن القرآن
باعتراك أنت ليس كتاباً في الفلسفة أو الميتافيزيقا . فلام إذن إقصائه
في مجال هو بعيد عنه ؟

وهذا حق من وجه . فالقرآن ليس كتاباً في الميتافيزيقا أو الفلسفة لأنه كتاب دين أصلاً . لكنه يحتوى — وكان لابد أن يحتوى — على نظرات فلسفية لن تتضح أمامنا بقراءة القرآن الكريم وحده ، بل بقراءة الفلسفة وبمقابلتها بآيات كتاب الله ، مع الحرص الكامل في التأويل ، والحفاظة التامة على السياق الذى وردت فيه الآيات القرآنية ، ومراعاة التخصيص حيث يجب التخصيص وعدم مجاوزته إلى التعميم إلا بمقدار ما يسمح النص بهذا ، وعدم الانتقال من المناسبة التى وردت فيها الآية القرآنية إلى مناسبة أخرى تفحمها نحن — بعقلنا القاصر — على النص القرآنى . كان لابد للقرآن أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث أن الفلسفة والدين يلتقيان في أنهما يقدمان لنا تفسيراً شاملاً للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق .

هذا المنهج في الفلسفة القرآنية متناول تطبيقه في الباب الثالث من هذا الكتاب ، في الدراسة التى تدور حول مشكله خلق العالم في الفلسفة الإسلامية . وستترك للقارئ مهمة الحكم على نجاح هذا المنهج أو عقمه بعد قراءته لمعالجتنا لهذه المشكلة والنتيجة التى قادنا إليها .

الباب الثاني

نشأة علم الكلام

موقف السلف

جرى المسلمون في حياة الرسول عليه السلام على اتباع كلام الله المنزل في القرآن الكريم ثم سؤال الرسول في كل ما أشكل عليهم والأخذ بهديه وحديثه والتأسي بفعاله . وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نص الكتاب . وهذه الستة هي مجموع الأقوال والأفعال التي تناقلها عنه الصحابة ثم من بعدهم التابعون وأتباع التابعين .

وكان العرب يدركون بفطرتهم العريضة السليمة المعاني التي جاءهم بها القرآن الكريم . ولم يكن هناك مجال كبير للخلاف فيها أول الأمر . هذا بالإضافة إلى ما ساد الإسلام منذ نشأته من نزعة عملية جعلت المسلمين يتعدون عن المناقشات الجدلية النظرية ويفضلون عليها النقاش حول ما يتصل بالأفعال الإنسانية والحياة الواقعية النافعة للناس .

وقد روى عن الرسول عليه السلام أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه ، وذلك في قوله : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، وفي حديث آخر يقول عليه السلام : « إذا ذكر القدر فأمسكوا » . ومن الواضح أن الدعوة إلى الإمساك عن الكلام في القدر هي دعوة إلى الابتعاد عن الجدل في الأمور النظرية . وما يؤيد ذلك أيضا تلك الآية الشهيرة من سورة آل عمران (٧) التي تقرر أن القرآن الكريم قد اشتمل في آياته على المحكم والمتشابه ، وأن الذين ينزعون إلى تأويل المتشابه فيه هم الذين في قلوبهم زيغ وهوى ؛ أما الذين يقنعون بآياته المحكمات فقد وصفهم الله تعالى بأنهم الراصون في العلم : « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتعنون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، ، ابتغاء ثاء ما

وما يعلم تأويله إلا الله . والراستخون في العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب . .

خلاصة موقف السلف إذن هو التفويض والتسليم وعدم التعمق في النقاش والجدل ، وقد عبر عن هذا الموقف الإمام مالك بن أنس في قوله : « قال إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، .

لكن هذا الموقف بالرغم من إجماع المؤرخين والفقهاء أنه كان يمثل حقاً موقف السلف إلا أنه ينبغي علينا أن نطيل التأمل فيه لأن كثيراً من الشواهد قد تروى بأن السلف لم يكونوا دوماً على هذا التسليم وذلك التفويض . فالقرآن الكريم نفسه فيه دعوة إلى الجدل . فآله تعالى يقول لرسوله الكريم : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن . إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (سورة النحل ، آية ١٢٥) .

وقد مر بنا في الباب الأول من هذا الكتاب أن القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة رد فيها على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وغيرهم من أصحاب الديانات التي كانت تعج بها شبه الجزيرة العربية ، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو الرسول عليه السلام وأصحابه والتابعين إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم وقد يدعونا هذا أيضاً إلى التريث في تهديق القول بأن موقف السلف كان تسليماً مطلقاً .

وفضلاً عن هذا فإن الدين الإسلامي دين عقلي يحاطب العقل في الإنسان وقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى النظر والتأمل التأمل . وذلك مثل : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض

وما خلق الله من شيء ، ومثل : « فليُنظر الإنسان مم خلق ، ومثل : « فليُنظر الإنسان إلى طعامه أنا صينا الماء عيبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأبقنا فيها حبا وعنبا وقصبا (١) وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا (٢) وفاكهة وأبا (٣) ، متاعا لكم ولأنعامكم ، ومثل : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار ، ومثل : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض ، إلخ .

وتضمن كتاب الله أيضاً آيات فيها تكريم للعلم والعلماء . وذلك مثل قوله تعالى لنبيه الكريم : « وقل رب زدنى علماً ، ومثل قوله تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ومثل : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، ومثل : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ، ... إلخ .

ويأزاء هذه النصوص علينا أن نتدبر معنى التسليم الذى أجمع المؤرخون والفقهاء على أنه كان أهم ما يميز موقف السلف . إذ أن من الخطأ كل الخطأ أن نفهم هذا التسليم على أنه يتعارض مع النظر والتأمل والحجاج . فالنظر فى ملكوت السماوات والأرض والتفكر فى الخلق وآياته من الأمور المطلوبة فى الدين ، الواجبة فى الشرع ، بل إن أكثر الفقهاء يقولون إنها واجبة وجوب تكليف . وكان السلف الصالح يطيلون النظر والتأمل فى ملكوت السماوات والأرض ، ولم يعرف أحد عنهم أية غفلة فى هذا الباب . والوقوف على الحجج التى قدمها كتاب الله ليرد بها على المشركين والصابئة والمجوس

(١) قضبا : القصب كل شجرة طالت وبسطت أغصانها .

(٢) غلبا : كثيفة (٣) أباب : ما أبنته الأرض .

والتأويلات انحرقة للمسيحية وغيرها كان من الأمور اللازمة في نظر الرسول عليه السلام وفي نظر صحابته وتابعيه . وليس من المعقول أن يتضمن نهى الرسول عن الجدل وتحذير المسلمين منه النهي عن النقاش مع أصحاب الديانات الأخرى حول الأمور العقائدية . وذلك لأن مصير الدعوة الإسلامية وانتشارها كان مرتبطا إلى حد كبير بهذا النقاش ومتوقفا على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم وعبادتهم .

الحق الذي يقبله العقل ويتمشى مع المنطق أن نقول إذن أن المسلمين الأوائل كانوا يتناقشون في مثل هذه الأمور وكانوا يطيلون النظر والتأمل في آيات الله وبدائع صنعه .

لكن هناك جدلا آخر أكرر تعمقا من ذلك الجدل رفض هؤلاء المسلمون الأوائل من صحابة رسول الله أن يأخذوا به ، وصدوا أنفسهم عنه لأن إيمانهم الكبير منهم من هذا ، ولأنهم كانوا متجهين إلى تطبيق ما جاء به الدين الجديد في حياتهم العملية . فالجدل حول القدر والذات الإلهية نفسها من حيث وحدانيتها وتوحيدها وعلاقة هذا بالصفات الإلهية ، والجدل حول الخلق وكيف تم ، وحول القضاء الإلهي وعلاقته بحرية الفعل الإنساني .. إلخ مسائل لم يناقشها الصحابة وإن كانت بعض المصادر قد أشارت إلى أن شيئا من هذا قد حدث فيروى أن الرسول عليه السلام خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ... فخرج مغضبا حتى وقف عليهم . فقال : يا قوم بهذا ضللت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعصه ببعض ... وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعصه بعضهم ولكن نزل القرآن ، فصدق بعضهم بعضا . ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فأمنوا به . (نقلا عن السيوطي : صون المنطق والكلام) .

أغلب الظن أن الصحابة والمسلمين الأوائل قد انصرفوا عن هذا النوع من الجدل لأنهم كانوا قد آمنوا بعقائد الإسلام إيماناً قوياً لم يسمح بإثارة شكوك دقيقة حولها . كانوا مثلاً يؤمنون بالتوحيد المزه البعيد عن كل لون من ألوان التشبيه ، لأن التوحيد على هذه الصورة المنزهة الصافية النقية بدا لهم أنه أكثر قرباً إلى روح الإسلام . فقد روى أنه قيل لأمير المؤمنين على رضى الله عنه يوماً : « أين الله ؟ » فقال : إن الذى أين الأين لا يقال له أين ، فقيل له : كيف الله ؟ فقال : إن الذى كيف الكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر ، فقال : ما جهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضها فى أنبوبة نصب . فقال للسائل : ما وجه هذه الشمعة وبأى جانب يختص ؟ فقال له السائل : ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : فقيم السؤال إذا . ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة . لم يجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة . (التبصير فى الدين للأسفرايينى نشرة الكوثرى ، ص ١٤٤) . وقد أخرج عن محمد بن الحنفية قال : « لاتهلك هذه الأمة حتى تتكلم فى ربها » . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا » . وأخرج عنه قال : « تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش ، فإن قوماً تكلموا فى الله قتلوا » . وأخرج أن سفيان الثوري كان يقول : « عليكم بالآثر وإياكم والكلام فى ذات الله » (نقل عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد . ص ٢٦٦ ، ٢٦٧) .

أول خلاف بين المسلمين : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة .

كان أول خلاف حدث فى صفوف المسلمين هو الذى حدث بعد وفاة النبي عليه السلام مباشرة فقد كان على المسلمين أن يناقشوا من يتولى أمرهم

بعد الرسول . وقد ظهر بين المسلمين في هذا الصدد ثلاثة آراء (الاشمري :
مقالات الإسلاميين ، ج ١) .

١ - رأى الأنصار وعم أول من آوى الرسول ونصره : قالوا نحن
أحق الناس بالخلافة .

٢ - رأى المهاجرين وهم أول الناس لإسلاما ، وكانوا قرشيين في
معظمهم . قالوا نحن أحق بالخلافة من غيرنا .

٣ - رأى بنى هاشم : قالوا نحن أقرب القرشيين إلى الرسول ، لأنهم
كانوا يمثلون عائته الضيقة . وهذه وجهة نظر علي بن أبي طالب ابن
عم الرسول ، ووافقه عليها العباس بن عبد المطلب وعمار بن ياسر
وغيرهما .

ولكن لم ينشأ عن الاختلاف بين هذه الآراء أى إنشقاق حاد في
صفوف المسلمين ويبدو أن مكانة أبي بكر في نفوس المسلمين كانت لها تأثير
كبير في جمع كلمتهم حوله . وعندما ذكر لهم أنه سمع الرسول يقول : «الأنمة
من قریش ، صدقه الأنصار في روايته وسرطان ما انضموا إليه وتمت
البيعة له . وإن كان من الحق أن نقول إنها تمت على عجل ، وتمت في غيبة
علي ابن أبي طالب الذي كان يمثل رأى الفريق الثالث الذي عرضنا له الآن
وهو رأى بنى هاشم في الخلافة . على أى حال ، فإن بيعة أبي بكر قد أجلت
الخلاف الذي قام بين المسلمين حول الخلافة عقب وفاة الرسول مباشرة
أو أرجأته ولكنها لم تنه أو تقضى عليه . وبوسعنا أن نرد نشأة التشيع
لعل إلى هذا الخلاف البسيط الذي نشأ بين المسلمين عقب وفاة الرسول .
لكن هذا لن يكون إلا في شئ من التجوز لأن التشيع كمقيدة فلسفية لم ينشأ
على وجه الحقيقة إلا متأخرا مرتبطا بظروف أخرى سنعرض لها
فيما بعد .

وقد كان وراء هذا الخلاف حول الخلافة أو الإمامة بحث فلسفي حول السلطة التي كان يمارسها الرسول عليه السلام نفسه في حياته . فلم يكن الرسول صلوات الله عليه صاحب سلطة روحية فقط ، بل كان حاكما . أى أنه كان يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية . ولهذا كان من الطبيعي أن يتساءل المسلمون حول طبيعة السلطة التي يزاوها خليفته : هل يشترط في الخليفة أو الإمام أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، أم يكون صاحب سلطة زمنية فقط باعتبار أن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ؟ الذين قالوا بأن الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط هم الذين قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار أى بالبيعة والاستفتاء ، والشورى . وهؤلاء هم أنصار أبى بكر ومن بعده أنصار معاوية وخريته . وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة . أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم الذين تشيعوا لعلى ابن أبى طالب ، وقالوا بأن الخلافة تكون بالنص والتعيين . وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول بل امتدت في على بن أبى طالب وأيضا في الأئمة من بعده وهم أهل العترة . ولهذا نسبوا العصمة إلى على والأئمة من خريته إلى جانب قولهم بعصمة النبي عليه السلام . وذلك من أجل أن يؤكدوا امتداد السلطة الروحية في الأئمة وعدم انقضاءها بوفاة الرسول عليه السلام .

ولكى يؤكدوا أن الخلافة تكون بالنص والتعيين لا بالاختيار قدم الشيعة كثيرا من الآيات والأحاديث التي توحى بأن هناك نصا على أن يتولى على بن أبى طالب الخلافة بعد الرسول ، ومن بعده خريته . فمن الآيات التي استشيدوا بها قوله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » . فقد ذكر علماء الشيعة

ومفسروهم أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب لأنه تصدق على سائر
بالمسجد وهو راكع في صلاة الظهر . ويقولون إن الله تعالى أنزل هذه
الآية أن الولاية والتصرف والإمامة تكون لعلي . أما أهل السنة فيقولون
إن هذه الآية عامة في سائر المسلمين . ومن الآيات أيضاً قول الله تعالى :
« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام
دينا » . فقد ذكر مفسروا الشيعة أنه لما كان يوم غدیر خم (موضع بين مكة
والمدينة) ودعا النبي إلى إمامة علي بن أبي طالب في الصلاة نزل عليه قول
الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » . فقال صلى الله عليه وسلم : « الله
أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب برسالي وبالولاية لعلي من
بعدي » ، أما خصوم الشيعة من أهل السنة فيقولون إنها نزلت على النبي - عليه
السلام - في يوم الجمعة . ويروى عرفة كان قبل يوم الغدير بسبعة أيام . ويقولون
لأنه ليس في الآية دلالة على إمامة علي بوجه من الوجوه . ومن الآيات
كذلك قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ومن
يقترف حسنة ترد له فيها حسناً » . فقد ذهب مفسروا الشيعة إلى أن المقصود
« بالقربى » التي وردت في الآية : « أهل البيت » . أما المفسرون من أهل
السنة فيقولون إن المقصود ليس مودة القربى بل المودة في القربى ، أي مودة
كل من يتخذ إلى ربه سبيلاً .

أما الأحاديث التي يتناقلها الشيعة ليثبتوا بها أن الخلافة كانت لعلي بن
أبي طالب فهي كثيرة . فيقولون مثلاً إن النبي لما نزلت عليه الآية : « وإنذر
عشيرتك الأقربين » ، جمع بني عبد المطلب اللاتذاري وكانوا أربعين رجلاً .
فقال لهم : من يؤازرنى على هذا الأمر يكن أخى ووصيقى وخلفيتى من
بعدي . فقام إليه علي بن أبي طالب وكان أصغرهم فقال : « أنا أوأذكرك .
يا رسول الله » . فقال له النبي : « اجلس » . فانت أخى ووصيقى وخلفيتى

من بعدى ، (وسعى هذا الحديث حديث الإنذار) ومن الطبيعي أن يشكك أهل السنة في هذا الحديث ، ويكذبون أسانيدَهُ . ومن الأحاديث أيضا أن النبي لما أراد الخروج إلى غزوة تبوك استخلف على بن أبي طالب على المدينة وقال له : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لاني بعدى » . ويشكك أهل السنة في هذا الحديث ويقولون إنه موضوع ومتهافت . ومنها أيضا حديث الغدير : يقول علماء الشيعة فيه إن الله أمر نبيه بأن يعلن الناس إمامة على بن أبي طالب فضايق صدره بذلك الأمر . وتخوف أن يرد الناس عن دينه ويتهموه بمطالبة ابن عمه ، فراجع النبي ربه فأوحى الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » يريدون : بلغ ما أنزل إليك من ربك في إمامة على . وكان نزول هذه الآية — كما يقولون — حين صدر النبي عن حجة الوداع يريد المدينة ، فلما صار بفد يرخم قادي في الناس : الصلاة جامعة . فلما اجتمع القوم أخذ يد على ابن أبي طالب فقال : أأنت أول المؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : « فمن كنت مولاه ، فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذه » . وقد طعن في هذا الحديث أهل السنة وقالوا إنه حتى لو كان صحيحا فليس المقصود بكلمة « مولى » التي جاءت في الحديث معنى الإمامة والتصرف بل « الأقرب من النبي » وذلك في مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا » ... إلخ .

يضاف إلى هذه الآيات والأحاديث — وهي كثيرة — ما كان لعل ابن أبي طالب من منزلة رفيعة في نفوس المسلمين بعامة والشيعة بخاصة . وقد بلغت هذه المنزلة في نفوس الشيعة درجة القداسة . وذلك ليس فقط

لأنه إن عم النبي بل لسيرته وفضائله وعلمه المتعدد الجوانب ومشاركته في غزوات النبي جميعا إلا غزوة تبوك التي أكرمه النبي بأن أنابه عنه في المدينة .

على هذا النحو نشأ أول خلاف بين المسلمين حول الإمامة . وكان خلافا سياسيا كما رأينا لكنه تطور حتى أصبح خلافا فلسفيا قسم المسلمين إلى قسمين أوحزين حزب الشيعة وحزب أهل السنة والجماعة .

لكن علينا أن نشير إلى أن المتشيعين لم يلبى عقب وفاة الرسول من كانوا يرون أن عليا أفضل الصحابة وأحق الناس بالخلافة كانوا قفرا قليلا جدا . لكن عددهم أخذ يتزايد بعد أن فانت الخلافة عليا ثلاث مرات بتولية أبي بكر وعمر و عثمان ثم بلغ هذا العدد قته بعد موقعة كربلاء (عام ٦١ هـ) التي قتل فيها الحسين بن علي (سبط النبي) . فإن مقتل الحسين في هذه المعركة هو الذي جعل التشيع يتغلغل إلى قلوب أنصار أهل البيت الذين أدركوا بعد هذه المجزرة أنه لا قبل لهم بمقاومة سلطان بني أمية وكل الحكام الظالمين إلا بقوة عقائدية مرسومة تدعم قوة السلاح . ومن ثم راحوا يؤسسون أيديولوجيتهم الفلسفية التي تقوم على عدة نظريات من بينها : نظرية التأويل الباطني للقرآن ونظرية العلوم السرية وعلم الغيب ووراثه هذه العلوم بين الأئمة ونظرية الوجود التوري للأئمة وما يتصل بها من القول بالوحدة النورية بين محمد عليه السلام وعلي بن أبي طالب ونظرية عصمة الإمام نظرية المهدي المنتظر ونظرية الرجعة . وكل هذه النظريات غريبة عن روح الإسلام ، وقع فيها الشيعة تحت تأثير أصحاب الديانات الأخرى من غنوصية ومسيحية ويهودية وغيرها وتأثروا فيها بكثير من التيارات الفلسفية التي لا مجال للخوض فيها هنا ولا في النظريات الشيعة التي أشرنا إليها الآن ، باعتبار أننا نقدم هنا مجرد فاتحة في تشاؤه علم الكلام .

وما زال للشيعة أنصارها وأتباعها ومريدوها حتى يومنا هذا ومن أشهر فرقها فرقة الاسماعيلية وهم منتشرون في الهند وباكستان وجنوب أفريقيا وفرقة الإمامية الإثنا عشرية وهم منتشرون في العراق وإيران والكويت وفرقة الزيدية التي تمثل جمهور الشعب اليمني بصفة خاصة .

هذا ويطلق على جماعة الشيعة بفرقها المختلفة في كتب الفرق وعلم الكلام اسم « الروافض » أو « الرافضة » .

* * *

الخلاف الثاني : الخوارج والشيعة والمرجئة : من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل :

وأينا أنه لم تكن هناك قواعد ثابتة لاختيار الخليفة بعد وفاة الرسول ، وكان أن تمت البيعة لأبي بكر في غيبة من علي بن أبي طالب . ثم استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب . وأفضى الأمر إلى عثمان بن عفان . وتلاحقت الفتن في السنين الأخيرة من خلافته ، واشتد السخط على حكمه . لما رآه الناس من غلبة بني أمية على الحكم في عهده ، وانتهى الأمر بأن قتل عثمان . فانفتحت أبواب الفتنة على مصاريحها إذ أقبل الناس على علي بن أبي طالب فبايسوه ، فبايعه أكثرهم عن رضى وبايعه بعضهم عن كره ، وأبى معاوية في الشام أن يبايعه ، وأقبل فريق من أصحاب النبي إلى البصرة ثائرين على علي ، وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر وطلحة بن عبد الله والزبير ابن العوام وكلاهما من كبار الصحابة .

وهكذا فأن تمت البيعة لعلي حتى وجد نفسه بين عدوين : أحدهما بالبصرة يرأسهم طلحة والزبير وعائشة والآخر بالشام يرأسهم معاوية ابن أبي سفيان . فاضطر إلى مقاتلة الفريقين ليردهما إلى الطاعة واجتمع كلمة

المسلمين بعد أن تفرقت . وبدأ بمحاربة طلحة والزبير وعائشة ومن تابعهم من أهل البصرة . فكانت موقعة الجمل التي قتل فيها الزبير بن العوام ثم طلحة وأعاد علي بن أبي طالب السيدة عائشة مكربة إلى المدينة ، ثم اتجه إلى صفين لمحاربة معاوية ، وكان أن تقابلت جيوش الفريقين ولما انفكرت سيوفهما احتال معاوية - تبعاً لمشورة عمرو بن العاص - برفع المصاحف على أسنة الرماح ، وكان أهل الشام مع معاوية وأهل العراق واليمن مع علي ، فلما رأى أهل العراق المصاحف اضطربوا وأشاروا على علي بالتحكيم . أي بأن يبعث على حكم (هو أبا موسى الأشعري) ويبحث معاوية حكماً (هو عمرو بن العاص) وكانت الهدنة التي خرج منها علي وهو في موقف لا يحسد عليه . إذ اشتد الخلاف عليه وعلى مقدراته ، ولم يلبث أن اتسمت دائرة المنكرين للهدنة الناقين على علي حتى أن علياً عندما عاد إلى الكوفة لم ير فيها إلا مظاهر الحزن والحداد ومظاهر الساخطين عليه .

في هذا الجو نشأت فرقة الخوارج ، وأم ما يجمعهم أنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنوات وينكرون علياً بعد قبوله التحكيم في معركة صفين ويكفرون الحكمين (أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص) وأصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم كما يكفرون معاوية .

أما إنكارهم لإمامة عثمان بعد ولايته بست سنين فالسبب فيها أن الناس كانوا قد تقمروا على عثمان بعد ولايته بست سنين واتهموه بأنه أذى كثيراً من المظالم : منها أنه حصى الخمي وضرب عمار حتى فتق أمعاءه وابن مسعود حتى كسر أضلاعه وأجلى أباندر إلى الرينة وأخرج من الشام أبا الرداء ورد الحكم بعد أن تفاه رسول الله وأبطل سنة القصر في الصلوات والسفر رولى معاوية وعبد الله بن عامر ومروان وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ... الخ .

وقد رد أهل السنة والجماعة على هذه التهم ، رد عليها مثلاً أبو بكر ابن العربي في كتابه « العواصم من القواصم » . . . فقال : أما الحمى فقد اختصه الرسول لإبيل الزكاة المرصدة للجهاد والنصالح العامة ومار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زاداً فيه لاسيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازدياد الفتوح ، أما ضربه أعمار فلم يضربه حتى فتى أعماره ، إذ لو فعل ما عاش أبداً ، وسبب ضربه له أن عثمان قد أرسله إلى مصر ليستقصى بعض الشائعات ، فالتفت به السبايون يستميلوه ، فجاء به عثمان وعائبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربه ، أما ابن مسعود فلم يضربه عثمان ، ذلك أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد في العالم الإسلامي كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نطقت به لكن عثمان اختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر اختاراه قبل لأنه كان قد حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته ، فكان عثمان على حق في هذا وفي غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود ، أما أبو ذر فهو الذي اختار أن يعتزل في الرينة فوافق عثمان لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يفرع عمال لإثمان ويتلو عليهم : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بذاب أليم » أما إخراج عثمان لأبي الدرداء إلى الشام فكان لأن أبا الدرداء كان زاهداً واشتد في الحق مع معاوية وأهل الشام حتى عوله عن القضاء فخرج هو إلى المدينة ، وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبي بنفيه فلم يصح أن النبي تفاه إلى المدينة وإنما ذهب إليها باختياره ، هذا ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه منفيّاً دائماً ، وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار في الصلاة للمسافر وجعلها ركعتين بدلاً من أربع) فاجتهاد ، إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر ، وفعلوا ذلك في منازلهم ، فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة فتركها ، وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع

له الشمامات كلها وأقره عثمان . وأما عداؤه بن عامر فولاه عثمان لأنه
كريم العمام والمخالات والجهادة وقتحه خراسان وأطراف فارس وبجستان
وكرمان . وأما تولية الوليد بن عقبة فإن عثمان لم يأت به من عرض الطريق .
إذا كان أبو بكر تلقف هذا الشاب وكان موضع سره في الرسائل الحربية
التي دارت بين الخليفة وقائمه خالد بن الوليد . وقاد الوليد فيألق الجهاد إلى
شرق الأردن . وأما فسقه فليست الذنوب مسقطه للعدالة إذا وقعت منها
التوبة . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك فيها

هذا بعض ما قاله الخوارج عند ما نادوا بخروجهم على عثمان بعد ست
سنين من حكمه ونموذج من ردود أهل السنة عليهم .

أما خروجهم على عليّ فكان بسبب التحكيم كما تقدم . وبالرغم من أن
أتباع عليّ هم الذين كانوا قد أشاروا عليه بالتحكيم إلا أنهم عادوا فلم يوافقوه
عليه ، وقالوا لا حكم إلا لله ، ولهذا سموا بالمحكمة ، وعند ما عادوا مع علي
إلى الكوفة فارقه بعد هذا ورجعوا إلى حروراء . ومن هنا سميت الخوارج
بالمحرورية . وخرج عليّ إليهم وناظرهم فظهر بالحجة عليهم . لكن جماعة
منهم استمروا في عداوتهم له وخرجوا إلى النهروان وأمرهم عليهم رجلين :
أحدهما هو عبد الله بن وهب الراسبي والثاني حرقوص بن زهير البجلي وكان
يلقب بذي النديّة لأنه كان له ندي كندي للنساء . ودأوا في طريق خروجهم
إلى النهروان الصحابي عبد الله بن خباب بن الارت فقتلوه وقتلوا أولاده
وأمهاتهم ، وتجمعوا وكثرت شوكتهم بالنهروان فقصدهم عليّ في أربعة
آلاف رجل بطلب بقاتل عبد الله بن خباب فقالوا له . كلنا قتلة .
ولو ظفرنا بك لقتلناك أيضاً . فقال لهم عليّ ماذا تقصم مني ؟ قالوا : قاتلنا
معك يوم الجمل وهزمنا أصحاب الجمل فأبحت لنا أموالهم ولم ننج لنا نساءهم
ذراريهم ، وقد كان ينبغي أن تحرم الأمرين أو تبعهما لنا . فقال لهم عليّ :

أما أموالهم فقد أبهتوا لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذي كان بالبصرة ، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب . . . وبعد لو أبحت لكم نساءهم من كان منكم يأخذ عائشة من قسمة نفسه ؟ فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا (انظر التبصير في الدين للأسفرايينى) . لكنهم أخذوا يحثون عن تعلات أخرى ، قالوا لعللى : يقول الله تعالى : « فقاتلوا التى تبغى حتى نقي » إلى أمر الله ، أى أن الله تعالى أوصانا بالقتال ولم يوصينا بالتحكيم . فإما أن تعود يا على إلى القتال وتبذ التحكيم وفى هذه الحالة نكون معك . وإلا نابذناك وقاتلناك . فرد عليهم على قائلا : قد آيته عليكم أول الأمر فأيتهم إلا إجابتهم إلى ما سألوا . فأجبتهم وأعطيناهم اليهود والنواثق . وليس يسوغ لنا الغدر . .

هذا هو الأصل فى نشأة الخوارج . فالخوارج سموا كذلك لأنهم خرجوا أول ما خرجوا على على . ولكن بعد وفاة على وتولى معاوية الخلافة اتسمت دعوة الخوارج واتخذت طابعا ثوريا ووقفوا فى وجه معاوية وعملاته وخلفائه من بعده ، أى أن الخوارج كانوا من أنصار على قبل التحكيم وهم الذين فاصروه فى موقعة الجمل ولكنهم خرجوا على على لسبب التحكيم . وبعد وفاة على وفى أثناء حياته خرجوا على معاوية وخلفائه . واستولوا على بلاد الأهواز وأرض فارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير وسموا هناك بالآزارقة لأنهم كانوا أتباع رجل منهم يقال له أبو راشد نافع بن الأزرق . وقد اشتط الأزارقة فى تكفير مخالفين جميعهم وأعلنوا أن ديار مخالفين ديار كفر ، وأن قتل نسائهم وأطفالهم مباح وزعموا أن الرجم لا يجب على الزانى المحسن . خلافا لإجماع المسلمين . وكان لهذه الآراء الشاذة التى نادى بها الأزارقة أثر سيئ حتى فى بعض أتباعهم ، وم النجدات (إحدى فرق الخوارج) أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذين خرجوا على نافع بن الأزرق وصاروا إلى البغامة وقالوا : إن من يقول ما قاله نافع فهو كافر .

لكن أتباع تجمدة عادوا فانقسموا فيما بينهم وثاروا عليه ، ومن فرق الخوارج
الروائية والصفرية والإباضية التي انتشرت في الشمال الأفريقي (انظر كتابنا :
تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي) .

ومن أم ما جاء به الخوارج من مبادئ قولهم بأن الخلافة تكون
بالاستفتاء العام وليست وفقاً على القرشي أو المكي محتجين في هذا بقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد
حبشي كان رأسه زبيبة » .

وكان الخوارج متشددين في دينهم ، وكانوا — إلا ما اشتط منهم —
شديدي التقوى ، أنشاء عبادة وأصلاح مهر ، ، قد أكلت الأرض جباهم
من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المغفرة بسبب ما تبين في وجوههم
من أثر السجود ولهذا فإن من مبادئ الخوارج عدم التسامح في الدين ،
وعدم مهادة من يخرج على حدود الشرع . أيا كان مركزه الاجتماعي . وفي
هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا ، وأصبح جهادهم الرئيسي
موجهاً لاضد الكفار ، أو ضد أصحاب التشيع فقط بل ضد أهل السنة والجماعة
ورفضوا أن يطلق اسم « المسلم » على غير أنفسهم . فكانت الرواية في الشمال
الأفريقي (نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي الذي كان يقال له
دو النضات لأن ركبته قد صارت كنفثات الإبل من كثرة السجود) يسمون
الملكية والحنفيين (وهم من أهل السنة) اسم الموحدين ، أي أنهم في نظرهم
نيسوا بمشركين . ولكنهم أيضاً ليسوا بمسلمين . وكانوا يعتقدون أن دعوة
هؤلاء الموحدين إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادئ الخوارج ، فرض
كفاية على كل وهابي أو وهبي .

وهكذا أصبح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً حتى لم يعد كما يقول الدكتور
طه حسين في مرآة الإسلام - يأمن عارضي لرجل من الشيعة أو الجماعة ،

ولم يأمن رجل من الشيعة أو الجماعة لخارجي ثم لم يأمن رجل من الشيعة
لرجل من الجماعة ولم يأمن رجل من الجماعة لرجل من الشيعة .

هذا الخلاف الذي قام فيما بين الخوارج والشيعة وأهل السنة والجماعة
بعضهم والبعض الآخر كان خلافاً خطيراً حقاً ، وكان ذا ضابغ سياسي .
حيث أننا قد رأينا أن محوره الرئيسي كانت مسألة الإمامة أو الخلافة التي
أصبحت محط آمال كل فريق . لكن مسألة الإمامة نشأ عنها موضوع آخر
أثار جدلاً دينياً وفلسفياً كان له أكبر الأثر في تعميق الخلاف بين الفرق
المتنازعة . لأنه كان يتصل بموضوع خطير هو تعريف الإيمان . إذ كان من
الطبيعي في هذا الجو المشحون أن يرى كل فريق أصحاب الفريق الآخر
بالكفر . وأخذت هذه الأسئلة تتردد على الألسن : ما هو الإيمان ؟ ومن
يظل المؤمن مؤمناً ؟ وما هو الكفر ؟ هل الإيمان مجرد تصديق بالقلب
وإقرار باللسان بأن الله واحد وبأن محمداً رسوله ؟ إن كان هذا هو الإيمان
فالجواب سواء في إيمانهم ، ولا سبيل أمام أحد الفريقين إلى أن يتهم الفريق
الآخر بالكفر ، أو على الأقل بالتقصير في إيمانه . لا بد إذن أن يتجه
تفكير الجميع إلى إدخال عنصر جديد في دائرة الإيمان ، ألا وهو العمل ،
فليس يكفي لكي يكون المؤمن مؤمناً أن يصدق بالقلب واللسان بل لابد أن
يعمل عملاً صالحاً . ولما كانت أعمال كل فريق تبدو في نظر الفريق الآخر
على أنها كبائر (وأهمها القتل واستباحة الحرمات) فقد اتفق كل من الشيعة
والخوارج على إدخال عنصر العمل في الإيمان ليتسنى لأصحاب كل فريق
منهما أن يرى أصحاب الفريق الآخر بالكفر وأن يحكم عليهم بالخلود
في النار . وقد سبق أن رأينا كيف حكم الخوارج على خصومهم من المتشيعين
على ومن أهل السنة والجماعة بالكفر وكيف أن الأمر قد بلغ حداً أعجبوا

معه يكتنون بأن يطلقوا عليهم اسم «الموحدين» ويستكثرون أن يدخلوهم معهم في دائرة الإسلام والمسلمين .

وعلى هذا النحو نشأ التفكير في مسألة فلسفية هامة هي مسألة الصلة بين الإيمان والعمل . وكما رأينا فإن الشيعة والخوارج - بالرغم من الخلاف السياسي بينهم حول موضوع الإمامة - إلا أن كليهما قد اتفقت على إدخال العمل كعنصر أساسي من عناصر الإيمان .

وأمام هذا التكفير الإجمالي قامت فرقة أخرى هي فرقة المرجئة كانت مهمتها الرئيسية أن لا ينشئ المذنب من رحمة الله وأن تنظر إليه على أنه مؤمن لم يفقد إيمانه على الرغم من فسقه وارتكابه الذنوب . ولعل ما يجب أن يقال في تبرير نشأة هذه الفرقة أنها رأت أن الشيعة تكفر الخوارج وأن الخوارج يكفرون الشيعة وأن أهل السنة والجماعة ينكرون موقف هاتين الفرقتين كما تنكر هاتان الفرقتان موقف أهل السنة والجماعة ، وأن المسلمين جميعهم بهذا الاعتبار سيصبحون كفرة ، فقالت المرجئة بأن المسلمين جميعهم مؤمنون ، وأرجأت العمل أي أجلت الحكم فيه ، وأخرجته من دائرة الإيمان . ومعنى هذا أن المرجئة فصلت بين العمل والإيمان ، فالعمل عندها شيء والإيمان شيء آخر . الأول عمل بالخوارج والثاني تصديق بالقلب وارتكاب الذنوب في رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من - ظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقا سيتولى الله حسابه وسعاقبه ، ولكن مصيره الجنة في نهاية الأمر . يقول الله تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعا ، إنه هو الغفور الرحيم » وقالت بعض فرقهم كما يقول الغزالي في « إحياء علوم الدين » (الجزء الثاني) : « لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المأصي » . وقال بعضهم : تضرع مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وهم يستندون

في هذا إلى بعض الآيات مثل : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، ومثل : « فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا » (أي ظلما) ومثل : « والذين آمنوا بآله ورسوله أولئك هم الصديقون » .

فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أرجأوا الحكم على العمل أو تركوا الحكم فيه لله ، وذهبوا إلى أنه أي العمل لا يمس لإيمان المؤمن . وقيل أيضا لأنهم سموا مرجئة لأنهم كانوا يعيشون الرجاء في الناس . ولكن الشائع عنهم أنهم سموا كذلك لإرجائهم أو تأجيلهم الحكم في مرتكب الذنوب والكبائر . وقد استتبع هذا أنهم أرجأوا الحكم في بني أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة ويعتبر هذا مهادة منهم للحكام . لحكام بني أمية في نظر المرجئة ، حتى من نسب إليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ما دام قد اعتقدت لهم البيعة . ولهذا وجب طاعتهم . من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا حكام بني أمية عليهم ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم . وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والحصومات السياسية وفضلوا عدم الزج بأنفسهم في غمارها فلم يكونوا مع على رضي الله عنه ولم يكونوا مع خصومه ، وحاشوا في شبه عزلة عندما اعتزلوا جميع الفرق المتنازعة وآثروا لأنفسهم السلامة . ولم يكن غريبا بعد هذا أن يكون بعض رجال فرقة المعتزلة من المرجئة .

والمهم أن نلاحظ أن المسألة الأولى التي أثارها الخلاف بين صفوف المسلمين وهي مسألة الإمامة قد ألفت بظلالها أو ولدت مسألة أخرى لها صلة بها وهي مسألة الصلة بين الإيمان والعمل أدت المناقشة حولها إلى اتخاذ مواقف متباينة من جانب أصحاب كل فرقة من الفرق التي عرضنا لها حتى الآن .

ولكن المرجئة غالوا في إخراج العمل من دائرة الإيمان ، فزعم بعضهم (٧ - دراسات في علم الكلام)

أنه مادام الإيمان هو الأساس فالصلاة مثلا غير واجبة ولا تزيد أو تنقص من إيمان المؤمن . وزعم آخرون منهم أن إيمان جميع المسلمين سواء . فإيمان السلف الصالح يوضع على قدم المساواة مع إيمان أئمة الفجار . إلى غير ذلك من الأقوال الغريبة عن روح الإسلام .

غير أنه ينبغي أن تفرق بين هؤلاء المرجئة الذين اشتطوا في إخراج العمل عن الإيمان ومرجئة السنة الذين كانوا يمثلون الأحناف الأوائل وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) الذين قاوموا آراء الخوارج ودعواهم في قتل مرتكب الكبيرة وقرر الإمام أبو حنيفة على العكس من ذلك : « أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » (البغدادى : الفرق بين الفرق) فقد نادى أبو حنيفة بهذا الرأي في الإيمان ليحمي المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج .

الخلاف الثالث : القدرية والجبرية : الإرادة الانسانية بين الاختيار والجبر :

ولم تكن الخلافات السياسية وحدها هي السبب في نشأة الجدل بين المسلمين . فقد ساعد اختلاط المسلمين بمسيحيي الشام ويهوده على ظهور الجدل حول بعض العقائد الأخرى مثل عقيدة الجبر والاختيار .

ذلك أن المسلمين قد وجدوا أن القرآن الكريم يحتوى على آيات تفرد أن الإنسان حر مختار وأنه مسئول عن أفعاله . وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذى يريد الهدى والضلال للناس وأن الإنسان مجبر في أفعاله . فمن الآيات الأولى مثلا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » وقوله « قل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله » والمؤمنون ، وقوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وقوله : « كل امرئ بما كسب رهين » وقوله : « وقول الذين يكذبون الكتاب

بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا . فويل لهم عما كتبت
أيديهم وويل لهم عما يكسبون ، وقوله : « إنما تجزون ما كنتم تعملون » ، وقوله :
« لينجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى » . ومن
الآيات التي تشعر بالجبر قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .
وقوله : « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن
يغويكم ، هو ربكم ، وإليه ترجعون » ، وقوله : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله
« من يشأ الله يضله » . ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » ، وقوله : « ونفس
وما سواها » ، فإلهما فجورها وتقواها » ، وقوله : « ألا له الخلق والأمر
تبارك الله رب العالمين » ، وقوله : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » ،
وقوله : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا
رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ، وقوله : « وما تشاءون إلا أن يشاء
رب العالمين » . . . الخ

وأمام هذه الآيات انقسم المسلمون الأوائل إلى فريقين : فريق القدرية
الذي تطور فأصبح المعتزلة وهؤلاء يؤمنون بقدرية الإنسان وحرية .
وفريق الجبرية الذين يؤمنون بأن الإنسان مجبر وليس حرا . وقد مال
الأمويون إلى القول بالجبر لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت
عمار ضيهم وقمهم ، محتجين بأن انتقال الخلافة إليهم كان قضاء وقدرًا . وأصبح
فريق القدرية يضم أحرار المفكرين من المسلمين الذين وجدت فرقة المعتزلة
في آرائهم المادة الأولى لمذهبهم . وعلى العكس من ذلك أصبح فريق
الجبرية يضم فريق أهل السنة والجماعة الذين رأوا أن كل شيء يحدث بأمر
من الله وقدره .

وقد مثل القدريين الأوائل شخصيات قليلة أهمها شخصيتان : معبد الجهنى
وغيلان الدمشقي . يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « إن واصل بن عطاء

قال بالقدر وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجنى وغيلان الدمشقي ، ويقال إن معبد الجنى وعطاء بن ياسر قد أتيا إلى الحسن البصري وقالاه : يا أباسعيد هؤلاء الملوكة يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى ، (طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة) ، ومن المرجح أن يكون قد وافقهما الحسن البصري على فكرتهما أى أنه كان قدرياً مثلهما وقد نقض الحسن البصري القول بالجبر فقال إن الذين يقولون بالجبر يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لكن الحق أن الله تعالى لا يضل إلا الظالمين الفاسقين ، إذ يقول : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما يضل به إلا الفاسقين » . ويبدو أن معبد قد ترك أثراً كبيراً في البصرة والشام والمدينة وخلف أتباعاً كثيرين . وانطلق أيضاً غيلان الدمشقي في بلاد الشام يبشر بمذهب القدرية ويعلن للناس أن الحسنات والخير من الله ، أما الشر والسيئات فمن أنفسهم . ولكن يبدو أن غيلان كان مرجعاً إلى جانب قوله بالقدر ؛ فقد كان يقول إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه .

هؤلاء القديرون الأوائل هم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الحرة الذى ستقول به المعتزلة . لكن قام من يرد عليهم وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية أتباع الجهم بن صفوان . وأهمية الجهم بن صفوان في الحياة العقلية الإسلامية ترجع إلى أنه كان أول من أدخل منهج التأويل العقلى . وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد . ولهذا فإن الجهمية بالرغم من أنهم كانوا مجبرة إلا أنهم اتفقوا مع المعتزلة في إيمانهم بالتأويل العقلى ، وفي قولهم بنى الصفات وخلق القرآن وهى نفس الأقوال التى سيرددها المعتزلة . ومن أجل هذا لقب المعتزلة بالجهمية بالرغم من أنهم فيما يتصل بمسألة الإرادة كانوا مجبرة وكان المعتزلة من أتباع حرية الإرادة فقد نقل الشهرستاني عن الجهم ابن صفوان أنه كان يقول : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف

بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت وتقيمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأبنت ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر ، لكن يبدو أن هذا الجبر المطلق الذي سوى فيه الجهم بين الإنسان والجماد لم يقل به الجهم ولكنه ذهب فيما يروى عنه الأشعري إلى قول آخر يختلف عن الجبر المطلق بعض الشيء (انظر : الأشعري مقالات الإسلاميين ، وانظر أيضاً : الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الأول) ، فهو يقول : « لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة .. الخ وإنما فعل ذلك بالشجرة ... الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف فقد خلق الله للإنسان قوة كان بها هذا الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له ، وإن صح هذا فإن الجهم ابن صفوان يكون قد قال بالكسب الذي تبقته الأشاعرة فيما بعد .

وقد ذابت القدرية والجهمية أو الجبرية في غيرهما من المذاهب وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة وأحياناً يسمى المعتزلة بالقدرية لأنهم نفوا أن تكون الأشياء والأفعال بقدر من الله وقضائه وأحياناً أخرى بلقب المعتزلة بالجهمية من ناحية قول الاثنين بنفس الصفات وخلق القرآن .

علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث والسنة .

نشأ علم الكلام على يد المعتزلة فقد كتب موسى بن ميمون وهو يفرخ لهذا العلم يقول : « إن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة (أى بعلم الكلام) خرقه ما وم المعتزلة ، (من كتاب دلالة الحائرين ، ج ١ ص ٩٤) ، وينسب

إلى هذا رأى أيضاً الشهرستاني في « الملل والنحل » فيقول : « إن المعتزلة بعد أن طالعوا كتب الفلاسفة أفردوا فن الكلام فنا من فنون العلم وسموه باسم علم الكلام ، ولكن ليس معنى هذا أن المتكلمين هم المعتزلة فقط ، إذ أن لفظة متكلمين أصبح يطلق فيما بعد - كما يقول دى بور في تاريخ الفلاسفة في الإسلام - على الفلاسفة الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة .

وعلم الكلام - يعرفه الفارابي في « إحصاء العلوم » هو : « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما عاينها بالآقاويل » . أو هو - كما يعرفه ابن خلدون في المقدمة - « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المخرفين في الاعتقادات » ، وهو يختلف بذلك عن علم كالم الفقه لأن دائرة بحثه في المسائل الاعتقادية ، أما علم الفقه فدائرة بحثه هو الأحكام الشرعية العملية : دائرة الحلال والحرام ، والمحظور والمباح ، والواجب والمستحب .. الخ وقد اختلف مذهب الأئمة والصحابية والفقهاء من هذا العلم ، فبعضهم حرمه . وأحله لبعض الآخر ووقف فريق ثالث موقفاً وسطاً ، فإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ، فرأى الشافعي مثلاً (يوم ناظر أحد متكلمي المعتزلة) أنه « لأن يليق الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله حير له من أن يلقاه بشئ » من علم الكلام ، وروى الزعفراني أن الشافعي قال : « حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجرید ويطاف بهم في القبائل والعشائر ، وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل » رأى فساد . بل ذهب إلى أن علماء الكلام زنادقة ، وذهب مالك إلى أنه « لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء » . وفي رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وأجمع أهل الحديث من السلف على ذلك ، لأنهم يقولون : إن النبي قد قال : هلك المتنطعون - هلك المتنطعون . هلك المتنطعون أى المتعمقون في البحث والاستقصاء .

وإلى جانب هذا الفريق الذى نادى بتحريم علم الكلام رأى فريق آخر لإباحة تعليمه . وهم يقولون فى ذلك إن علم الكلام هو علم الحجاج عن العقائد بالأدلة والبراهين ، وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظوراً وقد قال الله تعالى : « قل هاتوا برهانكم » . وقال عز وجل : « لهلك من هلك عن بينة » ويحيى من حى عن بينة ، وقال تعالى : « قل هل عندكم من سلطان بهذا ، أى حجة وبرهان . وقال : « قل فله الحجة البالغة » . . . والقرآن من أوله إلى آخره بحاجة مع الكفار . ومن ذلك مثلاً : أن عمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . وفى النبوة : « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » . وفى البعث : « قل يحيىها الذى أنشأها أول مرة » . . . إلى غير ذلك من الآيات . وقد أمر الله نبيه بالجدل إذ قال تعالى له : « وجادلهم بالتي هي أحسن » . والصحابة كانوا يجادلون المنكرين ، لكن عند الحاجة فقط . فقد بعث مثلاً على بن أبى طالب رضى الله عنه ابن عباس إلى الخوارج فكلهم فقال لهم : « ما ننقمون على إمامكم ؟ قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم » فقال لهم : « ذلك فى قتال الكفار . أرايتم لو سببت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل ، فوقعت فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب ؟ فقالوا : لا ، فرجع منهم إلى الطاعة ألقان ، وذلك بفضل المجادلة ، لكن ينبغى أن يقال إن الجدل عند الصحابة كان قليلاً وعند الحاجة ولم يتخذوه صناعة أو حرفة .

وقد وقف الإمام الغزالي بالنسبة إلى علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل والتحريم . فهو يقول فى « قواعد العقائد » ، من إحياء علوم الدين ، ما يلى : « إن فيه منفعة وفيه مضرة ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب ، كما تقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستئثار وعمله حرام . أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك

العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم... وأما منفعتها ، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه ، ولكن هيهات فليس في الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ، ولكن على الدور في أمور جليلة ، تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام ، بل منفعتها شيء واحد . وهو حراسة العقيدة التي ترجعناها على العوام ، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل ، وقد اشترط الغزالي ثلاث خصال فيمن يقوم بمهمة الجدل والكلام : أولها التجرد للعلم والحرص عليه . وثانيها الذكاء والفطنة والفصاحة . وثالثها أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى .

وهناك آراء كثيرة في تفسير نشأة المعتزلة ، فالذين يعنون بالبحث عن الأصل التاريخي لهذه الفرقة يروون عادة تلك القصة الشهيرة التي يراد بها إثبات أن واصل بن عطاء (توفي عام ١٣١ هـ أو ٧٢١ م) هو أول من سمي معتزلا ، وذلك لأنه قال في مجلس أستاذه الحسن البصري (توفي عام ١١٠ هـ) أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين .

وتتصل الظروف التي ساعدت على نشأة فرقة المعتزلة بتلك الخلافات والصراعات التي قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة ، فكان لابد أن تقوم بينهم جماعة تعتزل الكل وتعزل الفتنة وأطرافها ، لا يحاربون مع على ولا يحاربون ضده ، . وهؤلاء هم المعتزلة ، ولهذا كان من الطبيعي أن تتصل الأسباب بين فرقة المعتزلة في أول نشأتها مع فرقة المرجئة ، وذلك لأن هذه الفرقة الأخيرة قامت بعد أن رأت أن المسلمين يكفر بعضهم بعضا وأرادت هي الأخرى أن تعتزل هذه الجماعات المتناحرة وتقتسم باب الهداية والإيمان

للجميع فأخرجت العمل من دائرة الإيمان على نحو ما رأينا . وقد رأينا بالفعل أن بعض القدرين الأوائل الذين وضعوا الأساس في القول بالإرادة الحرة وتحكيم العقل في التأويل من أمثال غيلان الدمشقي كانوا من المرجئة .

ولما استتب الأمر لبني أمية وبايع الحسن بن علي بن أبي طالب معاوية ، وسلم إليه الأمر فجميع جماعة من أصحابه في موقفه هذا لأنهم كانوا لا يوافقونه على هذه المهادنة التي أظهرها لمعاوية ، فاعتزلوا عنه وعن باقي المسلمين وانقطعوا إلى العلم والعبادة وهؤلاء أيضاً معتزلة ، لكن علينا أن نلاحظ أن نشأة المعتزلة على هذا النحو نحتم علينا أن نقول بأن الأسباب كانت متصلة بين أوائل المعتزلة ورجال الشيعة ، أصحاب علي ابن أبي طالب وابنه الحسن ولهذا ذهب بعض المؤرخين أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . ومحمد بن الحنفية هذا هو ابن علي بن أبي طالب . كما أننا نعلم من ناحية أخرى أن أئمة فقهاء الشيعة تربوا في كنف الاعتزال وأن كثيراً من طبقات المعتزلة كانوا من رجال الشيعة ، ونعلم مثلاً أن زيد بن علي بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة قد تتلبذ علي واصل ابن عطاء ولهذا كان الزيدية كلهم معتزلة في العقائد .

ومن الممكن كذلك أن ترد نشأة المعتزلة إلى سبب آخر يتصل أيضاً بالخلافات السياسية التي قامت بين المسلمين حول موضوع الإمامة على النحو الذي حاولنا به أن نجد علاقة بين نشأتهم وقيام فرق أخرى مثل المرجئة والشيعة ، وهذا السبب الآخر يتصل هذه المرة بقيام فرقة الخوارج وغلوها في تكفير فاعل الكبيرة حتى استحل رجالها قتل مخالفينهم . وقيام فرقة المعتزلة ستكون بهذا الرد فعل ضد هذا الغلو من جانب الخوارج . والحق أن المسلمين كانوا حيارى في الحكم على مرتكب الكبيرة ، كانوا حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة فقام واصل بن عطاء وقدم رأياً متوسطاً

بين الإفراط والتفريط . يدلنا على هذا - أى يدلنا على اتصال نشأة المعتزلة
برد الفعل ضد الخوارج - قول البغدادى فى الفرق بين الفرق : « فلما ظهرت
فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز [والأزارقة فرقة من فرق الخوارج
كما تقدم] ... خرج واصل بن عطاء . . . وزعم أن الفاسق من هذه الأمة
لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان . »

وأياماً كان الأمر ، فإن بداية فرقة للمعتزلة كان فى العصر الأموى أو
قبل ذلك . أما تدوين علم الكلام فى كتب شيوخ المعتزلة المعروفين فلم يتم
إلا فى الصدر الأول من حكم العباسيين ، وقد ذاعت فى هذا العهد آراء المعتزلة
وأصبحت تمثل المذهب الرسمى للدولة أيام المأمون والمعتصم بعد أن كان
حاربها الأمويون وقتلوا بعض المبشرين بها من أمثال معبد بن عبد الله الجهمى
الذى قتله الحجاج بن يوسف الثقفى وغيلان السشى الذى قتله هشام
ابن عبد الملك . لكن المعتزلة دالت دولتهم أيام الخليفة المتوكل العباسى ،
لحرق كتبهم ونصر عليهم خصومهم من أهل السنة والجماعة . والمقصود بالسنة
طريقة النبى : أقواله وأفعاله . والمقصود بالجماعة طريقة الصحابة رضوان الله
عليهم . فالمقصود إذن بأهل السنة والجماعة أتباع طريقة النبى وصحابته . وأهل
السنة والجماعة طائفتان : أهل الحديث وهم يعتمدون على الكتاب والسنة
والجماعة . وأهل النظر العقلى وهم الأشاعرة والحنفية أو الأحناف . ومعنى
هذا أنه بمجيء أبى الحسن الأشعرى فى النصف الثانى من القرن الثالث
الهجرى وأوائل القرن الرابع (توفى عام ٣٢٠ أو ٣٢٤ هـ) أصبح تعبير
« أهل السنة والجماعة » يقال فىقصد به الأشاعرة . ولكن هذا التعبير كان
يقال قبل الأشعرى ويقصد به أهل الحديث من (رجال) السلف الذين
رفضوا النظر العقلى ورفضوا التأويل وآثروا التحويل على الكتاب والسنة .
والحق أن الأشعرى هو الذى دافع عن آراء أهل السنة والجماعة بمناهج
كلامية . ولهذا يعتبر الخصم الأكبر للمعتزلة . أما المعتزلة فهم خصوم أهل

الحديث والسنة أولاً وخصوم الأشاعرة الذين يمثلون إمتداد أهل الحديث والسنة من ناحية الموقف لا من ناحية المنهج ، باعتبار أن منهج الأشاعرة في الجدل منهج كلامي لم يلجأ إليه أهل الحديث . ومعنى هذا أن الأشاعرة وإن كانوا كلاميين أو علماء كلام ، مثلهم من هذا مثل المعتزلة تماماً ، إلا أنهم كانوا في موقفهم من أتباع أهل الحديث والسنة . أما المعتزلة فهم الذين أنشأوا علم الكلام وشهد هذا العلم ولادته الأولى على أيديهم ، وكانوا في التجاهل إلى التأويل العقلي يعارضون الذين كانوا يذهبون إلى عدم التأويل من أهل الحديث والسنة . وعندما جاء الأشعري آثر أن يجادل المعتزلة بسلاحهم ، وهو الكلام والحجج العقلية ، لكنه كان في هذا متبعاً موقف أهل الحديث والسنة من ناحية الوقوف عند النص والتعويل على الكتاب والسنة .

وفيما يتصل بموضوع الإمامة أو الخلافة لم يكن للمعتزلة رأى يخالفون به رأى السنة والجماعة في هذا الصدد . فهم يقولون بأنها تنعقد باختيار المسلمين أى أنها بالاتفاق والاختيار وليست بالنص والتعيين كما يقول الشيعة . ولم يشترط كثير من شيوخ المعتزلة شرط القرشي في الخلافة ، وفي هذا كانوا متفقين مع الخوارج .

يبد أنه ينبغي أن نلاحظ أنه بظهور المعتزلة على مسرح الفكر الإسلامى ونظراً للتأثرات الأجنبية التى خضع لها بعض رجالها كنتيجة لاختلاطهم مع مسيحي الشام ويهوده وكنتيجة لنشاط حركة الترجمة أيضاً ظهرت مشاكل فى علم الكلام ، تختلف عن المشاكل التى ذكرناها حتى الآن وحددت لنا ظهور الفرق الإسلامية التى أوردناها ، أى تختلف عن مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين الإيمان والاسل ومشكلة الجبر والاختيار ، وكلها مشاكل ظهرت مع ظهور فرق مثل المرجئة والخوارج والشيعة . وليس معنى هذا أن المشاكل التى تحدثنا عنها حتى الآن قد انتهت ، فقد استمرت هذه المشاكل بعد مجيء

المعتزلة والأشاعرة وإمتدت في كتب أواخر المتكلمين وعلى أقلام فلاسفة الإسلام أيضاً . لكن ما أردنا أن نقوله إن مجيء المعتزلة في هذا الجو العقلي الذي عاشت فيه ساعد على ظهور مشاكل جديدة إلى جانب المشاكل القديمة وأهم هذه المشاكل الجديدة مشكلة الذات والصفات وما يتصل بها من تنزيه وتثنية ، ومشكلة العدل الإلهي وصلتها بأفعال العباد على نحو ما سنعرف ذلك الآن عنه تناولنا للأصول الخمسة للمعتزلة .

الأصول الخمسة للمعتزلة :

للمعتزلة خمسة أصول أو مبادئ يلتفون حولها وهي : التوحيد ، والعدل . والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد كتب الخياط المعتزلي في كتابه الإقتصار ، يقول : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي » . وسنتناول الآن كل أصل من هذه الأصول على حدة مع بيان المشاكل المتصلة به .

الأصل الأول : التوحيد :

ليس المقصود بالتوحيد هنا الإقرار بوحداية الله . فهذا أمر مسلم به من جميع المسلمين وأقرته جميع الفرق الإسلامية . ومن بينها فرقة المعتزلة . وإنما المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها . لكن ما معنى هذا التوحيد بين الذات والصفات ؟

وجد المعتزلة أن النصارى قد تصوروا الله على أنه جوهر له أقاليم أو صفات يتقوم بها هي صفات الوجود والعلم والحياة . وقد أدى هذا التصور عند النصارى إلى إعتبار هذه الصفات ذات "كيان مستقل عن الله .

والنظر إليها على أنها أشخاص مستقلة عن الله . وكانت النتيجة لهذا أن ساقهم هذا القول إلى إثبات الهين .

وفيما يتصل بالصورة التي قدمها القرآن لله ، لاحظ المعزلة أن هناك آيات وصفت الله ببعض الصفات مثل قوله تعالى : « لما خلقت يدي » وقوله : « الرحمن على العرش استوى » وقوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » وقوله : « بل يدها مبسوطتان » وقوله : « ويبق وجه ربك ذو الجلال والإكرام » فإلّا ينبغى علينا أن نفهمه من هذه الصفات الواردة في مثل هذه الآيات ؟ هل نفهم منها أن لله وجهاً وأنه استوى على عرشه وأن له يدين . . الخ ؟ أم أنه يجب علينا تأويلها ؟

الحق أن أوائل السلف قد وقفوا أمام هذه الآيات ، وذهبوا إلى أنه ينبغى علينا أن نتوقف في تأويلها ، ونقف عند اللفظ الوارد في هذه الآيات التي تشير إلى الصفات ، وقالوا : إننا نفهم معنى اللفظ الوارد في هذه الآيات ، ولكننا لسنا مكلفين معرفة تفسير أو تأويل معناها على الحقيقة . فيقول مالك بن أنس مثلاً في آية الاستواء : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويقول أحمد بن حنبل : كل من عند ربنا ، آمننا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكنا عليه إلى الله ، ولستنا مكلفين بمعرفة ذلك » . وقد ذهب بعض السلف إلى أن من حرك يده عند قراءته للآية : « خلقت يدي » ، وجب قطع يده .

ومعنى هذا أن أوائل السلف مالوا إلى إثبات الصفات لله تعالى ، مادام هو قد أثبتنا إلى نفسه بنص الكتاب ، ولكنهم لم يبحثوا وراء اللفظ عن تأويل معناه ، ووقفوا من قضية التأويل كلها على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً . موقف التسليم والتفويض .

لكن هذا الإثبات الخجول أو المحدود للصفات لم يستمر طويلاً . إذ أن

بعض الفرق الإسلامية شجعهم ورود صفات بعينها أثبتها الله لنفسه في بعض الآيات إلى القول بالتشبيه أى بتفسيه ما ورد في هذه الآيات من وجه ويدين . . الخ الله بنفس هذه الصفات عند الإنسان . ومعنى هذا أن الصفاتية (الذين آثبتوا الصفات لله) قد تطور موقفهم ووقعوا في التشبيه فأصبحوا مشبهة أو في التجسيم فأصبحوا مجسمة .

والمشبهة قسمان : مشبهة الشيعة وهم الغلاة من الشيعة . ومشبهة أهل الحديث والسنة وهم الجهمية .

يقول البغدادي في « الفرق بين الفرق » : « أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض (وهم الشيعة) والغلاة . . وقد حكي عن هشام بن الحكم أحد متكلمي الشيعة أنه كان يقول هو وأصحابه أن معبودهم جسم ذو أبعاد ، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء ، وهو في مكان مخصوص ، وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، (الشهرستاني : الملل والنحل) . ويقول الأشعري في مقالات الإسلاميين عن هشام بن الحكم وأصحابه أنهم ذهبوا إلى أن معبودهم جسم له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض . . ويروى الأشعري أيضاً عن هشام آخر هو هشام ابن سالم الجواليقي إن أصحابه كانوا يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، ويشكرون أن يكون لهم أودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً . .

وقد انتقلت هذه الأوصاف عند فريق من غلاة الشيعة إلى علي بن أبي طالب فألفه بعض أتباعه . وزعموا أن علياً حي لم يقتل ، وأن فيه الجزء الإلهي . . وأنه هو الذي يحيى من السحاب والرعد صوته والبرق سوطه . . وقد تأثر غلاة الشيعة في تأليهم لعل وذريته وبحلول الجزء الإلهي فيهم بأقوال النصاري الذين قالوا هم عن المسيح إنه الله وإله الخالق وإله يحيى ويميت

وأقوال اليهود الذين ذهبوا إلى أن الله خلق آدم على صورته، كما ورد في العهد القديم .

وإلى مثل هذه الآراء الغريبة عن روح الإسلام ذهب بعض الجهمية ، فيحكى عن داود الخوارى أحد الجهمية أنه قال إن معبوده جسم ولحم ودم وأن له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس . . الخ ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم . . وهكذا . وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيء . . وقالت الجهمية أيضاً إن لله كلاماً . ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كبر السلاسل .

ومن المشبهة كذلك الحلوية الذين قالوا بجواز ظهور الله في صورة شخص كما كان جبريل عليه السلام يزل في صورة إعرابي ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوا . ويستلون على ذلك أيضاً بالحديث الشريف : « لقيت ربي في أحسن صورة » .

ومن المشبهة أيضاً جماعة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام الذى انتهى في إثباته للصفات إلى التجسيم ، فذهب إلى أن معبوده مستقر استقراراً على العرش وأنه بجهة فوق ، وقد تأثر بأراء الكرامية ابن تيمية الحنبلي الحراني .

وأمام هذه الآراء التى وجدها المعتزلة عند أصحاب الديانات الأخرى وعند بعض الفرق الإسلامية كان الموقف العام الذى يميز رجال المعتزلة هو التنزيه (وهو ضد التشبيه والتجسيم) ، ولجأوا في سبيل الوصول إلى هذه الغاية إلى طرق متعددة :

٢ - قالوا إن الله ليس كمثل شيء ، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول له ولا عرض ولا عمق وأنه لا يتحرك وليس

بذى جهات ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسه
ولا الحلول وأنه ليس بمحدود ولا متناه الخ . .

فن أجل أن يؤكد المعتزلة تنزيه الله ونفى أدنى مماثلة بينه وبين الإنسان
لجأوا إلى وصفه بهذه المجموعة وغيرها من صفات السلب ، وذلك لأن كل
ما يرد على خاطر الإنسان من صفات لا بد أن يكون الله خلاف ذلك .

٢ - نظر المعتزلة إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية عقلية تمثل وجوها
مختلفة في النظر إلى الله ولا تدل بحال من الأحوال - كما يقول الأشاعرة -
على صفات قديمة قائمة بالذات . ومعنى هذا أن التنزيه المطلق الذي يفهم من
موقف المعتزلة في وصفهم الله بصفات السلب فقط ، قد تبعته خطوة أخرى
ذهبوا فيها إلى ضرورة وصف الله بمجموعة الصفات الإيجابية التي وصف
بها نفسه بشرط أن لا تفهم هذه الصفات على أنها معاني قديمة قائمة بالذات . لا تنا
لو فعلنا ذلك فقد أثبتنا إلهين أو أكثر ، ووقفتنا في تسدد الآلهة . الصفات
الإلهية عند المعتزلة ليست مستقلة عن الذات ، وإنما هي عين الذات . فالله
حي بذاته لا بحياة ، عالم بذاته لا بعلم . قادر بذاته لا بقدره . ومعنى قولنا إنه
عالم - كما يقول النظام - إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى القول بأنه قادر
إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولنا إنه حي إثبات ذاته ونفى الموت
عنه ، أما اختلاف حمل الصفات فيرجع إلى اختلاف أعدادها المنفية عن
الله ، فاختلاف كونه عالما عن كونه قادرا عن كونه حيا إنما يرجع
لاختلاف أعداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت .

٣ - خطى أبو الهذيل العلاف (شيخ من شيوخ المعتزلة) وأصحابه
من الهذيلية خطوة أخرى في النظر إلى الصفات الإلهية ، فليس يكفي عنده
أن نقول عن الله إنه حي بذاته لا بحياة ، بل من الممكن أن تثبت له الحياة
ونقول إنه حي بحياة وحياته ذاته . وليس يكفي أن نقول إنه قادر بذاته
لا بقدره ، بل من الممكن أن نقول إنه قادر بقدره وقدرته ذاته . وليس

يكفى أن تقول إنه عالم بذاته لا يعلم ، بل من الممكن أن نقول إنه عالم يعلم وعليه ذاته . ومعنى هذا أنه بدلا من إنكار الصفات (العلم والقُدرة والحياة) والاكتفاء فقط بما ورد في التنزيل من أسماء الله (عالم قادر حي . الخ) ، وبدلا من أن نقول إنه عالم بذاته لا يعلم ... الخ جاء أبو الهذيل للعلاف واثبت الاسم والصفة معا فقال إنه عالم يعلم ، قادر بقُدرة ، حي بحياة ولكنه عاد فسحب باليسار ما أعطاه باليمين . فبعد أن قال إنه عالم يعلم ، أضاف إلى ذلك قوله : « وعليه ذاته » . وبعد أن قال قادر بقُدرة ، أضاف إلى ذلك قوله : « وقدرته ذاته » . وبعد أن قال إنه حي بحياة ، أضاف إلى ذلك قوله : « وحياته ذاته » . وهذه خطوة على أى حال على طريق الصفاتية ، وإن كانت تنهم بحرص المعتزلة كلهم على التنزيه وإنكارهم لوجهة نظر الخصوم (الأشاعرة) في النظر إلى الصفات على أنها معاني قديمة قائمة بالذات الإلهية ومستقلة عنها .

٤ - لجأ المعتزلة إلى تأويل الآيات التي تفيد أن لله وجهها وبدا أو عينا . ففي قوله : « بل يده مبسوطتان » تفيد الآية تعبيراً مجازياً ينبت السخاء لله ونفى البخل عنه . واليد عموما تفيد النعمة ، وفي قوله : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يؤولون الوجه بأنه هو الله نفسه لأننا نقول في اللغة : قلبت الأمر على وجوهه . وقوله تعالى : « وتجرى بأعيننا » يقولون أى يعلم منا . وفي قوله « ولتصنع على عيني » يقولون أى برعاية مني . والاستواء في قوله : « الرحمن على العرش استوى » معناه عندهم الإستيلاء والفوقية في قوله : « يخافون من فوقهم » تعنى العلو والرتبة ، كما في قوله تعالى : « هو القاهر فوق عباده » . كذلك تأولوا الآيات التي تفيد النزول أو المجيء أو العروج ، لأن الله لا ينزل ولا يجيء ولا يصعد . ذلك لأن المراد بالنزول الإحسان والرحمة كقوله تعالى : « وأنزلنا الحديد » أو « وأنزل لكم من الأنعام ... » . وأنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالآبصار لاقتضاها الجسمية والجهة . واستندوا في هذا إلى آيات مثل : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ،

وقال الله تعالى إلى موسى حين طلب رؤيته ، قال له تعالى : « لن تراني » .
أما الرؤية الواردة في آيات مثل : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .
فناظرة هنا بمعنى منتظرة . وقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أن من الممكن
رؤية الله بالقلوب يوم القيامة .

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن الله سميع بصير حقيقة لا مجازا ، لكنهم
أنكروا أن يكون سميعا بسمع بصيرا يبصر . لأن ذلك يقتضى وجود الآلة
أو الجارحة من أذن وصماخ وعين . الخ . أما الإرادة فقد ذهب النظام مثلا
إلى القول بأن الإدارة على نوعين : إرادة تتعلق بأفعال الله ، وإرادة تتصل
بأفعال العباد . وقال النظام إن الإرادة الأولى هي وعلم الله سواء ولا يجوز
وصف الله بها إلا في فعل الخلق . فإرادة الله هي خلقه . أما الإرادة الثانية
التي تتصل بأفعال العباد فمعناه أنه أمر بها ونهى عنها .

• — أم الصفات التي استأثرت باهتمام المعتزلة صفة الكلام . كلام الله
فالله تعالى يقول : « وكلم الله موسى تكليما » لكن ليس معنى هذا عند المعتزلة
أن الكلام صفة أزلية لله تعالى . إذ لو صح هذا لكان القرآن قديما قدم الله ،
مع أننا نعلم أنه يتجوزا ويتبعض فيقال ثلثه وربعه ، ونعلم أنه أمر ونهى ووعد
ووعيد وهذه متضادات ، نعلم أنه مركب ، وهو محكم مفصل . وكل هذا
يوجب التعدد في القرآن ويجعله مخالفا للقديم . وكل ما كان مخالفا للقديم
فهو محدث .

فالقرآن عند المعتزلة محدث أو مخلوق أى أنه غير قديم . لكنه كلام الله .
فقد أجمع المسلمون على ذلك ولا مجال للشك فيه . ومع ذلك ، ومع كونه
كلام الله فهو مخلوق حادث أحدثه الله . « الله أنزل أحسن الحديث » .
« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . فالقرآن منزل ، وكل منزل محدث .
ولهذا فإن الله قادر على أن يبدله أو يأتي بمثله أو يزيد فيه : « قل لو كان البحر

مدادا لكلمات ربي لنفخ البجر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولوجئنا بمثله مدداً ، وهكذا نرى أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة ليس له شأن بما أجمعت عليه الأمة من أن القرآن كلام الله . ومن ناحية ثانية نرى أن هذا القول يتضمن إنكار قدمه ، وإنكار قدمه يتضمن إنفراد الله بالقدم . وهو ما أراد المعتزلة أن يؤكدوه في كل مناسبة ، وهو فرع من تصورهم للتوحيد . ولقد بلغ إصرار المعتزلة على القول بخلق القرآن وإنكارهم لقدمه أن المأمون قد حمل الناس على القول بخلق القرآن ، وذلك لأنه كان يعتقد أن القول بقدمه يوازى تماماً قدم الكلمة وألوهية المسيح عند النصارى .

لكن هذه المسألة الدقيقة دقت على أفهام الكثيرين من العامة والفقهاء ولأنهم خلطوا بين خلق القرآن والقول بأنه غير منزل ، مع أنه لم يخطر ببال أحد من المعتزلة أن ينكر أن القرآن كلام الله . وما ساعد على معارضة رأى المعتزلة في خلق القرآن أن العامة قد ذهبوا كذلك إن كل مخلوق فلا بد أن يموت ، وما دام القرآن مخلوقاً فصيره الفناء والموت مع أن هذه المسألة لم تخطر على بال أحد من المعتزلة ، وذهبوا إلى أن كلام الله حي تخضع له القلوب وتفيض العيون بالسمع عند تلاوته . ولكن معارضة العامة والفقهاء لمسألة خلق القرآن كان لها ما يبررها . وقد عرفت هذه المسألة في تاريخ علم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامى عامة بمسألة « محنة خلق القرآن » وقد امتحن بها أناس كثيرون وفقهاء وعلما أيام الخليفة المأمون . وقد للمعتزلة في قولهم بخلق القرآن ما يبرر هذا القول ليعارضوا به القول بقدم الكلمة عند المسيحيين . ولكن من الحق أن نقول إنهم لم يوفقوا في « الشكل » الذى عرضوا به أقوالهم ، إذ كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية دون أن يستخدموا لفظة « خلق القرآن » وهو لفظ أسى فهمه وخلط بينه وبين وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة ، وانهموا بها زوراً وبهتاناً .

الأصل الثاني : العدل :

يطلق على المعتزلة اسم أهل العدل والتوحيد . وقد فرغنا الآن من الحديث عن معنى التوحيد عندم ورأينا أن التوحيد يمثل أهم صفة للذات الإلهية . أما العدل فيمثل عندم أهم صفة للفعل الإلهي وهو مجال الصلة بين الله والإنسان . وأحياناً يسمى المعتزلة « بالعدلية » بسبب قولهم بالعدل الإلهي ، وإصرارهم على أن الله منفرد بفعل الخير والعدل ، وضميم صدور أي ظلم عنه . ومن أجل هذا ذهبوا إلى حرية الإرادة الإنسانية ليجعلوا الإنسان مسئولاً عن أفعاله ومناحلاً للتكليف . إذ أنه لا يتفق القول بإرادة الله للظلم والشر والفساد مع تكليف الإنسان وحسابه أو لا يتفق العدل الإلهي مع القول بالخير .

والقول بأن الله عادل لا يعني عدم نسبة الشرور والكوارث إلى الله لكن المعتزلة لا يقولون بأن هذه الكوارث والشرور فعل قبيح ، بل انفقوا على عدم تسمية هذه الكوارث بأنها شرور ومظالم وآثروا أن يصفوها بأنها فتنة وابتلاء للناس . فإذا لم يضر النعم عن الإنسان في الحياة الدنيا ليس ظلماً أو عبثاً أو فساداً أو شراً ، وإنما هو من قبيل الابتلاء والإمتحان للإنسان . ولو كان الإنسان في نعيم دائم لطنى وتجبى وتكبر . وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجهانبه .

ولما كان الله عادلاً في حكمه فهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح . فليس عند الله تعالى في رأى المعتزلة شيء أصح مما أعطاه جميع الناس ، وليس عنده هدى أهدى مما منحهم ، وليس يقدر الله على شيء أصح مما فعل . وحجة المعتزلة في هذا أنه لو كان عند الله أصح وأفضل مما فعل بالناس ومنهم إياه لكان بخيلاً بهم ظالماً لهم . ولو أعطى شيئاً من فضله بعض الناس دون البعض الآخر لكان في هذا محاباة والمحاباة جور وظلم .

وهكذا نرى أن مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة مرتبط بفعل الصلاح
وانصلاحة للناس وبالتالي فهو مرتبط عندهم أو عند بعضهم - مثل النظام -
على عدم قدرة الله على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. فالعدل
الإلهي عند المعتزلة هو ما جاء متمشياً مع خير الناس ومصالح العباد وخيرهم
حتى ولو بدا هذا العدل على أنه ظلم وكارثة ، في حين أنه على الحقيقة ابتلاء
واختبار لصبر الإنسان وشكره لله . أما العدل عند خصومهم من أهل السنة
والأشاعرة فهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، بحيث لو أراد الله
هلاك العالم لكان هذا الفعل منه عدلاً .

ومعنى هذا أن المعتزلة الذين سموا بأهل التوحيد لأنهم نزهوا الله
عن مشابهة المخلوق عن طريق نفي الصفات أرادوا أيضاً أن ينزهوه عن الظلم
باعتبار أنه لا يشابه المخلوق الذي يصدر الظلم عنه . ومن هذه الناحية سموا
بأهل العدل .

ولما كان الظلم موجوداً أو الفساد موجوداً فلا بد أن يكون مصدره
هو الإنسان لا الله . ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان عالق لأفعاله .
إن الله أوجد في الإنسان العقل ، وجعله مناط تكليفه . وبعث الأنبياء الذين
جاءوا بالشرائع لهداية الإنسان وخيره وخلق الله العقل في الإنسان وبه
للأنبياء إنما كان لطفاً منه سبحانه لكن الله بعد خلقه لهذه الالطاف ترك
الإنسان أمام حرية إرادته ، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أفعاله ولا يمكن
أن يكون هناك معنى للثواب أو العقاب بدون إقرار هذه المسؤولية الإنسانية .
والإنسان عند ما يطلب العفو والمغفرة من الله إنما يفعل ذلك لأنه يعلم أنه
مسئول عن أفعاله وذنوبه وسيئاته ، ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا
والحساب في الآخرة إنما يكون وفقاً للعمل الذي يقوم به الإنسان بحريته :
« ولأنما توفون أجوركم يوم القيامة » .

وقد اقتضى القول بحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة تقرير الاستطاعة للإنسان والاستطاعة قدرة على الفعل وعلى الترك ، لأنها سابقة على الفعل ، وهي قدرة إنسانية بشرية خالصة تقوم على العدم الذي يغذيه الترجيح وكل هذا سابق على الفعل أو على تنفيذ الفعل لكن هذه القدرة البشرية لا تنفي وجود القدرة الإلهية ، لأنها قدرة عامة وتصل أولاً وقبل كل شيء باللمحة الأخيرة في تنفيذ الفعل .
والفعل عند المعتزلة قد يبدو شراً كالآلام والأمراض ، ولكنه لا يكون قبيحاً .

وقد يبدو خيراً كالنعم والملذات ولكنه لا يكون حسناً والمهم في تقرير حسن الأفعال وقبحها عند المعتزلة ليس هو الشرع بل العقل أى أن الفعل يكون حسناً لا مجرد أن الله أمر به أو نهى عنه ، بل لأن العقل جاء مقرراً لحسنه وقد يكون هذا هو السبب الذي من أجله فضل المعتزلة أن يستخدموا كلمتي الحسن والقبح ، بدلاً من كلمتي « الخير والشر » وذلك لما توحى إليه هاتان الكلمتان من أن الله هو الذي رسم الخير والشر عن طريق الشرع . ولكن الحسن والقبح الفعلين عند المعتزلة لا يعتمدان على ما يراه الفعل في ظاهر الفعل من نتائج مباشرة بل على ما يترتب على الفعل من نتائج بعيدة . فقد تكون النعمة العاجلة التي ترتبت على فعل من الأفعال مؤدية إلى شر بعيد ، ولهذا فإن هذا الفعل سيعد قبيحاً لا حسناً . وقد يكون القبح الظاهر من وراء فعل من الأفعال مؤدياً إلى حسن لاحق ، ولهذا فإن مثل هذا الفعل سيوصف بالحسن والقبح .

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

تقتضى العدالة الإلهية إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب . والإيمان بالثواب والعقاب قائم على أساس السمع عند جميع الفرق الإسلامية ، لكنه عند المعتزلة قائم على السمع والعقل معاً لأنه نتيجة ضرورية للقول بحرية الإرادة وللقول

بالتكليف . إننا إذا أردنا أن يكون التكليف معنى فلا بد أن يكون هناك وعد بالثواب ووعد بالعقاب . وعلى العكس من ذلك ، إذا كان كل شيء مقدرأ وكان الإنسان مجبرأ في أفعاله فعلا م إذن ثبته أو نزل به العقاب لشيء لا يد له فيه وفيه وعده بالجنة وتوعده بالنار ؟ . وكما يقوم الخيام على لسان البستاني :

نصبت في الدنيا شرك الهوى وقلت أجرى كل قلب غوى
أنتصب الفخ لصيدى وإن وقعت فيه قلت طاص هوى ؟

وقد اشترط المعتزلة التوبة الإلهية عن الذنوب للخلاص والغفر
وإذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب والعرض .
وعلى العكس من ذلك ذهب أهل السنة والجماعة أن الثواب والعقاب
تابعان لكلام الله الأزلي ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق
الثواب بدو وعد ، من الله ، ويستوجب العقاب بدو وعد ، منه وينظرون
إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التي لا دخل للعقل
الإنساني في تغييرها أو تبديلها . أما المعتزلة فيرون أن الوعد والوعيد
لاحقان للفعل الإنساني ومرهونان بهذا الفعل ويتوقفان على تحكيم العقل
في الفعل .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل أو المبدأ هو الأساس في نشأة فرقة المعتزلة . وقد سبق
أن أشرنا إلى واصل بن عطاء رأى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً
بل هو في منزلة بين المنزلتين . وقلنا إن هذا الرأي كان وسطاً بين رأى
الخوارج ورأى المرجئة . فإذا خرج الفاسق مرتكب الكبيرة من الدنيا
قبل أن يتوب سيكون مخلصاً في النار ، لكن عذابه أقل من عذاب الكفار ،

ويتصل بوضع الفاسق مرتكب الكبيرة والقول بأنه في منزلة وسطى بين المؤمن والكافر عند المعتزلة نظرتهم إلى الإيمان باعتبار أنه يزيد وينقص عن طريق العمل باعتبار أن الإيمان عتدم ليس مجرد تصديق بالقلب بل هو عمل بالجوارح .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا هو الأصل الوحيد الذي يشترك فيه المعتزلة مع سائر الفرق الإسلامية . فكل المسلمين يوصون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل الوسائل التيسرة باللسان واليد والسيف . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ عملي يتصل بالسلوك وينظر إليه المعتزلة على أنه فرض كفاية على كل مؤمن .

الباب الثالث
مشكلة خلق العالم
في
الفلسفة الإسلامية

١ - خلق الله للعالم في القرآن

نص القرآن الكريم في آيات كثيرة على أن الله قد خلق كل شيء ، ووصفه من أجل ذلك بأنه الخالق . أو المخلّاق ، مثل ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو . خالق كل شيء ، فاعبدوه . وهو على كل شيء وكيل (سورة الأنعام — الآية ١٠٢) . ومثل : «أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» . بلى . وهو الخلاق العليم ، (سورة يس — الآية ٧١) وفي بعض الأحيان يصفه أيضاً بأنه البديع : «بديع السموات والأرض أتى يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء . وهو بكل شيء عليم ، (سورة الأنعام . الآية ١٠١) . وفي أحيان أخرى بأنه المصور ، أو بأنه يصور : «وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (سورة آل عمران ، الآية ٦) .

واقه في القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام : «خلق السموات والأرض بالحق . تعالى عما يشركون . خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين . والأنعام خلقها لكم فيها دفر ومنافع منها تأكلون» (سورة النحل — الآيات : ٤٣ ، ٥) .

وقد نص القرآن الكريم على أن المخلّاق كله تم في ستة أيام : «هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، (سورة الحديد ، الآية ٤) خصص منها يومين لخلق السموات وفقعاتها سبع سموات في يومين . وأوحى في كل سماء أمرها ، (سورة فصلت ، الآية ١٢) . كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها ، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقط : قل أتتكم لتكفروا بالذي خلق الأرض

في يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواس من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، (سورة فصلت ، الآية ٩ ، ١٠) .

هذه فيما يتعلق بالخلق الأول .

لكن بالإضافة إلى هذا . فإن القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد ، وذكرنا بأنه سيقوم بخلق آخر : وأن عليه النشأة الأخرى ، (سورة النجم ، الآية ٤٧) . « يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب . كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » (سورة الأنبياء الآية ١٠٤) . ويتحدث عن قدرته تعالى في إرجاع الإنسان سيرة الأولى : « إنه على رجه لقادر » (سورة الطارق ، الآية ١٨) . أو عن قدرته في بعث الموتى « والموتى يعثهم الله ثم إليه يرجعون » (سورة الأنعام ، الآية ٣٦) .

فهناك إذن نشأتان أو خلقان : خلق تم في الماضي وخرج به العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق آخر سيتم في الآخرة : يوم البعث والنشور . وفي القرآن الكريم آيات أخرى تتحدث عن خلق ثالث غير هذين الخلقين .

هذا الخلق الثالث هو عبارة عن تجديد الخلق الأول واستمراره . ذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله في الكون لم ينته بصورة قاطعة في ستة أيام ، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم . فمثلاً ، بالإضافة إلى البعث في الآخرة الذي تحدثنا عنه نستطيع أن نقول إن ثمة بعثاً آخر : بعثاً يومياً : وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يعثكم فيه ليسقي أجل مسمى . ثم إليه مرجعكم . ثم يُلبثكم بما كنتم تعملون ، (سورة الأنعام الآية ٦٠) . ومثال آخر : الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي : « إن الله فالحى الحبى والنوى . يخرج الحي من الميت ، ويخرج

المبت من الحى . ذلكم الله فأتى توفكون . فائق الإصباح ، (سورة الأنعام ، الآية ٩٥ ، ٩٦) . وإذا وضعنا هذه الصور المختلفة لذلك الخلق المتجدد أمام أعيننا ، استطعنا أن نفهم حديث الله عن نفسه بأنه المبدى . المعيد ، لا بمعنى أنه قادر على هذا فى الآخرة فقط . بل فى الحياة الدنيا نفسها : « إنه هو يبدى ويعيد » (سورة البروج ، الآية ١٣) « أولم يروا كيف يُبدى الله الخلق ثم يعيده . إن ذلك على الله يسير » (سورة العنكبوت الآية ٩) .

هذه هى الأشكال الثلاثة للخلق التى يتحدث عنها القرآن .

إلا أن فعل الله أو تأثيره فى العالم ليس وفقاً على الخلق فى هذه الأشكال الثلاثة ، بل يتناول أيضاً عناية الله بالكون وحفظه لكل ما فى العالم ومن فيه : « إن كل نفس لىأ عليها حافظ » (سورة الطارق الآية ٤) ، « فإله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » (سورة يوسف ، الآية ٦٤) أما عنايته بالكون فتجلى فى صور متعددة ، فى قوله مثلاً : « وهو الذى يرسل الرياح بشرابين يبدى رحمته » (سورة الأعراف ، الآية ٥٧) . وفى قوله ، « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سبْعاً شداداً ، وجعلنا سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصيرات ماءً ثجاجاً ، لنخرج به حياً ونباتاً وجنات ألفافاً » (سورة النبا ، والآيات من ٦ - ١٦) وفى قوله : « الله الذى سخر لكم البحر » (سورة الجاثية ، الآية ١٦) .

• • •

هذه هى الصور التى نستطيع أن نستخرجها من القرآن الكريم حول خلق الله للعالم وتأثيره فيه . أما كيفية هذا الخلق ، فهناك آيات أخرى تعرضت له . ولكنتنا سترجى الحديث عنها الآن ،

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للأفعال الإنسانية ، والآيات التي وردت في القرآن تثبت أن الإنسان حر غير ، والآيات الأخرى التي تثبت أنه مجبر ، فقد أشرنا إلى بعضها في الباب الثاني .

والذي يهمنا بعد هذا أن تقدم الآن مشكلة كيفية خلق الله للعالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ، وفي ختام عرضنا لمختلف الآراء التي قيلت حول هذه المشكلة المتشعبة على يد المتكلمين والفلاخفة ، سيكون بوسعنا أن نحكم على مدى اتفاق هذه الآراء مع الصورة التي قدمها القرآن للخلق .
فلتخرجي الحكم في هذا الآن .

٢ — خلق العالم بين الحدوث والقدم

هذه أول مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم .

فإنه خالق العالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلّم به الجميع . ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أن نقول إن العالم محدث ؟

هذا ما يتشظى مع المنطق لأنه إذا كان العالم مخلوقاً ، فعنى ذلك أنه محدث . وإذا كان الله خالق العالم ، فعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه . لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث ، وقالوا إن الله خالق العالم . ولكنه ، أى العالم ، قديم وليس محدثاً ، أى أنه لم يزل موجوداً مع الله ، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان ، لأن الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان ، وسنعرف السبب الذى دعاهم إلى هذا القول والحجج التى قالوا بها فى الدفاع عن موقفهم .

لكن علينا بادئ ذي بدء أن لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم ، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق ، وبين موقف الدهريين أو المسادين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقاً بفعل خالق . بل أنكروا العناية الإلهية ولم يسلّموا بما جاءت به الأديان ، وردوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهذه الكلمة : كلمة « الدهريين » ، أو « الدهرية » مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكفار : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون ، » .

فالدهريون هم الملاحدة المساديون الذين يشكرون المخلوق والمخلق . أما الفلاسفة الإسلاميون الذين سنعرض لهم فقد سلّموا بالمخلق وأثبتوا

وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس محدثاً (وفي هذا يتفقون مع الدهريين) .

وقيل أن تناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم يحسن أن نعرض أولاً للرأى المقابل ، وهو الرأى الذى يدين به كل مسلم ، وأعني به الإيمان بأن العالم محدث ، وبأن الله خالق العالم المحدث .

(١) خلق العالم المحدث

١ — إثبات حدث العالم عند الباقلانى : (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) .

الباقلانى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى ، من كبار متكلمي الأشاعرة وهو الذى أقام بناء مذهب الأشاعرة الاعتقادى بناء منطقياً استدلالياً ، بل إنه يعد المؤسس الحقيقى لعلم كلام السنى .

يقول الباقلانى فى كتابه (التقييد) أو التقييد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (منبطه وقدم له وعلق عليه الأساتذة محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو رزده — الناشر دار الفكر عام ١٩٤٧) .

والموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لو وجوده أول .

فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود . وقد يكون متقدماً إلى غير غاية ،

وهو القديم ، جل ذكره ، وصفات ذاته ؛ لأنه لو كان متقدماً إلى غاية
يوقت بها فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده
أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمحدث هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث فلان
حدث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث
الموت ، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء ، أى فعل ما لم يكن قبل .

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : لجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ،
وعرض موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المؤلف ، يدل على ذلك قولهم : رجل جسم ، وزيد أجسم
من عمرو ، إذا كثرت ذهابه في الجهات ؛ وليس يعنون بالمبالغة من قولهم :
« أجسم » و « جسم » إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ؛ لأنهم
لا يقولون : « أجسم » فيمن كثرت علومه وقدره . .

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً
واحداً ، لأنه متى كان ذلك كان جوهرأ ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن
يكون جوهرأ . والدليل على إثباته علمنا بأن القيل أكثر من الذرة ؛ فلو كان
لا غاية لمقادير القيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من
الآخر ؛ ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس
بأكثر مقادير منه .

والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر
والأجسام ، وتبطل في ثانی حال وجودها . والدليل على أن هذا فائدة
وصفها بأنها أعراض ، قوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يزيدها
الآخرة » (سورة ٨ ، آية ٦٧) ، فسمى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها
(٩ - دراسات في علم الكلام)

إلى الزوال والبطلان ؛ وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك ، ومنه أيضاً قول الله تعالى ، إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : « قالوا : هذا عارض ممطرنا » (سورة ٤٦ ، آية ٢٤) .

والدليل على إثبات الأعراض تحريك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته . ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلته ؛ فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحريك دليل على أنه متحرك لعلته هي الحركة . . . ويستحيل أن يكون متحركاً لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركاً . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يميز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه الحركة كان متحركاً .

ومما يدل على ذلك علينا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويمجر عنه أخرى ؛ وقد ثبت أنه لا بد لقدرته من تعلق بمقدور . وكذلك القدير تعالى يقدر عند الموحدين وعند من أثبتته من الملحدن النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه تارة أخرى .

ويستحيل أن تكون القدرة على ذلك لا تعلق لها بمقدور . كما يستحيل وجود علم لا تعلق له بمعلوم وذكر لا تعلق له بمذكور . ويستحيل أن يكون مقدور القدرة هو إيجاد الجسم وإحداثه ، لأنه إنما يتحرك في الثاني من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجدده في ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صح وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذي نبتغيه بإثبات لأعراض . . . (ص ٤١ — ص ٤٣) .

« والأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ؛ ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ؛ وذلك مما يعلم فساد ضروره .

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ؛ وما لم يسبق المحدث محدث كهو ، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أننا نعلم باضطراب أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً أو مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث . وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها ، فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام . (ص ٤٤) .

وهكذا نرى أن الباقلاني يبدأ بأن يعرف الأجسام والجواهر والأعراض ثم يثبت أولاً وجود الأعراض والأجسام ، ويثبت ثانياً أن وجودها أو قيامها بها ليس راجعاً إلى طبيعة الأجسام ذاتها بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث ، ويثبت ثالثاً أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض ، فلا بد أن تكون حادثة هي الأخرى ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . ولما كان العالم كله عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر ، والأعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر فلا بد أن يكون العالم كله محدثاً .

وكل هذا تمهيد لإثبات الصانع الأول . يقول الباقلاني :

« ولابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور . والدليل على

ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، وللبناء من باني ، وأنا لا أشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صانع ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ..

ويدل على ذلك علنا بتقديم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسها ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو جنسه .. وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على له مقدماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضاً علنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب .. فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة . وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك ، (ص ٤٤ - ٤٥) .

وهذا الصانع الأول هو وحده القديم ، وما عداه من الموجودات محدث . ومعنى ذلك أن فاعل الحوادث ليس محدثاً بل قديماً .

والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من غير أن يكون محدثاً ، وكذلك القول في محدثة ، إن كان محدثاً ، في وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال . لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً

بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء ، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها .

وأقوال متكلمي السنة في إثبات حدث العالم لا يخرج عما أوردناه من كلام الباقلاني . فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (المتوفى في عام ٤٧٨ هـ) وأفاد من الجويني تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) وسنعرض فيما بعد لبعض الحجج التي قالها الغزالي لإثبات حدث العالم في رده على من قال بقدمه من الفلاسفة .

أما الجويني فيحسن أن نشير إلى بعض ما قاله في هذا السبيل . يرى الجويني (كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني : حقيقه وعلق عليه وقدم له الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد - الناشر مكتبة الخانجي - ١٩٥٠) أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته . والعالم هو الجواهر والأعراض والآكوان والأجسام . أما الجوهر فهو المتعيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر . والآكوان هي الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق والجسم هو المتألف ، فإذا تألف جوهران كان جسماً .

وبعد هذه التعريفات يثبت الجويني حدث الجواهر على أصول منها إثبات الأعراض وإثبات استحالة تعزى الجواهر عن الأعراض ، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها . وكل هذا يتفق مع ما قاله الباقلاني ، ويؤدي إلى إثبات حدث العالم وبالتالي إثبات العلم بالهائج . على أساس التفرقة بين الممكن والواجب ، وهي التفرقة التي ستلعب دوراً خطيراً عند الفلاسفة . وإن كانت قد اتخذت عند هؤلاء الفلاسفة (وبالأخص عند الفارابي وابن

سينا) معنى يختلف تماما عما قصده منها علماء الكلام وبالأخص الجويني يقول الجويني : « إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول يدايتها بافتقاره إلى غصص خصمه بالوقوع . وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سير العبر والتمسك بسبيل النظر » (ص ٢٨ من كتاب الإرشاد للجويني) .

وفي مقابل « الممكن » يضع أبو المعالي الجويني « الواجب » وبعد أن يرفض أن يكون هذا الواجب علة طبيعية توجب معلولها على الاقتران كما يقول العلمائيون ، ويرفض كذلك أن يكون هذا الواجب طبيعة توجد العالم نفسها لا على الاختيار ينتهي إلى أن هذا الواجب « غصص الحوادث فاعل لها على الاختيار » .

غير أننا يجب أن نفرق بين الواجب الذي يتحدث عنه أبو المعالي الجويني وبين واجب الوجود الذي يتحدث عنه ابن سينا لأن الأصل في نشأة فكرة واجب الوجود أن الفلاسفة أرادوا أن يبدأوا في البرهنة على وجود الله من الله نفسه لا من المخلوقات على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . أما الواجب عند أبي المعالي فقد بدا فيه من الحادث الذي سماه بالممكن . ولا فارق عندنا بين هذا البرهان وبين برهان الأعراض أو الحوادث الذي تحدثنا عنه فيما سبق إلا في التسمية فقط .

٢ - نقد ودليل آخر

هذا نقد وجهه أبو الخير الحسن ابن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار (ولد عام ٢٢١ هـ ، ٩٤٢ م وتاريخ وفاته غير معروف) ضد ما استدل به المتكلمون على حدث الأجسام . ولكن ليس معنى ذلك أن البغدادي يريد أن يثبت قدم الأجسام ، بل معناه فقط أنه يرى أن دليلهم الذي سبق أن أوردناه ضعيف . وأنه يفضل عليه دليل يحيى النحوي ، وقد نشر البغدادي نقده للمتكلمين وخلاصة لدليل يحيى النحوي في مقال له نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في ملحق كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » عن نسخة مخطوطة باستانبول .

ويقول البغدادي إن الدليل الذي يستدل به المتكلمون على حدث الأجسام يجرى هذا المجرى .

« قالوا الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن محدث » .

ثم يعقب على ذلك قائلا : إذا تصفحت مقدمتهم بان كذبا ، وذلك أن العرض هو الذي يكون ويطل من غير فساد الموضوع له . وهو الذي يحتاج في وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ، والأعراض مفتقرة في وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هي التي تفتقر في وجودها إلى الأعراض . وإذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحيوان المقوم لذات الإنسان والنطق المقوم له : فإن هذين إذا ارتضا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، وإذا وجدا وجدا بوجودهما

الإنسان . فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم ومأخوذة في معناه لقد كان القول — بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثاً — مساغماً . فاما والأعراض ليس لها مدخل في وجود الجسم ، فلا يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما أن يكون الجسم بتلك الحال .

ثم يقول : « وأيضاً فإن الأعراض إنما هي عارضة لأمر من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى اسمها أنها عارضة لشيء وطارئة عليه ، فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشيء الذي تعرض له وتطرأ عليه متقدماً عليها . والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجود من دونه . فقارة الأعراض له دليل على تقدمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلاً على تقدم الجسم أولى من أن يكون دليلاً على حدوثه إذ كان حكمه مخالفاً لحكم الحوادث وهي الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس هو هذا :

كل محدث موجود في شيء وعارض لشيء على رأيهم .

والجسم ليس بعرض .

فالجسم إذن ليس بمحدث .

ونلاحظ هنا أن في كلام البغدادى مغالطة ، وإن كان ظاهره حقاً . وذلك لأن المتكلمين يقولون بأن الأجسام لا تسبق الحوادث أو الأعراض ويتخذون من هذا دليلاً على إثبات حدوث الأجسام ، لأن ما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله أما البغدادى فقد بدأ غير هذه البداية إذ ذهب إلى أن الأعراض إنما هي عارضة لأمر من الوجود مفروغ منه . وهذا ما لا يسلمه المتكلمون . إذ أن وجود الجسم عندهم لا ينفك عن وجود الأعراض ، والأعراض هي التي تقوم وجوده وتحدده . وهذا معناه أنه أي الجسم ليس سابقاً على الأعراض . فهي تطرأ عليه حقاً . ولكن هذا الطريان كما يقول الجويني في الإرشاد (ص ٢٢) « ليس طريان حالة عليها لا تكون فيها .

فذلك قلب جنسها ، وانقلاب الأجتناس محال . بل هو طريان لحالة كانت عليها .

وأيّ ما كان الأمر ، فإن البغدادى يفضل على الدليل الذى استدل به المتكلمون على حدث العالم دليل يحى النحوى . إذ يقول :
« وما أورده يحى النحوى أولى بالقبول ، وهو أن قال :
وكل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .
وكل جسم متناه فقوته متناهية ، فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى
وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية ،
ودليلهم مأخوذ من الأعراض .

والحق أن دليل يحى النحوى الذى يشير إليه البغدادى دليل قوى . وقد
أشار إليه ابن حزم الظاهرى مع جملة أدلة أخرى تمد الصورة الكاملة التى
قدمها متكلمو السنة لإثبات حدوث العالم ، أو بأن العالم أولاً . ولذلك
سنقوم الآن بتناولها .

٣ - براهين ابن حزم لإثبات حدوث العالم

يقول ابن حزم المتوفى ٤٥٦ هـ أو ١٠٦٣ م في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (طبعة مصر سنة ١٣١٧ هـ - الجزء الأول) .

« لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان » . وبعد أن أورد اعتراضات الدهريين وفندها واحداً بعد الآخر انتقل إلى براهين لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن . وهذا هو ما يهتفنا هنا (ص ٢٠ - ٢١) .

برهان أول : « قال أبو محمد رضي الله عنه ، فنقول وبالله التوفيق إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان فكل ذلك متناه ذو أول ، نشاهد ذلك حساً وعياناً . لأن تنامي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضاً بزمان وجوده ، وتنامي العرض المحمول ظاهر بين بقاء الشخص الحامل له . وتنامي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتي بعده . إذ كل زمان فنهايته الآن . وهو حد الزمانين . فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل . وهكذا أبدأ يفنى زمان ويبتدىء آخر . وكل جملة من جمل الزمان فهي مركبة من أجزاء متناهية بعددها وذوات أوائل كما قدمنا . وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التي ينحل إليها وأجزاء متناهية كما بينا ذات أوائل . فالجمل كلها لا شك متناهية ذات أوائل .

والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانها ومحولاتها . ليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا . فالعالم كله متناه ذو أول . ولا بد فإن كانت أجزاؤه

كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس . وكان هو غير ذى أول . وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس شيئاً غير أجزائه . فهو ذو أول لا ذو أول . وهذا عين المحال . ويجب من ذلك أيضاً أن لأجزائه أوائل محسوسة . وأجزاؤه ليست غيره وهو غير ذى أول . فأجزاؤه إذن ليس لها أول . وهذا محال وتخليط . فصح بالضرورة أن للعالم أولاً . إذ أنه كل أجزائه وليس شيئاً غير أجزائه . وبالله تعالى التوفيق . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان تنهى العالم » فالعالم أشخاص وأشياء ومحولات ومكان وزمان . وكل هذا متناه بالحس والشهادة فلا بد أن يكون العالم هو الآخر متناهياً كتنهاى الأجزاء التى تكونه . وإلا كانت هى متناهية وكان هو غير متناه . وهذا تخليط لأنه ليس شيئاً آخر إلا هذه الأجزاء . وما دام العالم متناهياً فهذا معناه أنه ذو أول ، لم يكن كان . ومعنى ذلك أنه محدث .

برهان ثان : قال أبو محمد رضى الله عنه . فنقول كل موجود بالفعل قد حصره العدد وأحصته طبيعته . ومعنى الطبيعة وحدها ، هو أن تقول الطبيعة هى القوة التى فى الشيء فتجرى بها كيفيات ذلك الشيء على ما هو عليه ، وإن أوجزت قلت هى قوة من الشيء يوجد بها على ما هو عليه ، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة . إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له ، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفى المحصى المحصور ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة . فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . . . فصح من كل ذلك أن ما لا نهاية له . فلا سبيل إلى وجوده بالفعل .

وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له . فلا سبيل إلى وجوده أبداً لأن وقوع
البعدية فيه هو وجود نهاية له . ومالا نهاية له فلا يمتد له . فعلى هذا لا يوجد
شيء بعد شيء أبداً . والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض ، فالأشياء
كلها ذات نهاية .

وهذان الدليلان قد نيه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة . إذ
يقول : « وكل شيء عنده بمقدار » . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان وكل شيء عنده
بمقدار » وهو قائم كالبرهان الأول على فكرة التناهي : تنامي أجزاء العالم
وبالتالي تنامي العالم نفسه . لكن بينما يتناول البرهان الأول تنامي
أجزاء العالم من ناحية حجمها أو مساحتها أو جرمها ، إذا بالبرهان الثاني
يتناول تنامي أجزاء العالم من ناحية عددها . وبوسعنا أن نعبر عن
الاختلاف بين البرهانين بعبارة أخرى فنقول إن البرهان الأول قائم على
التناهي في الكم المتصل والبرهان الثاني قائم على التناهي في الكم المنفصل
وهو العدد .

وهو ذو شقين : في الشق الأول يرهن ابن حزم على تنامي العالم
أو الطبيعة على أساس « الأمر الواقع » فالعالم موجود بالفعل ، وكل موجود
بالفعل له نهاية . لأن مالا نهاية له فلا وجود له ، وكل موجود بالفعل فهو
محصور بالعدد . إذن العالم له نهاية . أما الشق الثاني فيقيمه ابن حزم على
أساس فكرة البعدية . فأجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض ولا وجود
للبعدية إلا إذا وجد التناهي إذن أجزاء العالم متناهية ومحصورة والعالم كله
متناه ذو أول .

برهان ثالث : قال أبو محمد رضي الله عنه . مالا نهاية له فلا سبيل إلى
الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه

يزيد ذلك في عدده أو في مساحته . فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهياً في عدده الآن . فإذا كل ما زاد فيه ويزيد بما يأتي من الأزمنة منه . فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً . وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن لم يكن هذا صحيحاً فيجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة في كل ثلاثين سنة وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر في تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة ، والفلك لم يزل يدور . وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلا شك . فإذا ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال لما قدمنا . ولأن ما لا نهاية له فلا يمكن البتة أن يكون عدد أكثر منه بوجه من الوجوه . فوجب في من الزمان قبل ابتدائه ضرورة ولا مخلص منها .

ويجب أيضاً من ذلك أن الحس يوجب ضرورة أن أشخاص الإنس مضافة إلى أشخاص الخيل أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخيل . ولو كانت الأشخاص لا نهاية لها لوجب أن ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له . وهذا محال ممتنع لا يتشكل في العقل ولا يمكن .

وأيضاً فلا شك في أن الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جوه للزمان مذ كان إلى وقتنا هذا . وبلا شك أيضاً في أن الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا كل للزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ، ولما بعده إلى وقتنا هذا . فلا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها : إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة . وإما أن يكون أقل منه . وإما أن يكون مساوياً له . فإن كان

الزمان مذكأن إلى وقتنا هذا أقل من الزمن مذكأن إلى وقت الهجرة
فالكل أقل من الجزء والجزء أكثر من الكل . وهذا هو الاختلاط وعين
المحال إذ لا يحيل على أحد أن الكل أكثر من الجزء . وهذا مما لا شك
فيه يديه العقل وضرورة الحس . وإن كان مساوياً . فالكل مساو للجزء
وهذا عين المحال والتخيل . وإن كان أكثر منه ، وهذا هو الذي لا شك
فيه ، فالزمان كان إلى وقت الهجرة ذو نهاية ، ومعنى الجزء إنما هو أبعاد
الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاد . فالكل والجزء واقعان في
كل ذي أبعاد . والعالم ذو أبعاد . هكذا توجد حاملاته ومحولاته
وأزمانها . فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهية كما قدمنا لازمة
لكل ذي أجزاء .

وأيضاً فلا شك في أن ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا مساو لما من
يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوساً ، وواجب فيه الزيادة بما يأتي من
الزمان : والمساوى لا يقع إلا في ذي نهاية . : فالزمان متناه ضرورة :

وقال أبو محمد رضي الله عنه . وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره
في قوله تعالى : « يزيد في الخلق ما يشاء » انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان « برهان يزيد في الخلق ما يشاء » ،
وهو قائم على فكرة الزيادة والتقصان ، أو فكرتي « أكثر من » و « أقل
من » والأصل في هاتين الفكرتين أنهما لا يقومان على الكم . فمتى أقول
مثلاً إن هذا الطالب أكثر ذكاء من ذاك الآخر . أو أن هذه الوردة أكثر
أحراراً من تلك ، فلا ينظر بياني في هذين المثالين وأشياهما فكرة الكم
إطلاقاً . بعكس فكرتي « أكثر من » و « أصغر من » فإن هاتين الفكرتين
قائمتان على الكم . وإن كان البرهان الثاني الذي قدمه ابن حزم قائماً على

فكرتى ، أكبر من وأصغر من ، فإن الأساس أو الأصل في البرهان الثالث أن يكون قائماً على فكرتى ، أكثر من وأقل من ، إلا أن ابن حزم لا يثبت على هذا المعنى ، ونراه يقيم برهانه على فكرة الزيادة السكينة . وبذلك يشترك هذا البرهان الثالث مع البرهانين السابقين في قيامه على فكرة التناهى فى الكم . إذ قام البرهان الأول على فكرة التناهى فى الحجم أو المساحة ، والثانى على التناهى فى العدد أو الحصر ، والثالث على التناهى فى المقدار بصفة عامة . إلا أن ما يميز هذا البرهان الثالث هو اهتمام ابن حزم فيه بتحليل فكرة الزمان فالزمان هو عدد دورات الأفلاك ، ولما كان عدد هذه الدورات يزيد باستمرار الزمان ، ولما كان فى استطاعتنا أن نقول إن هذه الفترة من الزمان أطول أو أزيد فى لحظاتها من الأخرى . فعنى ذلك أن للزمان أبعاضاً وكلاً . وما نستطيع أن نميز فيه أبعاضاً وكلاً فهو متناه . فإذا كان متناه والعالم بدوره متناه لأنه من ناحية الزمان ليس إلا بمجموعة دورات الأفلاك ، وقد ضم بعضها إلى البعض الآخر .

وابن حزم يضيف فكرة أخرى تتصل بالزمان . وهى تقوم على قابلية الزمان للإعادة . فاما معنى من الزمان منذ كان العالم حتى يومنا هذا مساو للزمان الذى يبدأ من يومنا هذا حتى أول ظهور العالم . والتساوى لا يكون إلا بين الأشياء المتناهية . إذن الزمان متناه والعالم متناه .

برهان رابع : قال أبو محمد رضى الله عنه إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له ، فالإحصاء متناه بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصى ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذا لا سبيل إليه فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى يبلغنا إلينا ، وإذا كان ذلك محالاً فالعدد والطبيعة إذا لم يبلغنا إلينا . وقد تيقنا وقوع

العدد والطبيعة في كل ما خلا من العالم حتى بلغنا إلينا بلا شك . . فإذا قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغنا إلينا . فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك . وإذا ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة . وبالله تعالى التوفيق ، انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نسمى هذا البرهان « برهان » وأحصى كل شيء عدداً ، . وهذا البرهان نوع من برهان الخلف . إذ أنه يبدأ بافتراض عكس المطلوب أى بافتراض أن العالم لا أول له ، ثم يجد أن هذا الافتراض يؤدي إلى التخليط والمحال . فيستخلص من ذلك خطأ الافتراض الذي بدأ منه . وخلاصته أنه لو كان العالم لا أول له ، لما استطعنا أن نعد أجزاء العالم وزمنه الماضي . لكننا استطعنا ذلك . إذن العالم له أول .

برهان خامس : قال أبو محمد رضى الله عنه : لاسيل إلى وجود ثان إلا بعد أول . ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث . ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا محدود . وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة لإيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول . وفي صحة هذا وجوب أول ضرورة .

وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذى قبله وحصرهما في قوله تعالى : « وأحصى كل شيء عدداً » .

وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف . فالآخر آخر للأول . والأول أول للآخر . ولو لم يكن أول لم يكن آخر . ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله ، إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ، ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف . فله أول ضرورة . « انتهى كلام ابن حزم » .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان الخامس اسم « برهان التضاييف » .
وهو يقوم على أنه ليس هناك رابع إلا وله ثالث ، وثالث إلا وله ثان ،
وثان إلا وله أول . وأجزاء العالم نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً
وثانياً . إذن لا بد أن يكون لها أول . ومن ناحية ثانية فإن تنهاى العالم
يجعلنا نعتقد أنه وصل في هذا اليوم الذى نحن فيه إلى آخر تطوره (بالنسبة
إلى عقلنا نحن) وكل آخر لا بد أن يكون له أول ، لتضاييف الآخر والأول .
إذن لا بد أن يكون للعالم أولاً .

• • •

هذه البراهين التى أدلى بها ابن حزم تثبت أن العالم له أول . ويبقى
عليه أن يثبت أن هذا الأول هو محدثه ، وأنه يختلف عن العالم أو أنه
غيره ، وأنه هو الذى أخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود . يقول
ابن حزم .

« وإذا كان ذو أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لأربع لها .
وهى إما أن يكون أحدث ذاته ، وإما أن يكون حدث بغير أن محدثه غيره
وبغير أن يحدث هو نفسه ، وإما أن يكون أحدثه غيره . . ولا يمكن أن
يكون أحدث ذاته « لأن الشيء وذاته هى هو وهو هى » ، وإحداث الشيء
لذاته يتطلب أن يكون مغايراً لذاته ، وهذا محال ، ولا يمكن أن يكون
حدث بغير أن محدثه غيره ، لأنه ما الذى سيوجب تغير حاله . وانتقاله أو
خروجه من العدم إلى الوجود ؟ لا شيء ، لأن جميع الحالات بالنسبة إليه
ستكون سواء ، ولن يكون ثمة ما يدعو لترجيح حالة على أخرى ، فلم يبق
إذن إلا أن يكون قد أحدثه غيره وهو المطلوب .

(ب) خلق العالم القديم

أول من قال بقديم العالم هم المعتزلة ، وهم من المتكلمين ، لكن قضية قدم العالم تبناها الفلاسفة من بعد المتكلمين وقدموها لنا في صورة أخرى تختلف عن الصورة التي كان قد عرفها المتكلمون .

ونستطيع أن نرجع الصورة التي قدمها المعتزلة لقديم العالم إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو في المادة أو الهيولا الأولى التي تصورها أفلاطون (محاوره طيلاموس) تصورا غامضا كما لو كانت في حالة من القوضى ، وعدم التحديد أو اللاتعيين المطلق ، وتصورها أرسطو على أنها متحركة حركة دائمة ، ولكنهما قد اشتركا أو اتفقا في تصورها على أنها موجودة مع الإله منذ القدم ، أو لم تزل موجودة معه ، أما الصورة التي قدمها الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) لهذه المشكلة فهي ترجع إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة في أن الأقسام الأولى لا يمكن أن تكون له أية علاقة بالمادة ، ولذلك فإن الاختلاط بالعالم أو المادة المحسوسة المتشعبة المتنوعة يبدأ فقط من العقل أو الأقسام الثاني ، ومع ذلك ، فبالإضافة إلى هذه المادة المحسوسة رأى أفلوطين أن هناك مادة أخرى ، أزلية أبدية ، موجودة مع الأقسام الأولى منذ القدم ، وهذه المادة الأولى هي الجوهر العام الذي وجد منه العالم .

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون العالم من خلق الله إذ أنه قد صدر عنه بطريق الصدور أو الفيض .

وستتناول أولا الصورة التي قدمها المعتزلة لمسألة قدم العالم ، وهي تدور حول رأيهم في المعدوم والموجود أو العدم والوجود ، ثم نتناول بعد ذلك الصورة التي قدمها لفارابي وابن سينا لهذه المسألة ، وهي تدور حول نظرية الصدور أو الفيض .

ولكى نفهم ماقاله المعتزلة في قدم العالم ، علينا أن نستحضر أمامنا
ماسبق أن قدمناه خاصا برأى الأشاعرة (متكلمى السنة) حول حدوث
العالم ، لأننا نعلم أن الخصوم الحقيقيين للأشعرية هم المعتزلة ، وأن ماقاله
الأشعرية من حجج لإثبات حدث العالم كانوا يقصدون به أولا وقبل كل
شئ : مهاجمة المعتزلة .

ونستطيع أن نرجع الحجج التى قالها أوائل أو متقدمو الأشاعرة في
هذا الباب إلى مايلي :

١ - الإهتمام بإثبات الأعراض للأجسام ، والقول بأن الله خالق لها
كما أنه خالق للأجسام .

٢ - القول بأن الأجسام وأعراضها لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق
الحوادث فهو حادث .

٣ - تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ،
وتعريفهم المحدث بأنه الموجود عن عدم ، ومعنى ذلك عندهم أنه لم يكن
ثم كان .

٤ - تقسيمهم المحدثات قسمة ثلاثية إلى أجسام وأعراض وجواهر
فردة .

أما أدلة ابن حزم التى تدور حول تنهاى العالم وأجزائه فلا نجد لها عند
متقدمى الأشاعرة . ولذلك فإننا لانستطيع أن نعرض لها الآن ، مادمتنا
في مجال معرفة آراء المعتزلة المقابلة لآراء الأشاعرة ، أو في مجال معرفة
الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى تقديم هذه الحجج التى قالوا بها ليدلوا على
حدث العالم ، ولم يقدموا غيرها .

والحجج الثلاث الأولى هى التى سنتم بمعالجتها الآن . أما الحجة الرابعة
فنفضل أن نرجى الحديث عنها إلى ما بعد لأهميتها .

١ — قدم العالم عند المعتزلة

إذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجود الأعراض واثبتوا وجودها للأجسام ويثبتون أن الله خالقها كما أنه خالق الأجسام ، فذلك لأن المعتزلة أو بعضهم نفى وجود الأعراض أصلاً ، والذين قالوا بوجودها ذهبوا إلى أن الله ليس خالقها بل خالق الأجسام فقط .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بأن الأجسام لا تسبق الحوادث ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم كانوا قد ذهبوا إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذي توجد فيه ملازمة للحوادث ، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة .

وإذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمة ثلاثية إلى قديم ومعدوم ومحدث . مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان بل أنه ما كان ثم كان ؛ أي ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود . بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود . ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأشعرية تقول بأن الله خلق ما خلق لا من شيء ، فإن المعتزلة أو بعضهم قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الله خلق ما خلق من شيء . وسنتناول باختصار جداً كل مسألة من هذه المسائل الثلاث ، مستدلين عليها ببعض النصوص :

١ — الاتجاه العام المعروف عن أهل السنة فيما يتعلق بمسألة علاقة الله بالإنسان ، أنهم بدأوا من القدرة الإلهية ، وتحصنوا في الإختصار لها إلى النهاية . الأمر الذي أدى إلى قولهم بأن الله خالق للخير والشر معاً لأنهم

خشوا أن يُنتزع الشر من يد الله فيكون في هذا انتقاص لقدرته . وأدى كذلك — كما نعلم — إلى قولهم بأن الله غالى أفعال العباد كلها . وتبعاً لذلك، فإن الناس لبسوا أحراراً بل مجبرين ، أو هم كالريشة في مهب الريح . وإذا كان الأشاعرة (وهم امتداد لأهل السنة) قد أضافوا إلى ذلك أن الإنسان قادر على الاستطاعة أو الكسب ، فإنهم قد فهموا هذه الاستطاعة على أنها « مع الفعل ، أو على أنها والفعل (والواو هنا واو المعية) وليس على أنها قبل الفعل . وذلك كله من أجل حرصهم على توكيد نقطة البدء التي بدأوا منها تفكيرهم وهي : القدرة الإلهية .

أما الإجماع المعروف عن المعتزلة فيما يتعلق بهذه المسألة : مسألة علاقة الله بالإنسان ، فهو بدئهم من العدل الإلهي . ولذلك سموا بأهل العدل . وهم قد ربطوا بين فكرتي العدل والخير . فالحق عادل ، أي أنه خير . وما دام كذلك . فهو لا يفعل الشر أبداً . ورائده فعل الصلاح للناس ، لا التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، كما ذهب أهل السنة . أما الشر فصدره الإنسان ، لأن الإنسان حر وليس مجبراً ، وأهل السنة يرون أن المعتزلة باستمساكهم على هذا النحو بالعدل الإلهي ، وبفهمهم له هذا الفهم ، قد ضحوا دون شك بالقدرة الإلهية .

والذي يهمنا هنا أن نقرره أن هذا الإجماع العام عند أهل السنة في مسألة علاقة الله بالإنسان كان له صدى في المسألة التي تعنينا هنا ، وهي مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم . كما أن الإجماع العام عند المعتزلة في مسألة علاقة الله بالإنسان له صدى أيضاً في مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم هؤلاء يضحون بالقدرة الإلهية أو ببعضها (في الظاهر على الأقل ، وأولئك يستمسكون بها تماماً ويمدون أول الحيط في تفكيرهم الفلسفي كله .

يقول البغدادي في الفرق بين الفرق حاكياً عن المعتزلة : « وزعم الكبي في مقالاته أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل ... خالق الأجسام والأعراض ... وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدر التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم ... وفي هذا الفصل من كلام الكبي غلط منه على أصحابه من وجوه ... ومنها حكايته عن جميع المعتزلة بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض . وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها . وأن المعروف منهم بمعمّر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وأن ثمة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها ، فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض . وفيهم من ينكر وجود الأعراض . وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها . وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها . والكبي مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض . فبان غلط الكبي في هذا الفصل على أصحابه ، . (٤٠ ب ، ٤١ ا - نشرة محمد بدر - مطبعة المعارف بالنجاة ، ص ٩٥ - ٩٦) .

وفي حديث الشهرستاني في الملل والنحل عن فرق المعتزلة ما يؤيد هذا الرأي أيضاً . فهو يقول إن المعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمي من المعتزلة كانوا يقولون « إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فاما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام إما طبعاً كالنار التي تحدث الاحتراق والشمس الحرارة والقمر التلوين ، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكرن والاجتماع والافتراق » (ص ٨٣ - ٨٤ - طبعة القاهرة) . وفي حديثه عن ثمة بن أشرس النخعي المعتزلي ذهب إلى أنه كان يقول « بالافعال المتولدة التي لا فاعل لها » . وفي حديثه عن الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ

يروى أن الجاحظ قد قال : يثبت الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها ، (ص ٩٥) وفي حديثه عن النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام ذهب إلى أن النظام قد وافق هشام ابن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام . فتارة يقضى بكون الأجسام أعراضاً وتارة بكون الأعراض أجساماً ، . وأضاف إلى أن من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده . غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ، (ص ٧١ - ٧٢) ، وفي حديثه عن البشرية أصحاب بشر بن المعتمر قال إن هذا الأخير ، هو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه ... وزعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير إذا كانت أسبابها من فعله . وإنما أخذ هذا من الطبيعيين ، (ص ٨١) . والذي يقصده من قوله إن الأعراض يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير أنها من فعل الإنسان (الفرق بين الفرق ، ٦٩ ب) الذي إذا حصل على أسباب الأعراض أصبح قادراً على أن يولدها بقدرته .

هذه الشذرات السريعة عن موقف بعض فرق المعتزلة من الأعراض وعن نفهم لها في بعض الأحيان وقولهم أحياناً أخرى بأنها من اختراعات الأجسام أو بأنها نتيجة لما أطلقوا عليه تارة اسم التولد وتارة أخرى اسم الكون (وما تعبيران دقيقان . يعبران تماماً عما يقصده بعض الفلاسفة المعاصرين بالإنبات emergence) تؤكد لنا أن الاتجاه العام للمعتزلة في

مسألة علاقة الله بالمادة يتمشى تماما مع اتجاههم العام في مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله . فكما أباح المعتزلة حرية التصرف أمام الإنسان ، كذلك فإنهم في ميدان المادة قد أباحوا بعض الحرية للأشياء ، بفعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة للتولد .

وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدي إلى الانتقاص من القدرة الإلهية . وهذا هو سر اهتمامهم بالأعراض التي حرصوا أولا على أن يثبتوا وجودها في الأجسام ، وحرصوا ثانيا على القول بأنها من فعل الله . وذلك ليؤكدوا آثار القدرة الإلهية في ميدان المادة كما أكدوها في ميدان الفعل الإنساني .

هذا هو المعنى الأول الذي نستطيع أن نستخلصه من وراء اهتمام الأشعرية بالأعراض ، وهو كما نرى لا يتصل بمسألة حدوث العالم بل بمسألة أخرى هي مسألة حرصهم على تدعيم القدرة الإلهية وتبجح فعلها أو أثرها المباشر ، إن كان في ميدان الإنسان أو في ميدان المادة .

لكن اهتمام الأشعرية بالأعراض له وجه آخر يتصل بمسألة حدوث العالم وقدمه ، وهي المسألة التي تهمتنا هنا ، ذلك أنهم عندما قالوا بوجود الأعراض قالوا في الوقت نفسه بأنها تلابس الأجسام أو بأنها لا تنفك عنها وإذا كانوا قد أثبتوا أن الأعراض من خلق الله ، وأن قدرته سبحانه محيطه بحيث تظهر في تنابع الأعراض على الأجسام لأنه أحدثها فيها بعد أن لم تكن ، فن باب أولى لا بد أن يظهر هذا الإحداث في الأجسام نفسها التي هي محل للحوادث والأعراض ، والتي لا بد أن تكون هي الأخرى من خلق الله الذي أحدثها بعد أن لم تكن . فعدم مفارقة الأجسام للأعراض والأعراض للأجسام معناه عدم جواز وجود الأجسام في عالم آخر غير عالم الأعراض والحوادث .

أما المعتزلة فإن نفهم للأعراض واعترافيهم بوجود الأجسام فقط كان معناه بطريق غير مباشر - جواز وجود الأجسام في عالم غير عالم الحوادث وهو العالم الحسى المعروف : عالم الأعراض . وهنا تمهيد لقولهم الثانى فى جواز وجود الأجسام وجوداً سابقاً على الحوادث .

٢ - قول الأشاعرة بأن الأجسام لا تسبق الحوادث . هو قول عارضوا به مذهب إليه بعض المعتزلة أو أكثرهم من أن الأجسام توجد باعتبارها معدومات وجوداً سابقاً على الحوادث . وهذا القول للمعتزلة هو بمثابة الحجة الرئيسية التى أدت إلى قولهم بقدم العالم .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق (٧٠ ب ، ١٧١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ طبعه مصر) : « المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعلوم شيئاً . منهم من قال لا يصح أن يكون المعلوم معلوماً ومذكوراً . ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهرأ ولا عرضاً . وهذا اختيار الصالحى منهم وهو موافق لأهل السنة فى المنع فى تسمية المعلوم شيئاً ، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعلوم شيء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض : وهذا اختيار السكبي منهم ، وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لنفسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرأ وكان العرض فى حال عدمه عرضاً وكان السواد سواداً والياض ياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعلوم جسماً من قبل أن الجسم عديم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعق ، ولا يجوز وصف معلوم بما يرجب قيام به ، وفارق الحياض فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة فزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسماً ... فقال كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحادث فهو ثابت له فى حال عدمه ، بل قد على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل خلقه »

إنسانا ... وحسان هؤلاء الخياطية يقال لهم المعدومية لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات ، وهذا اللقب لائق بهم .

يمحكي الشهرستاني عن الخياط أيضاً أنه « ظلى في إثبات المعدوم شيئاً ، وقال الشيء ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر في القدم والعرض عرض . وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال السواد سواد في القدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود ، والصفات التي تلتزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت » (الملل والنحل - طبعة مصر - ص ٩٧) .

وقد ذكر الأشعري في « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ما يؤيد هذا الرأي للمعتزلة . فقال مثلاً عن عباد بن سليمان المعتزلي أنه قال : « لم يزل الله عالماً بالمعلومات . ولم يزل عالماً بالاشياء ، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض ... » وكان يقول : المعلومات معلومات الله قبل كونها ، وإن المقدرات مقدورات قبل كونها ، وإن الاشياء أشياء قبل أن تكون ، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون » ويقول أيضاً عن الجبائي إنه كان يقول : « إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالاشياء والجواهر والأعراض وكان يقول : إن الاشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ... الخ . »

وهكذا نرى أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الاشياء قبل أن توجد في الوجود العيني المحسوس كان لها نوع من الثبوت باعتبارها معدومات ، والمعدوم عندهم ليس معناه ما لم يكن ، بل ما كان على نحو ما منذ القدم .

٣ - تقسيم الأشاعرة الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ،
كان المقصود منه دحض قول المعتزلة في وجود نوع ثالث أو حالة ثالثة
للأشياء وهي حالتها باعتبارها معدومة ، فالشيء قبل أن يوجد لم يكن في رأى
المعتزلة لا شيئاً بل كان شيئاً ، له صفة الثبوت ، وكان قديماً لم يزل مع الله ،
وتبعاً لذلك فإن الله عندما قد خلق ما خلقه لا من شيء بل من شيء ، وإذا
كان الخلق عند الأشاعرة وعند المسلمين جميعهم خلقاً من العدم ، فإن
الخلق عند أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم ، ، و الفرق بين العدم والمعدوم
فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد ،
و الفرق كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ، لأن الخلق من العدم
معناه أن ما لم يكن أصبح كائناً أو موجوداً (وهذا هو المعنى الحقيقى
للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فعناه أن
ما كان على نحو ما (أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائناً
على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) وهذا الانتقال قد أحاله
عند أكثر المعتزلة من كونه شيئاً ، إلى كونه جسماً ، ، ف اكتسب الجسمية
بعد أن كان مكتسباً للشيئية ، أما الخياط فقد تطرف أكثر من ذلك ، فقال
إن انتقال المعدوم إلى الوجود لا يكسبه أى صفة جديدة ، ولا ينقله
من صورة إلى صورة أخرى ، (لأن كل وصف يجوز ثبوته في حال
الحدوث فهو ثابت له باعتباره معدوماً) ، وتبعاً لذلك ، فإن الشيء قبل
أن يوجد لم يكن في رأى الخياط مجرد شيء بل كان جسماً حاصلًا على كل
الصفات التى اكتسبها بعد حدوثه ، ومن أجل ذلك ، استحق الخياط وأصحابه
وصف البغدادى لهم (بالمعدومية) ، وذلك (لإفراطهم بوصفهم المعدوم
بأكثر أوصاف الموجودات) .

وهكذا نرى أن نظرية المعتزلة في (المعدوم) كانت الأساس فى قولهم

بقدم العالم ، على هذه الصورة التي عرفناها لهم ، وأن أكثر حجج الأشعرية في إثبات حدث العالم كانت موجهة ضد هذه النظرية .

• • •

وقبل أن نعرض الصورة الثانية التي قدمها لنا فلاسفة الإسلام أقدم العالم ، وهي الصورة التي قلنا إنهم كانوا متأثرين فيها بما عرفوه عن آراء أفلاطون ، نود أن نطرح هذا السؤال : ما الذي جعل المعتزلة يقولون بنظريتهم في (المعدم) ؟ هل هو مجرد إعجابهم بالصورة التي قدمها لهم أفلاطون وأرسطو عن وجود مادة أو هيولى قديمة لم تزل مع مثال الخير عند أفلاطون أو مع المحرك الأول عند أرسطو ؟

نحن نميل إلى الاعتقاد بأن المعتزلة قالوا بنظريتهم في المعدم ليدعوا أصلاً هاماً من أصول مذهبهم وهو الأصل القائل بالتوحيد ، أى التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها ، وليتفوا عن هذه الذات الإلهية أمرين : التعدد والتغير .

فتحن نعلم أن المعتزلة أنكروا أن تكون الصفات الإلهية معان قديمة قائمة بالذات ، كما ذهبت الأشاعرة ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إذ أنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصاً منهم على وحدة الذات الإلهية وعدم إلحاق التغير بها ، رأوا أن هذه الصفات هي عين الذات . والذي يهمننا هنا من الصفات الإلهية صفتان : صفة العلم وصفة القدرة ، فالمعتزلة لم ينكروا أن يكون الله عالماً ولم ينكروا كذلك أن يكون قادراً ، فالأشعرى نفسه في مقالات الإسلاميين ، يقول : « القول في أن الله عز وجل عالم قادر . اختلفت الناس في ذلك .

فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون الباري لم يزل عالماً قادراً ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ، بل أكثرهم لم يقنع بأن قال إن الله لم يزل عالماً بالمعلومات لحسب ، أو لم يزل قادراً على الأفكار والمعاني فقط ، وإنما أضاف أنه لم يزل عالماً بالمعلومات والأشياء والجواهر والأعراض والأفعال أيضاً ، ولم يزل قادراً على هذا كله في الوقت نفسه ، بل إن بعضهم (مثل الخياط) قد تطرف فذهب إلى أن الله ليس فقط لم يزل عالماً بالمعلومات ، وليس فقط لم يزل عالماً بالأشياء بل إنه لم يزل كذلك عالماً بالأجسام ، ولم يزل قادراً عليها .

ولذلك ، فإذا كانت الأشعرية قد اهتمت بالأعراض ، وأثبتتها للأجسام ، وذهبت إلى أن الله خالق للأجسام والأعراض معاً حرصاً منها على تأكيد قدرة الله المطلقة ، فيجب أن لا نقول إن نقي بعض المعتزلة لوجود الأعراض أصلاً ، وقول البعض الآخر منهم بالتولد أو الكون يؤدي إلى الإقتصاص من القدرة الإلهية ، إذ أننا نرى الآن أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله قادر على الجواهر والأعراض والأشياء وعالم بها . فنحن هنا أمام قدرة مطلقة ، لكن هذه القدرة المطلقة لا تتعدى عندنا ميدان المعلوم إلى ميدان الإرادة الحادثة ، كما ينهب الأشعرية .

وكل هذا من أجل أن يمهّدوا الشرح العلاقة أو الانتقال بين الواحد والمتكثر ، أو بين الله والأشياء (بعد أن تنتقل من حالة المعلوم وتصير أشياء عينية) . فقد رأى المعتزلة أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئاً ، من العدم إلى الوجود ، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجيء ، وبالتالي فإنه يجعل الله محلاً للحوادث ، أما هم فقد أرادوا أن ينفوا عن الله هذا ، ومن ثم قالوا بمرحلة متوسطة ، هي مرحلة المعلوم ، والمعلوم هو الممكن الذي يجوز أن ينتقل إلى الوجود

في أى وقت ، فهو إذن ليس بمتما أو عدما ، في هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ولكنها ليست متحققة في الخارج العيني ، ويكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها ، وتلى هذه المرحلة مرحلة أخرى ، وهى المرحلة التى تتحول فيها « القدرة » إلى « إرادة » وتصبح الأشياء أعياناً حسية . ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة ، فينبأ يعملون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله لكنها فى الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته ، إذ يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل ، ومعنى ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات .

لكن إذا كان ذلك كذلك فقيم الخلاف إذن بين المعتزلة والأشعرية ؟ لقد رأينا أن المعتزلة يثبتون صفتى العلم والقدرة لله ويقولون إنهما صفتان قديمتان لله ، والأشعرية صفاتية أصلا ، ولذلك فهم يثبتون للذات هاتين الصفتين وغيرهما ، فالفارق إذن بين الفرقتين ليس قائما فى أن إحداهما قد نقت العلم والقدرة ، وفى أن الأخرى أثبتتهما ، بل هو قائم فى أن إحداهما (وهى فرقة المعتزلة) رأت أن هاتين الصفتين على الرغم من كونهما قديمتين إلا أنهما عين الذات ، ورأت الأخرى (وهى الأشعرية) أن هاتين الصفتين وغيرهما ، معانى قديمة قائمة بالذات ومغايرة لها ، وما ذهب إليه الأشاعرة من مغايرة الصفات للذات يودى حتما فى نظر المعتزلة إلى إحداث تغير فى الذات الإلهية ، كما أن الانتقال المفاجئ من العدم إلى الوجود عن طريق إحداث الله للخلق يودى كذلك إلى هذا التغير نفسه .

والخلاصة أنه إذا كان الأشاعرة يهاجمون المعتزلة بقولهم إنهم قد ابتعدوا بنظريتهم فى الصفات وبنظريتهم فى الخلق عن النصوص القرآنية ، فإننا نستطيع أن نقول فى مجال الدفاع عن المعتزلة أنهم فيما يتعلق بالنظرية الأولى لم يعطوا الصفات وبذلك حافظوا على النصوص القرآنية . وكل

ما في الأمر أنهم تصوروها تصوراً خاصاً لكي يمنعوا التعدد والتغير في الذات الإلهية ، فهم من هذه الناحية يجتهدون ، والاجتهاد مباح وواجب ، وأنهم فيما يتعلق بالنظرية الثانية لم ينكروا الخلق ، وإنما تصوروه تصوراً خاصاً لكي يمنعوا التعدد والتغير عن الله . حقا ، إن الخلق في القرآن وفي جميع الأديان السماوية خلق من العدم ، وليس خلقا من المدوم على نحو ما قالت المعتزلة ، وهو لإحداث وليس خلقا للعالم القديم أو للأشياء القديمة ، ولكن هذا المدوم القديم عند المعتزلة مخلوق من الله ، والله عالم به وقادر عليه . ومعنى ذلك أن المعتزلة قد أثبتوا خلق الله للعالم مرتين : خلقه لعالم المدومات عن طريق عله وقدرته ، وهو الخلق القديم ، وخلقه لعالم الأعيان عن طريق الإحداث الذي تقتل به الأشياء من حالتها الشيثية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية . وبعبارة أخرى ، فإن الخلق عند المعتزلة قد تم على درجتين ، وعند الأشعرية وأهل السنة قد تم على درجة واحدة ، وقد يكون الدافع إلى تصور المعتزلة للخلق على هذا النحو أنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا انتقالا مفاجئا من الواحد إلى المتكثر فنحن هنا أمام نفس المشكلة التي واجهت أفلاطون في محاوره برمنيدس وأراد أن يحل فيها الانتقال من الواحد إلى المتكثر فلم يجد سبيلا أمامه إلا القول بالكثرة التدريجية وبالانتقال التدريجي من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة ، والمقارنة بين المعتزلة وأفلاطون في محاوره برمنيدس مقارنة طريفة تستحق مزيداً من العناية والدراسة .

وغاية ما يقال في موقف المعتزلة من هذه النقطة أنهم لم ينكروا الخلق بمعنى الإحداث لأن الانتقال من عالم المدومات إلى عالم الأشياء يتم عندهم بالأحداث ، ولكنهم رأوا أن ثمة خطوة أخرى في الخلق سابقة على هذا الحدث بالاحداث ، وتتمثل في خلق الله للأشياء القديمة ، في صورة مدومات ، عن طريق عله وقدرته .

وهذا الخلق القديم عن طريق علم الله وقدرته لا يفترق كثيراً في روحه
 الدائمة عن الصورة الثانية للخلق القديم التي قدمها القاراني وابن سينا ، اللهم
 إلا في قيام هذه الأخيرة على صفة أخرى هي صفة « الجود الإلهي » ، وهي
 صفة اقتبسها الفلاسفة الإسلاميون من أفلاطون ، وقد أدى الاهتمام بصفة
 الجود الإلهي إلى نشأة نظرية جديدة في خلق العالم القديم هي النظرية الشهيرة
 المعروفة بنظرية الفيض أو السدور ، وهي تختلف قليلاً عن نظرية المعتزلة
 في « المعدم » ، التي عرضناها الآن في أن هذه الأخيرة تقوم على استمساك
 المعتزلة بصفتي « العلم والقدرة » وتصورهم لها تصوراً خاصاً ، على حين أن
 النظرية الأولى تقوم على صفة أخرى من الصفات الإلهية وهي صفة
 الجود الإلهي .

٢- قدم العالم عند أبرقلس

لا نستطيع أن نفهم أقوال الفلاسفة الإسلاميين في قدم العالم ولا نظرية الفيض التي ترتبت عليها إلا إذا فهمنا أفلاطون وأقواله في الصدور : صدور الموجودات ابتداء من الأقسام الثاني أو العقل ، ولكن ما يعنيننا هنا فقط هو الجانب المتصل منها بقدم العالم .

وقد عرف العرب نظريات أفلاطون وعرفوا الحجج التي قالها أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو أبرقلس (٤١٢ - ٤٨٥ م) في قدم العالم عن طريق ترجمتها من اليونانية على يد إسحق بن حنين . وهذه الحجج تعد الخيط الأول فيما قاله الفلاسفة في قدم العالم ، وقد أتى لأبرقلس ورد عليه يحيى النحوى في كتاب خاص اسمه « كتاب الرد على أبرقلس » ، وقد تأثر بكتاب يحيى النحوى هذا الغزالي في « تهافت الفلاسفة » ، في رده على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، وتأثر كذلك به أبو البركات البغدادي في الجزء الثالث من كتاب « المعتبر » .

وسنعرض فيما يلي « حجج أبرقلس في قدم العالم » ، نقلاً عن مخطوطة موجودة « بالظاهرية بدمشق » ، عثر بها الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرها في كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

وقد أورد الشهرستاني في الجزء الثالث من الملل والنحل (ص ٧٨ - ٨٥ - طبعة القاهرة) تلخيصاً بديعاً لهذه الحجج ، تحت عنوان « شبه أبرقلس في قدم العالم » .

وأهمية هذه الحجج أو الشبه قائمة في أننا إذا وضعناها أمامنا إلى جانب الحجج التي نرفنها عن حدوث العالم فستكتمل أمامنا الصورة التي أردنا

أن نرسمها فيما يتعلق بهذا القسم من مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية وهو القسم الذي وضعنا له هذا العنوان : « خلق العالم بين الحدوث والقدم » .
إذ سيصبح أماننا القضية وتقيضها ، كما يقولون .

وفيما يلي حجج أبرقلس في قدم العالم :

١ — هذه الحجة قائمة على جود الله أو على أن الله جواد بذاته . وأن علة وجود العالم هي جود الله وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل أيضاً ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد . . . وليس هو حيناً جواداً وحيناً ليس بجواد . فهو دائماً سبب لوجود العالم . . . وهو أبداً جواد ، فإذا قد كان أبداً جواداً ، فأبداً يجب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ، وإذا كان يجب الأشياء كلها مشاكلة له ، فهو يقدر على أن يحمل الأشياء مشاكلة له ، إذ كان رب الأشياء كلها والمالك لها ، فإذا كن يجب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ويقدر على أن يحمل الأشياء كلها مشاكلة ، فهو أبداً يفعلها ، وذلك أن كل ما لا يفعل فتحركة الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان مما يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين ، فإذا كان الباري تعالى من قبل جوده فعل العالم ، ففعله أبداً ، فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً في زمن ، وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً وحيناً غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير . . .
فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق . .

٤ - وفي هذه الحجة الراهنة أيضاً يبدو أبقلس متأثراً بأقوال أرسطو في الحركة . ونستطيع أن نسميها بحجة الحركة . وهي قائمة على القول بأن العلة إذا لم تكن متحركة ، كان المعلول إما غير متحرك وإما متحركاً دائماً . والفرض الأول محال ، لأن المعلول هنا وهو العالم متحرك . إذن فالفرض الثاني هو وحده الصحيح ، وأعني به الفرض القائل بأن المعلول أو العالم متحرك دائماً منذ الأزل .

تقول الحجة : « كل ما كان تكونه عن علة غير متحركة ، فهو في وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإن كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن يقتل . . . فإن كان إذاً شيء غير متحرك ، فإما ألا يكون يفعل في حال من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركاً من قبل أنه يفعل حيناً . فحق كانت علة ما غير متحركة لشيء ما ، ولم يكن يسبب علة له في كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهي علة له أبداً . وإن كان ذلك كذلك فلم يزل علة له .

٥ - والحجة الخامسة أرسطية كذلك . ونستطيع أن نسميها بحجة الزمان . وهي تقوم على أن العالم موجود في الزمان ، لكن الزمان موجود منذ الأزل لأنه لا يمكن أن نعين حيناً أو فترة نقول فيه أو فيها إن الزمان كان غير موجود ، لأن ذلك سيكون بمثابة الحكم بأن الزمان موجود وغير موجود ما دام كل حين زماناً . وهذا تناقض . إذن الزمان موجود منذ الأزل . ويلتج من ذلك أن العالم الذي يرتبط وجوده بالزمان لا بد أن يكون هو الآخر موجوداً منذ الأزل .

تقول الحجة : « السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حين لم يكن فيه ، ولا يكون

حين لا يكون فيه . وذلك أنه وإن كان حين لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان ففسد كان زمان وحيث كان حين فبتلك زمان فالزمان إذاً أبداً موجود . وذلك أن تقبض « حين » إما « أبداً » وإما « ولا في وقت من الأوقات » ، غير أن قولنا « ولا في وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ، والزمان إذاً أبداً موجود . والسواء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار حركة السماء . فالسواء إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة . فلا قبل الزمان ولا بعده تكونت . بل كما قال هو : « الزمان كله كانت وتكون هي » .

٦ — أما الحجة السادسة فنسوبة إلى أفلاطون في محاوره طليماوس ونستطيع أن نسميها حجة « عدم فناء العالم » . وهي تقوم على أن صانع العالم خير ، فلا يمكن من تكون هنة صفته أن ينقض العالم أو يغيثه لأن هذا الفعل سيكون منه شراً . وصانع العالم ليس شريراً ، إذن العالم لا يفتى أو لا يفسد . وإذا كان كذلك فهو ليس حادثاً . لأن الحادث فقط هو الذي يفتى أو يفسد . إذن العالم أبدي . والابدي لا بد أن يكون أزلياً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان الخالق وحده يقدر على عقد العالم ، فيقدر وحده على نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على تقضه — كما قال — سوى من عقده وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء حسناً مستوى النظام فليس يشاء تقضه إلا شريراً » . وكان من المحال أن يصير الخير على الحقيقة شريراً — فن المحال أن ينقض العالم فالكل إذن غير منتقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير حادث . فلأن أفلاطون أيضاً يستقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط في أوائل « طليماوس » ، ولم

ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحي ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فالعلم يمكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعلم أزلي أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد .

٧ — والحجة السابعة أفلاطونية كذلك ، ونستطيع أن نسميها بحجة « نفس العالم » . وهي تقوم على ما كان يؤمن به أفلاطون من أن النفس ليست موجودة في الإنسان فحسب ، بل إن العالم ككل له نفس كلية . وكل نفس متحركة بذاتها . وكل متحرك بذاته فهو أزلي أبدي ، غير حادث وغير قابل للفناء . وهذا ثابت بالنسبة إلى الإنسان أو إلى النفس الإنسانية من حيث أنها عالة أو أبدية ، ومن حيث أنها أزلية كذلك لأنها هبطت من عالم المثل الأزلية الأبدية . فلا بد أن يفسح هذا الكلام على نفس العالم . وبالتالي على العالم نفسه .

تقول الحجة : « إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعلم أيضاً غير حادث ولا فاسد ، وذلك أن حدثاً ما مثل حدث كل نفس من أنها متحركة بذاتها ، وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة . وذلك أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل معنى ما هو متحرك من ذاته . فإن كانت إذاً نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً . »

٨ — والحجة الثامنة تردد ما قالته الحجة السادسة الخاصة بعدم فناء العالم ولكن في صورة أخرى . ولذلك فنتطيع أن نسميها أيضاً بحجة عدم فناء العالم . ولكن بينما اعتمدت الحجة السادسة في تقرير عدم فناء العالم على أن الله خبير ، ولا يصدر عنه الشر ، والفناء شر ، إذن لن يفنى الله العالم . نجد أن الحجة الثامنة تعتمد في تقرير عدم فناء العالم على برهان آخر ، وهو أن ما يفسد أو يفنى قائماً بنفسه بتأثير علة خارجية عنه ، أو علة

عليه . ولكن لا شيء خارج العالم لأن العالم هو كل شيء . إذن العالم لا يمكن أن يفنى ، وما لا يفنى ليس محدثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان كل ما يفسد قائماً يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، وفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب بل هو مشتمل على كل شيء . إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملاً جامعاً لأشياء كاملة . وليس بشيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد أو يفسد عنه . فلذلك فهو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير محدث ، .

٩ — والحجة التاسعة تتعلق كذلك « بعدم فناء العالم » ، ولكنها تدل عليه بمرهان ثالث يختلف عما وجدناه في الحجة السادسة والحجة الثامنة . وخلصته أن ما يفسد قائماً يفسد لآفة فيه ، ولا آفة في العالم لأنه « منظوم مزين » ، ولأنه — كما يقول أحد السعداء — ، « إذن العالم لا يفنى . وما لا يفنى لا يكون حادثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « كل ما يفسد يفسد عن آفة فيه ، وذلك أنه ليس يفنى أن يكون الشيء يفسد بما يخصه من عمود بنيته . . . فإن كان الكل قد يفسد ، قائماً يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة ، وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل للتغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذا كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنده يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . . . ولا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدث ، .

• • •

وربط الشهرستاني بعد تلخيصه الحجج أبقلس في قدم العالم ، تلك

الحجج التي يسميها «شبهات» بقوله : « وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال فينتقض . وفي كل واحدة منها نوع مغالطة وأكثرها تمككات . وقد أفردت لها كتاباً وأوردت فيه شبهات أرسطو طاليس . وهذه تقارير أبي علي ابن سينا . ونقضتها على قوانين منطقية . فليطلب ذلك ومن المتعصبين لبرقلس من مهد عذراً في ذكر هذه الشبهات » (ص ٨١ الجزء الثالث طبعة القاهرة) .

والحق أننا لا نستطيع أن نكون صورة كاملة عن مسألة قدم العالم إلا إذا تناولنا نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابي وابن سينا . وهي النظرية التي ترتبت على القول بقدم العالم . ولكننا نقضل أن نرجع الحديث عن هذه النظرية إلى ما بعد ، عند تناولنا أشكالاً أو صوراً أخرى لخلق العالم في الفلسفة الإسلامية . أما الآن فنسكتفي بأن تشير إشارة موجزة إلى نقد الغزالي للقول بقدم العالم في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وكذلك إلى الرد الذي رد به ابن رشد على الغزالي في كتابه « تهافت التهافت » .

٣ — نقد الغزالي لأدلة الفلاسفة على قدم العالم

يلخص الغزالي (توفي عام ٥٠٥ هجرية أو ١١١١ ميلادية) أدلة الفلاسفة على قدم العالم ويرد عليها واحداً بعد الآخر في كتابه « تهافت الفلاسفة » على هذا النحو :

يقول الفلاسفة في دليلهم الأول : يستحيل صدور حادث من قديم . وذلك لأن صدوره معناه تجدد مرجح أخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود . والقول بتجدد مرجح يقتضى السؤال عن : لم وجد ؟ ومن أوجده ؟

ويرد الغزالي بأن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزاً ثم أصبح قادراً بل معناه « أن العالم حدث بإرادة قديمة » ، انقضت وجوده في الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر عليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، لحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ .

ولو سأل سائل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من شأن الإدارة دائماً . فيقيس الغائب على الشاهد ويقول إن التخصيص من شأن الإرادة دائماً ، « فإنا نعرض ثمرة بين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة » ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ثم يحاول الغزالي بعد ذلك أن يبين لنا أن الفلاسفة أنفسهم قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ،

لأنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس مع تساوى الجهات .

ثم يقول النزالي مدلاً على صدور الحادث عن القديم : « إن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ... فهو محال . وليس ذلك معتقداً عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم » .

هذا فيما يتعلق بالدليل الأول ورد النزالي عليه .

أما الدليل الثانى الذى قدمه الفلاسفة فيقوم على القول بقديم الزمان وقدم الحركة .

يقول الفلاسفة إن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إما أن يقصد به تقدم بالذات أو تقدم بالزمان . والتقدم بالذات : كتقدم الواحد على الإثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى ، وتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الحاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول . هذا النوع من تقدم الله بالذات على العالم يؤدي إلى أن يكونا معاً ، ومعنى ذلك أن يكون الله والعالم إما حادثين أو قديمين ولا يكون أحدهما قديماً ، والآخر حادثاً . أما التقدم بالزمان فعناء أنه قبل العالم والزمان زمان كان العالم مدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ... وقبل الزمان زمان لا نهاية

له وهو متناقض . ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم التحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته . .

ويرد الغزالي على هذا بقوله : (إن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان معه عالم) .

أما الزمان الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم لأن الوم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له . وهو كذلك يعجز عن تصور تنهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء .

والغزالي يعتمد في فيه لتقدير شيء . يمتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنهى الزمان . فكما أن الفلاسفة قالوا بتنهى العالم في الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، فإن الغزالي يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة في المكان .

والدليل الثالث الذى قدمه للفلاسفة لإثبات قدم العالم يعتمد على أن الحادث قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو بمتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون بمتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان الممكن الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من عمل يضاف إليه ، ولا عمل إلا المادة ، فيضاف إليها ،

كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى يمكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . .

ويرد الغزالي على الفلاسفة قائلًا إن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها . ولا يعطى فى كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً لأن الفلاسفة يقولون : « إن القضايا الكلية ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة ... » .

وكما أبطل الغزالي حجج الفلاسفة على أزلية العالم أبطل كذلك حججهم على أبديته بأدلة شبيهة بالأدلة التى قبلت فى الأزلية ، ويخلص من ذلك إلى ذلك إلى أن العالم حادث وليس قديماً .

٤ - نقد ابن رشد للنقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة

أظهر لنا ابن رشد (توفي عام ٥٩٥ هـ أو ١١٩٨ م) في كتابه «تهافت التهافت» تهافت الحجج التي استند إليها أبو حامد الغزالي في مهاجمة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم . وليس لنا أن نستخلص من ذلك أن ابن رشد من الذين اتصروا لقدم العالم . إذ أن له رأياً خاصاً في هذه المسألة . وإنما كل ما علينا أن نستخلصه من نقد ابن رشد للغزالي هو وقوف فيلسوف قرطبة إلى جانب العقل الإنساني الذي حاول الغزالي أن يشككنا في قيمته . وذلك لأن الغزالي باعترافه هو بنفسه لم يقصد من وراء كتابته «تهافت الفلاسفة» إلا الهدم « وتكدير مذهبهم » ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما تبين تهافتهم » (ص ٨٨ من نشرة سليمان دنيا) . وسنقتصر هنا على بعض المقتطفات من أدلة ابن رشد التي تقابل ما أوردها من أدلة الغزالي السابقة .

فن ذلك مثلاً ما أورده ابن رشد على رأى الغزالي من أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، بأن قال : «لأنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل . وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن المزمع على الفعل في الفاعل المرید . فالشك باق بينه ، ولما كان خلق العالم فعلاً ، وثبت أن تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له محالاً ، فعنى ذلك أن العالم لا يتأخر عن الله .

ومن ذلك أيضاً ما أورده ابن رشد على قول الغزالي في أنه ليس من حقنا لأن نسأل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت . إذ أن الإرادة من شأنها التخصيص ، بأن قال : « قال الفلاسفة إن العالم إنما يمكن أن يكون

بشكله المخصوص وكية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص . وإلّا هذا التماثل إلّا ما يتصور في أوقات الحدوث . فإنه ليس مناك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره . . . فالتخصيص إذن إن كان جائزاً في الإرادة الإنسانية ، فهو غير جائز في الإرادة الإلهية .

فأما زعم الفيزالي بأن الفلاسفة سلموا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالمعكس ليستغل ذلك في إثبات اعترافهم بتخصيص الحركات ، فإن ابن رشد يرد على ذلك بقوله : « اختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع . وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها . وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه إما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة ... وهو ظاهر من قوله تعالى : « لا تبدل لكلمات الله » ، ودلا بتبدل لخلق الله ، .

وأما ما يقوله الفيزالي مدلالاً على صدور الحادث عن القديم بقوله « إن في العالم حوادث ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال . وليس ذلك ذلك معتقد عاقل » . فيرد عليه ابن رشد قائلاً : « ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد القاسد منها شرطاً في وجود الثاني فقط . أقول إنه واجب أن يكون إنسان عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون . . . أو المادة التي تكون منها الثالث ، . . .

وأما الدليل الثاني الذى يقوم على نقد الغزالي لما رآه الفلاسفة من استبعاد تقدم الله على العالم بالذات أو بالزمان ، فيرد عليه ابن رشد قائلا : إن تقدم الله على العالم إما أن يكون بالسببية أو بالزمان . والتقدم بالسببية مثل تقدم الشخص ظله ، والتقدم بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط . فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم . وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً لأن البارى سبحانه ليس شأنه بما أن يكون فى زمان والعالم شأنه أن يكون فى زمان . ونلاحظ هنا انفصال ابن رشد عن الفلاسفة فى القول بقدم العالم وقوله بأن العالم خلق من العدم ، ويختلف عن الأشاعرة فى قوله بأنه خلق لا فى زمان .

وإذا كان الغزالي يقول إن الزمان الذى يقول به الفلاسفة وهو الزمان الممتد قبل وجود العالم من علط الوهم ، فإن ابن رشد يرد عليه بأن يفرق بين نوعين من الوجود ، أحدهما من طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان . والآخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان . أما الذى فى طبيعة الحركة فوجود معلوم بالحس والعقل . وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً لا تمر إلى غير نهاية بل تنتهى إلى سبب أو غير متحرك أصلاً ... ، وهنا يأخذ ابن رشد بأقوال أرسطو فى المحرك الأول أو المحرك الذى لا يتحرك .

وإذا كان الغزالي يعتمد فى نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان فإن ابن رشد يرد عليه قائلا إن هذا العناد « مستطاع » (٢ : ١٠٠ - دراسات فى علم الكلام)

خييت ، . وذلك لأنه يعتمد على أن ، الحكم للحكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم . وجعل إمتناع عديم التناهي في الحكم الوضع دليلاً في الحكم الذي لا وضع له ... وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر ... لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل . وتصور حاضر ليس له قبله ماض هو محال . وليس كذلك الأمر في النقطة لأن النقطة نهاية الخط . وتوجد معه . لأن الخط ساكن . فيمكن أن تتوهم نقطة مبدأ الخط وليس نهاية الأمر . .

وأما الدليل الثالث القائم على رفض النزالي أن يكون العالم يمكن لأن هذا الممكن يمكن عقلي فقط فيرد عليه ابن رشد قائلاً : : هذه مخالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول . والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع . والذي يقال على المقبول يقابله بالضرورة . والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج إرتفع عنه الإمكان . وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . وذلك بين من حد الممكن . فإن الممكن هو المعدوم الذي تنبأ أن يوجد وأن لا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنناً من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل . وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما ... فإن ما هنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكان هو الحامل للتكون والتغير الذي يقال فيه إنه تكون وتغير وانتقل العدم إلى الوجود . .

هذه بعض مقتطفات من ردود ابن رشد على الغزالي . ولكن ليس لنا أن نستخلص منها أن ابن رشد عندما رد على الغزالي أراد أن ينتصر للقول بقديم العالم . إذ أن رأيه في هذا الموضوع رأى وسط بين الحدوث والقديم فهو يقول رداً على متكلمي الأشاعرة الذين يقولون بأن العالم خلق من العدم إن هناك آيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجود العالم مثل : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » . فإن هذه الآية توحى بأن عرش الله والماء كانا موجودين قبل وجود العالم ومثل قوله : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . ولكن ليس معنى ذلك أنه يريد أن يقول إن العالم قديم . إذ أن العالم عنده خلق من العدم لكن خلقه قد تم في غير زمان . والذي يعنيه ابن رشد على المتكلمين أنهم أذاعوا أمثال هذه المسائل بين العامة وصرحوا بها للجمهور ، فأدى ذلك إلى إنقسام الأمة . ولذلك وصف قول الأشاعرة : « بأن الله يريد للأمور المحدثّة إرادة قديمة » وصفه بأنه بدعة وبأنه شيء لا يقبله العلماء ولا يقنع الجمهور . أما واجبنا فهو أن نكتفي بأن نقول للعامة إن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان في شيء وأنها لا تخضع لفكرة الزمان (أنظر كتاب الدكتور محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد) .

٣ - الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

عرضنا حتى الآن لمسألتين : مسأله أشكال الخلق كما وردت في القرآن الكريم ، ومسألة الحدوث والقدم عند المتكلمين من أشعرية ومعتزلة . وسنرجى الحديث عن الصورة الأخرى التي قدمها الفلاسفة لقدم العالم إلى ما بعد ، عند تناوينا لمسألة أخرى هي مسألة الخلق بالصدور أو الفيض .

أما الآن فسنتناول أقوال بعض المتكلمين في مسألة الجوهر الفرد . وهي مسألة تذكر عادة في كتب الفلسفة الإسلامية باعتبار أنها أحد الأدلة التي تقال في إثبات حدث العالم . وقد رأينا بالفعل أن الباقلاني مثلاً ، تلميذ الأشعرى ، يقسم المحدثات إلى جواهر فردة وأجسام مؤتلفة وأعراض تلحق الجواهر والأجسام . ومعنى ذلك أنه كان علينا أن نعالجها في التقسيم الذي أخذنا به في هذه المحاضرات تحت المسألة الثانية وهي مسألة : خلق خلق العالم بين الحدوث والقدم .

والحق أن الأصل في القول بالجواهر الفردة هو إثبات حدث العالم . وذلك لأن أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لا نهاية لم يكن لها أول . وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة أو غير حادثة . ولذلك فلا بد من وجود جواهر فردة يقف عندها في العالم التجزؤ ، ولا يتبداها ويثبت بها أن للعالم أولاً محدثاً هو الله .

لكننا نعتقد أن هذا الأصل متواء ضعيف . وذلك لأن الباحث الموضوعي إذا وضع أمامه الحجج التي قيلت في الدفاع عن وجود الجوهر الفردي أو في إثبات وجوده ، والحجج التي قيلت في إنكار وجوده ، ووضع

في اعتباره من ناحية ثانية أن من قال بوجوده إما أن انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم . ثم وضع في اعتباره من ناحية ثالثة أن من أنكره إما أنه انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم أيضاً . فلا بد أن ينتهي من ذلك إلى أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدث العالم أو إنكاره أو أنها عندما وضعت لإثبات حدث العالم فقد وضعت في غير موضعها . هذا إلى أن أول من قال بالجواهر الفردة ، وهو العلاف المعتزلي ، قد أدى به هذا القول إلى أن ذهب إلى « فناء مقدورات الله ، أي إلى الاعتقاد بأن القدرة الإلهية متناهية . الأمر الذي يتنافى مع أصل من أهم أصول العقيدة ، بما جمل كتاب المقالات من أمثال الأشعري والبغدادى والشهرستانى يتفقون على أن قول العلاف بفناء مقدورات الله فضيحة كبرى من فضائحه . وهذه الفضيحة لم يتورط فيها العلاف إلا لتمسكه بالجوهر الفرد .

كل هذا يحملنا على الإعتقاد بأن القول بالجوهر الفرد يجب أن لا يمازج تحت باب « حدوث العالم » ، بل تحت باب « الخلق المستمر أو المتجدد » ، على نحو ما نجد ذلك عند النظام . فهو دليل أكيد على تجديد الخلق . أما إذا أردنا أن تثبت به حدث العالم ، فسيبدو متهاقناً ضعيفاً . وهذا هو الذى دطنا إلى أن نرجى الحديث عن مسألة الجوهر الفرد حتى الآن ، ونخرجها من باب حدوث العالم لندخلها في الحديث عن « الخلق المستمر أو المتجدد » ، الذى سنعالجه الآن ، باعتباره إحدى الصور الهامة التى ظهرت في الفلسفة الإسلامية عن خلق العالم وتفق في الوقت نفسه مع جوهر العقيدة .

من أجل ذلك كله ، علينا أن نبحث عن أصل آخر غير حدوث العالم يصلح لمسألة الجوهر الفرد ويكون متفقاً ومتماشياً معها . وهذا الأصل هو « القدرة الإلهية » : ذلك أننا نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد اقتبسه متكلمو الإسلام من أصحاب مذهب الذرة عند اليونان من أمثال ديموقريطس

وأيقور . لكن بينما نجد أن الفيلسوفين قد جعلوا حركة الذرات في الأجسام حركة طبيعية تتم من تلقاء نفسها ، فإن المتكلمين قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن اجتماع الذرات وانفصالها يتم لأن الله هو القادر على أن يحقق وحدة الأجسام وتماسكها ، فالوحدة التي تبدو بها أماننا الأجسام ليس مصدرها الجسم نفسه أو طبيعته لأن طبيعة الجسم المادية تشهد بأنه مكون من ذرات أو من جزيئات صغيرة منفصل بعضها عن البعض الآخر ، بل مصدرها قدرة الله اللامتناهية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة . والأمثلة شبيهة بهذا أيضاً فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية . فالفعل الذي نقوم به (فعل الكتابة مثلاً) يبدو أماناً على أنه فعل واحد ليس كذلك في الحقيقة أو بطبيعته ، لأنه مكون من مجموعة من الأفعال الصغيرة (مثل تحريك الذراع ، والإمساك بالقلم ، ورسم الحروف على الورقة) والله هو الذي يتدخل بقدرته في هذه الأفعال الصغيرة فيؤلف بينها ويصورها أماناً على أنها فعل واحد لا أفعال متعددة متجزئة . والأمثلة شبيهة بهذا أيضاً فيما يتعلق بوحدة العالم ككل . فالله هو الذي يجعل العالم يبدو أماناً على أنه متماسك ووحده على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها .

وقبل أن نفصل ما أوجزنا ، ونؤيد بالحجج والنصوص الفكرة التي تدافع عنها في هذه النقطة ، نستطيع أن نلخص هذه الفكرة فيما يلي . الإطار العام الذي تنخرط فيه مسألة الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية هو فكرة « القدرة الإلهية » أما الغاية أو الهدف الذي حققته هذه المسألة فهو ليس إثبات حدث العالم بل إثبات الخلق المتجدد المستمر . أعني أنه ليس لإثبات وجود الله ، بل لإثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن القول بالقدرة الإلهية ويتدخل الله في كل

لحظة من لحظات الزمان ليحفظ للأجسام والأفعال تماسكها ويبقى على وحدتها يجب أن لا يفسر على أنه إرهاب من أنواع من التوافقية Occasionalism المسيحية التي ظهرت فيما بعد في مذهب مثل مذهب ملبرانش ، على نحو ما يذهب « دى بور » ، في مقالة عن مذهب الذرة الإسلامى الذى نشره في « دائرة معارف الدين والأخلاق » ، B.R.E. قاله في الدين الإسلامى قادر قدرة لا متناهية ، ولكن هذه القدرة ليست قائمة على فكرة قيام الله في المادة وفي الإنسان وحلوله فيهما بصفة دائمة ، على نحو ما نجد في الدين المسيحى وفي المذاهب الفلسفية التي اتخذت نقطة بدئها منه . بل هي قدرة متجددة ، مرهونة فقط باللحظة التي يتدخل الله فيها ، لا بقيامه بصفة دائمة في الكون ، ومرتبطة بالتصور الأنطولوجى العام لإله الإسلام باعتباره إلهاً مفارقاً متعالياً . فتدخل الله في الإسلام مرتبط بأسباب (بالمعنى الإسلامى لهذه الكلمة) ومناسبات متجددة باستمرار ، وليس مرتبطاً بحال من الأحوال بقيام الله أو قعوده بصفة دائمة في الكون والإنسان أو « حشوه » الزمان والمكان والإنسان جميعاً على نحو ما نجد ذلك في الدين المسيحى .

١ - القول بالجوهر الفرد ونتائجه عند العلاف المعتزلى

العلاف هو أول من قال بالجوهر الفرد من المتكلمين ، وقد قال به من أجل إثبات حدث العالم ، وإليك برهانه بحسب ما أورده الحياط في كتاب الاتصار .

كان العلاف يقول إن ، للأشياء المحدثات كلا وجميعاً وغاية ينتهى إليه في العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لخالفه القديم للمحدث فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجمعاً . قال : ووجدت المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ، ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل : إن الله على كل شيء قدير ، ود بكل شيء عليم ، ود بكل شيء محيط ، وبقوله : وأحصى كل شيء عدداً . قال : فقد ثبت بقوله عز وجل إن للأشياء كلا وثبت نفسه عالمياً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية . (الاتصار ، ص ٩ ، ١٠ - طبعة ليبج) .

وبمعنى هذا الدليل أن الفارق بين القديم والمحدث أو بين الله والمخلوقات عند العلاف قائم في أن المحدث له كل وجميع وغاية ، أى أنه محدود النزع والمساحة ، وكل شيء نستطيع أن نحدد له كلا لا بد أن يكون ذا أبعاد ، إذن المحدثات لها أجزاء ، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أى له نهاية . فلا بد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها

ذوات نهاية أيضاً ، أى أنها أجزاء لا تتجزء ، وما يؤكد ذلك أيضاً أن الله يذكرنا في كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شيء وأنه أحصى كل شيء عدداً ، ولا يكون العلم والإحاطة والإحصاء إلا لذى نهاية ، وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منها ذوات نهاية ، وكل ما له نهاية له أول ، إذن الأشياء محدثة ، ولها أول قديم .

هذا هو الدليل الذى أثبت به الصلاف الجواهر الفردة وأن العالم محدثاً .

لكن الصلاف تورط في نتائج خطيرة لهذا الدليل ، جعلته يقول بتناهي قدرات الله ، فالبغدادى صاحب الفرق بين الفرق ، يحكى عن الصلاف أن له كتاباً اسمه القوالب وأنه أفرغ فيه باباً في الرد على الدهرية ذكر فيه قوطم للموحدين : إذا جاز أن يكرن بعد كل حركة حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد حادث حادث آخر لا إلى غاية ، فها صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ... وأجاب على هذا الإلزام بتسوية بينهما ، وقال كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث ، ولأجل هذا قال بفناء مقدمات الله عز وجل « الفرق بين الفرق » - طبعة مصر - ص (١٠٤) .

فالدهريون في هذا النص قد قالوا للموحدين : إذا سلمنا معكم بأن القدرة الإلهية لا متناهية ، وبأن أفعال الله لا حد لها ولا آخر ، فيجب أن يودى هذا القول إلى أن الحوادث تتسلسل إلى غير بدء ، لأن ما لا آخر له لا أول له ، وما لا نهاية له في الحدوث لا نهاية له أيضاً في النشأة ، الأمر الذى يودى إلى القول بأن العالم غير مخلوق ، ولكى يدحض الصلاف

حجتهم اضطر إلى القول بفناء مقدورات الله ، أى بأن قدرة الله متناهية وبأنها وقفت في تطورها عند حد ، وذلك لأن ما له آخر لا بد أن يكون له أول أى لا بد أن يكون محدثا .

وقد ترتب على هذا الزعم أن ذهب كذلك إلى أن « نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حيثئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدران على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت أو على إماتة حي ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء مع صحة قبول الأحيان في ذلك الوقت ، (نفس المصدر) .

والقول بفناء مقدورات الله وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فضيحتان من فضائح أبي الهذيل العلاف ، والحق أنه لم يتورط في هاتين الفضيحتين إلا لأنه حاول أن يثبت حدوث العالم عن طريق القول بالجواهر الفردة ، فقد توهم أن قول الله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » لا يمكن أن يكون صادقا إلا إذا كان الشيء محدودا متناهيا مكونا من أجزاء لا تتجزأ ، حتى يقضى لنا أن نتحدث عن قدرة أو علم أو إحصاء ، وفاته أن قدرة الله تعالى لا متناهية ، وأنها لا تثبت بشيء ما ، لأن الله ليس كمثل شيء وقد ترتب على هذا أيضا أن العلاف عندما أراد أن يثبت أن للعالم أولا ، توهم أنه لن يقضى له ذلك إلا إذا أقر بأن قدرة الله لها آخر تقف عنده ، وهذا قول لم يكن يقول به العلاف لو أنه كان جاهلا بالجواهر الفردة . وهذه فضيحة أخرى .

ويحكى الأشعري في (المقالات) أيضا (نشرة ريندر : ص ٣٥٨) أن العلاف كان يقول بالبقاء أى يبقا بعض الأعراض وعدم زوالها .

وهي تبقى بقول الله عز وجل لها : ابق ، وقد رأى أن الألوان والعلوم والأرايح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان .

والقول بالبقاء كما تجده عند العلاف يناقض القول المعروف عن الأعراض بأنها لا تبقى زمانين . وهذا القول الأخير لم يقل به الأشاعرة لحسب ، كما تقدم ، بل ذهب إليه النظام أيضاً من المعتزلة . وذلك لكي يؤكد الخلق المستمر أو المتجدد . وبأن الله هو الذي يتدخل ليبقى الأعراض وليحفظ تماسك الأجسام . وفي هنا إقرار بالعناية الإلهية الدائمة للعالم .

وهكذا نرى أن العلاف في قوله بالجواهر الفرد وفي محاولته إقامة الدليل على حدث العالم عن طريقه قد انتهى إلى آراء تتنافى مع القدرة الإلهية أكثر من مرة ، مع أننا نعتقد أن القول بالجواهر الفرد لا يصلح إلا لتدعيم القدرة الإلهية . أما ما وصل إليه العلاف — وهو أول من قال بالجواهر الفردة من نتائج تخالف ما نقوله هنا ، ولا تتفق مع ما نعرفه من لانهاية القدرة الإلهية وعظمتها ، فليس له تفسير عندنا إلا أن العلاف قد وضع مسألة الجواهر الفرد في غير موضعها ، وحلّول أن يثبت بها حدث العالم ، في حين أنها لا تصلح إلا لإثبات القدرة الإلهية الدائمة والخلق المستمر .

٢ - عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدث العالم

يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد جانبهم التوفيق في الاعتماد على جوهر فرد من أجل إثبات حدث العالم ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطيبة في الأكثر ، (منهاج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الأنجلو ، ١٩٥٥ ، ص ٢٨) . ولا نريد أن نتعرض الآن لهذه الأدلة وإنما حسبنا أن نوافق ابن رشد على ما ذهب إليه .

ولكي نبرهن من جانبنا على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم ، سنبدأ هنا بأن نقدم رأى من يقول بوجوده وينتهي منه إما إلى الحدوث وإما إلى القدم . ثم نورد بعد ذلك رأى من يقول بعدم وجوده وينتهي أيضاً إما إلى الحدوث وإما إلى القدم أى أننا سنرى مرة أن القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى الحدوث والقدم معاً ، ومرة أخرى سنرى أن إنكاره يؤدي إلى الحدوث والقدم أيضاً . الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم وعلى أنه لا علاقة له بهذه المسألة .

(١) القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستاني ، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم .

والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدث العالم . لكن بعضهم (مثل القائلين بالكون والتولد من الميزلة) انتهى إلى عكس ذلك .

وسنعرض الآن ملخصاً للحجج التي قال بها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد . وقد ذكر ابن حزم في الجزء الخامس من « الفصل » (ص ٩٢ وما يليها) بهذا الملخص . وحصر الأدلة التي أوردها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد في خمسة :

١ — لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة محدودة متناهية يقطع ما لا نهاية له ، لأن هذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية .

٢ — لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ، ومعنى هذا الدليل القول بوجود الخلاء بين الجواهر الفردة . وقد قال المتكلمون بالخلاء ليعارضوا به عماسة الجواهر . لأننا لو جوزنا القياس بين الجواهر فلا بد من التسليم بانقسام الجوهر الفرد .

٣ — وابن حزم ينظر إلى هذا الدليل الثالث على أنه أقوى الأدلة جميعها وهو يتعلق بقدرة الله على كل شيء . وخلاصته .

الله هو الذى ألف أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ، أى حتى لا تقبل القسمة ؟ أم لا يقدر ؟ فإن قيل لا يقدر ، كان في ذلك تعجيز لله . وإن قيل : نعم ، ففي ذلك إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ .

٤ — لو كان لا نهاية في الجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل ، أو كان في الخردلتين من الأجزاء ما هو

مساو لما في الخردلة الواحدة . . قالوا فإن قلتم بأن أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزئ . وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ . وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان . .

هـ - علم الله محيط بكل شيء . وهو يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم . فالأجزاء متناهية .

هذه هي الأدلة التي قيلت لإثبات الجوهر الفرد . ونحن نعلم كيف انتهى الأشاعرة إلى إثبات حدث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد . فالأعراض عنهم حوادث تطرأ على الجسم ، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تنفك عن الأجسام ، فلا بد أن تكون محدثات كالأعراض تماماً .

وهذا القسم من الدليل كاف وحده لإثبات حدوث العالم أو حدوث الأجسام التي تكونه . لكن اهتمام الأشاعرة بالجوهر الفرد وقولهم بأن الجسم يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة قائم على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يكون قد استمر في الماضي إلى غير نهاية بل لابد أن يكون قد وقف عند وحدات معينة ، ومتناهية في الصغر ، هي الجواهر الفردة . الأمر الذي يؤدي حتماً إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض ، مادعنا قد استعلمنا أن نوقف تتابعها في الماضي عند حد .

ومعنى ذلك أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى إقامة الدليل على حدوث العالم .

هذا إلى أنهم قد اتخذوا من الجوهر الفرد أساساً لمذهب في طريقة خلق العالم : وهو أن خلق أول أجزاء لا يتجزأ منفردة ، ثم ألفت الأشياء منها .

أما المعتزلة فقد أدى هذا القول نفسه عندهم أو عند أكثرهم إلى قدم العالم . ذلك أنهم لم يجدوا ثمة تمارحاً بين القول بأن الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الأعراض كاملة في هذه الجواهر الفردة وليست حادثة فيها أو طارئة عليها . فالأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا قاعل لها . أو هي من اختراعات الأجسام التي لا تحتاج إلى محدث . وسنعرض تفصيل القول بالكون فيما بعد . أما الآن فحسبنا أن نعلم أن القول بالجواهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى حدوث العالم ، وعند المعتزلة إلى قدم العالم : الأمر الذي يثبت أنه لا علاقة لمسألة حدوث العالم بالجواهر الفرد .

(ب) إنكار الجواهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

ولا أدل على ذلك أيضاً ، من أن الذين أنكروا وجود الجواهر الفرد قد أدى بهم هذا إما إلى القول بحدوث العالم (كما هو الحال عند ابن حزم وعند النظام) وإما إلى القول بقدم العالم (كما هو الحال عند الفلاسفة مثل ابن سينا) .

وسنبداً الآن بنقد الأدلة الخمسة التي قدمناها سابقاً لإثبات الجواهر الفردة نقلاً عن ابن حزم . ذلك أن ابن حزم بعد أن أثبت خلاصة كل دليل — على نحو ما ذكرنا — كان يعقب على ذلك بنقده لأنه كان ممن أنكروا وجود الجواهر الفردة .

١ — يقول الدليل الأول إنه لو لم يوجد الجواهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له .

فيجب ابن حزم بأننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل ثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة والله الحد . وإنما قمنا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك . .

٢ — وفيما يتعلق بالدليل الثاني القائل بأنه لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . فإن ابن حزم يوافق المتكلمين على ذلك . فيقول إن « لكل جرم نهاية ومسطحاً ينقطع تمامه عنده » . ولكنه يضيف إلى ذلك أن كل جرم محتمل للتجزى، أى أنه متجزى بالقوة إلى ما لا نهاية .

٣ — أما الدليل الثالث فهو باعتراف ابن حزم « من أقوى شغبهم » . وهو الدليل الخاص بأن الله يجمع أجزاء الجسم ويفرقها . وهذا لإثبات لقدرة الله وإثبات في الوقت نفسه لتجزى الأجسام .

لكن ابن حزم يجيب قائلاً : « لم تكن أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل . ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل » ، لكن الله عز وجل خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له كن فكان . أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه كن فكان ذلك الجرم . ثم يضيف قوله : « إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه » .

٤ — أما الدليل الرابع القائل : « أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة . وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين » . فإذا قلنا بأن أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلتين أكثر كان في هذا إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ :

فيرد ابن حزم قائلاً إن « الجبل إذا لم يجزأ والخردلة إذا لم تتجزأ والخردلتان إذا لم تتجزأ فلا أجزاء لها أصلاً بعد » . بل الخردلة جزء واحد والخردلتان كل منهما جزء . فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزأين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة يقيان أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ولم يهر

الجبل إلا ستة أجزاء فقط ... فصح أنه لا يقع التجزى في شيء إلا إذا قسم لا قبل ذلك ... وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزؤ بعد فوسواس وظن كاذب ، لكنه محتمل الانقسام والتجزى وكل ما قسم وجزى ، فكل جزء ظهر منه فهو محدود متناه وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك ، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية ، إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه . .

• — أما الدليل الخامس القائم على أن علم الله محيط ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا كانت الأجسام متناهية .

فيرد عليه ابن حزم قائلاً : « ووالواهل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدده . وهم في ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس أم لا ، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا . فهذه المسؤولات كسؤالهم ولا فرق ، وجوابنا في ذلك كله أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه ، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً ، وأما من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله وحاشا لله من هذه الصفة ، فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل أن لا عدد له ولا كل ، وما علم الله عز وجل قط عدداً ولا كلا إلا لما له عدد وكل لا لما لا عدد له ولا كل ، وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم ... وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل أن يجزأ لأنها لا جزء لها قبل التجزئة وإنما عليهما غير متجزئين وعليهما محتملين للتجزى ، فإذا جزئتا عليهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما ... » هذا هو النقد الذي وجهه ابن حزم لأدلة المتكلمين التي أرادوا بها (١٣ — دراسات في علم الكلام)

إثبات الجوهر الفرد . فابن حزم ينكر الجوهر الفرد ، لكن هل معنى ذلك أنه ينكر حدوث العالم ؟ كان من المنطق أن يكون الجواب على هذا السؤال بالإيجاب لو كان صحيحاً أن حدوث العالم قائم على القول بالجوهر الفرد ولكن ليس هذا بصحيح ، وإذا كان الأشاعرة قد أقحموا مسألة الجوهر الفرد في حدوث العالم فليس معنى ذلك أن كل ما ينكر الجوهر الفرد ينكر الحدوث ، فهذا هو ابن حزم ، مثال صانخ ودليل على صحة ما تقول ، فهو ينكر الجوهر الفرد ولكنه يؤمن بالحدوث ويدافع عنه بصحيح قوية أوردناها سابقاً .

والنظام الخصم الأكبر للجوهر الفرد ، يدافع هو الآخر عن الحدوث ويقدم برهاناً شهيراً على أن للعالم عدداً لا يشبهه ، وهذا البرهان كان أصحاب النظام يصولون به على الناس نظراً لطرافته ، وخلاسته كما يحكى الخياط في كتاب الانتصار أن النظام كان يقول : « ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فبلمت أنهما لم يجتمعا بأفسهما إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما ، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما ، (طبعة نيرج ، ص ٤٥) » وقد استخدم النظام هذا الدليل نفسه في الرد على المتأينة في قولهم بأن هناك أصليين للعالم هما النور والظلمة ، وذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق (ص ٣١-٣٢ من كتاب الانتصار) .

وهكذا نرى أن إنكار الجوهر الفرد قال به كل من ابن حزم والنظام على الرغم من أنهما كانا يدانغان عن حدوث العالم .
أما ابن سينا فقد أنكر الجوهر الفرد لكنه انتهى إلى القول بقديم

العالم على أسس فلسفية تختلف عما نجده عند المعتزلة . على نحو ما ستعرف عند تناولنا للصورة الثالثة لمسألة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ، ونعني بها الخلق بالسدور . ومعنى ذلك أن ابن سينا أنكر الجوهر الفرد (انظر كتاب النجاة طبعة القاهرة ص ١٦٤-١٦٨ ، كتاب الإشارات والتنبيهات ، طبعة سليمان دنيا - القسم الثاني الخاص بالطبيعة ، الجزء الثاني ، ص ١٣ - ٢٢) ، لكنه رأى أن العالم قديم وليس محدثاً (انظر مثلاً النجاة ص ٣٥٥ - ٣٥٦) . الأمر الذي يؤكد مرة أخرى أنه لا صلة مطلقاً بين مسألة الجوهر الفرد ومسألة حدوث العالم أو قدمه .

(ج) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

رأينا كيف أدى القول بالجوهر الفرد عند العلاف إلى التورط في نتائج خطيرة منها القول بتناهي قدرة الله أو فناؤها وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ثم رأينا بعد ذلك كيف أدى هذا القول إما إلى حدوث العالم أو قدمه وكيف أدى إنكاره أيضاً إما إلى حدوث العالم أو قدمه ، الأمر الذي أقتننا بأنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بمسألة المحدث .

وقد أقتننا كل هذا الاضطراب أن مسألة الجوهر الفرد لم توضع وضعا الصحيح حين أريد بها الاستدلال على حدوث العالم . وقد ذكرنا سابقاً أن هذه المسألة يجب أن توضع وضعا آخر لنستدل بها لاهل حدوث العالم بل على الخلق المستمر أو المتجدد ، أو على قدرة الله اللامتناهية التي لم تلتفه بخلق الله للعالم في نشأته الأولى بل استمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم قبا يعرف باسم الخلق المتجدد والمستمر .

واليك الدليل على ما نقول :

فالأشاعة أثاروا مسألة الجوهر الفرد ليستدلوا بها على أمرين أو مسألتين : مسألة حدوث العالم (وهذا ما اتبينا من شرحه عندهم) ومسألة الخلق المستمر (وهذا ما سنعرفه الآن) .

أما الذين أنكروا الجوهر الفرد من المعتزلة مثل النظام ومن غير المعتزلة مثل ابن حزم الظاهري فعلى الرغم من عدم اتفاقهم حول مسألة

الحدوث والقدم على نحو ما أوضحنا ، فقد اتفقوا حول مسألة أخرى هي مسألة الخلق المستمر أو المتجدد .

فأمامنا إذن إجماع أو شبه إجماع (باستثناء العلاف الذي قال بالبقاء على نحو ما قدمنا) من المسلمين حول إثبات الخلق المستمر أو المتجدد . لكننا نجد من فاحية أن الأشعرية قد أثبتت اعتماداً على إثباتهم للجوهر الفرد ، ومن فاحية أخرى نجد أن النظام وابن حزم قد اثبتا هذا الخلق المستمر دون أن يثيرا مسألة الجوهر الفرد لأنهما من منكريه . هنا ونجد أنفسنا مسوقين إلى الوقوف إلى جانب الأشاعرة . وذلك لسببين :

١ - لأن إثبات الخلق المستمر يبدو منطقياً وسليماً إذا اعتمد على القول بالجوهر الفرد .

٢ - لأن أقوال النظام وابن حزم في الخلق المستمر ليس فيها ما يتعارض تعارضاً منطقياً مع القول بالجوهر الفرد ، على الرغم من أنهما قد أنكرا القول بوجوده . وذلك لأنها أقوال قصد من ورائها إثبات أن العالم سواء في شكله العام أو في أجزائه لا يبقى ولا يحتفظ بالصورة التي له إلا بمقتضى يحفظ له البقاء وهو الله تعالى . وسواء قلنا بعد ذلك إن أجزاء العالم هي الأجسام ، على نحو ما ذهب النظام وابن حزم الذين اقتصرنا في تقسيم المحدثات إلى قسمة ثنائية فقط وهي الأجسام والأعراض ، أو قلنا إن هذه الأجزاء تشتمل على الجوهر الفرد كما قال الأشاعرة الذين قسموا المحدثات قسمة ثلاثية : الجواهر الفردة ، والأجسام والأعراض . فإن النتيجة في كلتا الحالتين واحدة ، ألا وهي إثبات الخلق المستمر . ومعنى ذلك أن إنكار ابن حزم والنظام للجوهر الفرد لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع إثبات الخلق المستمر ..

ولنبداً أولاً بشرح حجة الأشاعرة في إثبات صلة الخلق المستمر
أو المتجدد بالجواهر الفردة .

يرى الأشاعرة أن الأعراض تنفى في ثانی حال وجودها ، كما ذهب
الباقلاني . وأنها لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . ولما كانت عندئذ الأعراض
لا تنفك عن الأجسام ، والأجسام لا تنفك عن الأعراض ، فسيكون
وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التي تلازمها وتلازمها وإذا
أضفنا إلى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أعراض ، بل مجموعة من الجواهر
الفردة التي تآلفت وكونت باجتماعها الجسم ، وأن الأعراض نفسها أو
الصفات مجموعة من الجواهر الفردة المنفصلة بعضها عن البعض الآخر
أصلاً ، لمعجبنا كيف تتماسك ذرات الجسم فتكون بتماسكها جسماً واحداً
به وحدة ، ولمعجبنا أيضاً كيف تتماسك ذرات العرض أو الصفة فتكون
بتماسكها صفة واحدة بها وحدة . وسيزداد عجبنا أكثر وأكثر إذا نحن ذهبنا
في تطبيق مبدأ الجوهر الفرد إلى أبعد غاياته (كما فعلت الأجيال التالية
بعد الأشعري) وقلنا بالجواهر الفرد ليس فقط في تصورنا للجسم والعرض
الملازم له بل في تصورنا للحركة التي تتم بها اجتماع ذرات الجسم وتآلفها
وكذلك في الزمان الذي يجري فيه هذا الاجتماع والتآلف . فكل هذا
عند الأشاعرة مكون من أجزاء لا تتجزأ . ذلك أن المكان الذي تتم فيه
الحركة مكون من نقط بينها خلاء ، فكان من الطبيعي أن يستتبع هذا
القول انتفاء الحركة أصلاً . ولكن حركة الأجسام ظاهرة موجودة
ومشاهدة . أليس هذا مما يثير العجب ؟ والزمان الذي تتم فيه الحركة أيضاً
مكون من لحظات أو آفات لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن البعض الآخر .
ومع ذلك ، فإن الجسم إذا تحرك فإتينا نستطيع أن نقيس زمان حركته
وتتحدث عن الفترة التي تمت فيها الحركة ككل . أليس هذا مما يثير
العجب أيضاً ؟

هذا العجب كله سيزول إذا قلنا بخلق الله المتجدد للأجسام وأعراضها والزمان جميعاً . والله هو الذى يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها . ولولا هذا التدخل الإلهي لوجدنا أنفسنا يازاء عالم مفكك ، لا بل لوجدنا أنفسنا يازاء أعراض وحركات وأزمنة مفككة . ولما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد . فاجزاء العالم الذى نعيش فيه ، وكذلك الأعراض والأزمنة والحركات تخلق فى كل آن . لأن الأصل فيها أن لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . وهى لا تبقى إلا لأن الله تدخل مثلاً بعد خلقه لفترة من ذرات هذا العرض المعين وأراد له فى اللحظة التالية ، أو فى ثانى حال وجوده ، أن يستمر فى الفترة الثانية ، وفى الثالثة وهكذا ، فتنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً له وبمیزاً .

تلك هى أقوال الأشاعرة فى علاقة الخلق المستمر بمسألة الجوهر الفرد . وهى كما ترى أقوال منطقية ومليحة .

أما أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر فهى تتمشى فى روحها العامة مع أقوال الأشاعرة على الرغم من عدم اشتغالها على فرض الجوهر الفرد . وهو فرض لا يؤمن به النظام وابن حزم .

فقد حكى الأشعرى فى المقالات عن النظام (نشر ريتز ، الجزء الثانى ، استامبول ، ١٩٣٠ ص ٤٠٤) . وحكى الجاحظ عنه فى كتاب الحيوان (الجزء الخامس) أنه قال إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفتنيها ويعيدها .

ويلاحظ ابن حزم قول النظام بالخلق فى كل وقت وبواقفه عليه .

يقول ابن حزم في الفصل (الجزء الخامس ، ص ٩٤ — ٩٥ — ضبعة مصر) :

« وقول النظام ههنا صحيح . . . وأيضاً نسالهم . ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ لجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ، فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلا بد من قولهم : نعم . فنقول لهم وبالله التوفيق : فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك فأخبرونا أليس الله تعالى موجوداً لكل موجوداً أبداً مدة وجوده ؟ فإن أنكرنا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجوداً لها الآن ، وهذا تناقض . وإن قالوا : نعم فإن الله تعالى موجود أبداً . قلنا لهم : هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجود لكل ما يوجد في كل وقت أبداً ، وإن لم يَفُتْه قبل ذلك . والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت ، وإن لم يَفُتْه قبل ذلك . وهذا لا يخلص لهم منه ، وبالله التوفيق وبرهان آخر ، وهو قول الله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » . . . وقال عز وجل : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » ، وقال تعالى : « خلقاً من بعد خلق » . فصح أن في كل حين يصح الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد . والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستاقفاً دون أن يفنيه ، وبالله التوفيق . »

وهكذا نرى أن النظام وابن حزم يقتصران للخلق المستمر أو المتجدد ، خلاصة حجتهما في هذا الموضع تنفق مع أقوال الأشاعرة وإن كان النظام وابن حزم لم يؤسسا أقوالهما في الخلق المستمر على وجود الجواهر القردة . وذلك لأن الأشاعرة والنظام وابن حزم جميعهم متفقون على أن الكون والأجسام التي فيه لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء وهو الله . ومعنى

كلامهم هذا أن الله عندهم جميعاً ليس خالق هذا العالم فحسب ، بل حافظ وجوده وسر تمسكه أى أن علاقة الله بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث ، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود وكل ما هناك من اختلاف بين الفريقين أن النظام وابن حزم يذهبان إلى أن مظاهر الخلق المستمر تتجلى فى الأجسام وصفاتها بينما يذهب الأشاعرة إلى أن هذه المظاهر تتجلى بصورة أوضح إذا سلطنا مبدأ الجوهر الفرد فى تصورنا للمكان والحركة والزمان وهى بمثابة المقولات العامة التى تجرى فيها أحداث الكون واستحالات ظواهره وهذا صحيح لا شك فيه ، ولكن الذى نريد أن ننبه إليه هنا أن القول بالخلق المستمر يظل صحيحاً أيضاً فى روحه العامة إذا نحن لم نسلم بوجود جواهر فردية ، كما لم نسلم بوجودها النظام وابن حزم ، والتفتنا فقط فى الأجسام إلى هيتها العامة أو إلى صفاتها الحسية ، كما فعل النظام وابن حزم . وذلك أن هيئة الأجسام أو شكلها لا يتصور استمراره إلا بفعل الخلق المستمر أو المتجدد .

والدليل الذى قدمه النظام على أن للعالم محدثاً لا يشبهه كبير الدلالة على ما نحن بصددده ، لأن النظام التفت فيه فقط إلى صفات المادة (ونظرتة لها مادية صرفة باعتبار أنها أجسام) وتعاقبها فى الكون وبين القاهر الذى يقهر على هذا التعاقب ويستمر قهره لها وتأثيره فيها ، وهو الله سبحانه ، يقول النظام ، نقلا عن الحياط فى كتاب الاتصار : « وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلت بوجودى لها مجتمعين أن لها جامعاً جمعهما ، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر فضعيف ، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكم فى دلالاته على الحدث وهو الله رب العالمين (ص ٤٦ ، نشرة نعيم) .

وقد استخدم النظام نفس هذا الدليل في الرد على المثانية في قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، ذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد ، فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما اتبها إلى اتفاق لأنهما ضدان ، فلا بد من افتراض فوقهما قاهراً أو جامعاً يجمعهما فهو الله .

يقول صاحب الانتصار حاكياً عن موقف إبراهيم بن سيار النظام :
« المثانية زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما مختلفة ، قال لهم إبراهيم : فإذا كان على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلوا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهم وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومديراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب ، وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه ، (ص ٣١-٣٢) .

وهكذا نرى في ختام عرضنا لمسألة الخلق المستمر وهي تمثل الصورة الثانية لخلق الله للعالم كما ظهر في الفلسفة الإسلامية أنها تتفق أو تتشظى مع القول بالجواهر الفرد عند الأشعرية ، وأن النظام ، أو ابن حزم ، وإن كانا قد أنكرا القول بالجواهر الفرد إلا أن حديثهما عن الخلق المستمر لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع وجود الجواهر الفردة ، وإن كان يثبت أيضاً دون الالتجاء إلى هذا الفرد إطلاقاً . ونرى أيضاً أن القول بالجواهر الفرد الذي أثاره الأشاعرة من أجل أن يثبتوا عن طريقه حدوث للعالم ، لا يصح دليلاً في مسألة الحدوث .

وستناول الآن الصورة الثالثة من صرورة خلق الله للعالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ونعني بها التخلق بالصدور أو بالفيض .

٤ - الخلق عن طريق الصدور أو الفيض

أشرنا سابقاً إلى الصدور أو الفيض . وقلنا إنه أحد أشكال خلق العالم التي عرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقلنا كذلك إن الفلاسفة الذين قالوا به كانوا يعتقدون أن العالم قديم وليس محدثاً ، وهذا يعني أن قدم العالم قد ظهر في الفلسفة الإسلامية على صورتين : / ١ على الصورة التي قدمها المعتزلة متأثرين بأفلاطون وأرسطو ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم في المعدم ، وهي النظرية التي تعتمد كآرائنا على موقفهم من صفى العلم والقدرة الإلهيتين : / ٢ على الصورة التي قدمها لنا كل من الفارابي وابن باجه (الذي يكاد يكون تفكيره صورة لتفكير الفارابي) وابن سينا ، متأثرين في ذلك بأفلاطون صاحب الأفلاطونية المحدثة ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم في الفيض أو الصدور وهي النظرية التي تعتمد على التفرقة الشبيهة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وممكن الوجود على نحو ما سنرى الآن ، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهي التي اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقي كما وجدوه عند أفلاطون .

(١) أفلاطون والفيض :

ولد أفلاطون بالقرب من مدينة أسبوط في الوجه القبلي عام ٢٠٤ أو ٢٠٥ لليلاد . ورحل إلى الإسكندرية في سن الثامنة والعشرين . ثم سافر إلى بلاد فارس ، واستقر به المقام في روما حيث توفي بها عام ٢٦٩ م .

الله عند أفلاطون هو الواحد الأحد المطلق اللامتناهي . وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء ، ولأننا لا نستطيع

أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديدا له ، وعدم فهم لطبيعته
اللامتناهية . هذا فضلا عن أن الله لا يخضع للفهم أو المعرفة ، ولا يخضع
كذلك للوجود . فهو لا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين
الذات والموضوع ، والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها لأنه واحد ، لا يحتمل
أية ثنائية ، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته . وهو لا يخضع للوجود ، لأنه
مصدر كل وجود .

هذا الواحد لا يمكن أن يظل هكذا غارقا في وحدته إلى الأبد . حقا
إنه لا يفتقر إلى شيء ، ولا تحركه رغبة لأي شيء . لكن يشع منه نور
يتشعر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء . وهذا النور الذي
يفيض منه ويصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره ، وفي الوقت نفسه فإنه
مصدر الخلق كله . فالواحد يشاهد ذاته ، ويتلجج عن هذا انبثاق شبيه له هو
الأقنوم الثاني أو العقل ، لكنه أقل كالا منه . ألا ترى إلى الحرارة التي تشع
من اللهب إنها شبيهة باللهب لكنها أقل كالا منها ، والبرودة التي تشع من الثلج
إنها شبيهة بالثلج لكنها أقل كالا منه . وهذا الأقنوم الثاني يشبه الواحد في
وحدته ، ولكنه يقبل الكثرة . وهو يمثل عالم المعقولات أو عالم الصور
العقلية الذي تقابل كل صورة منه شيئا محسوسا من الأشياء التي يزخر بها
هذا العالم الأرضي الذي نعيش فيه : عالم المكان والزمان . لكن هذه الصور
العقلية ليست مثلا مجردة على النحو الذي تصوره أفلاطون عالم المثالي ،
بل هي عقول ، تتأمل ذواتها عقليا . فهذا الأقنوم الثاني يتأمل ذاته ويصدر
أقنوم ثالث ، عنه وهو النفس ، أي النفس الكلية أو نفس العالم التي
ينشأ عنها المكان والزمان . وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مهيأة لها ، وتزداد
الشقة اتساعا بينها وبين الواحد لكن ليس معنى ذلك أن الصلة معدومة
بين العالم الحسي وبين الواحد . إذ أن هذا العالم الحسي والطبيعة كلها وكل

ما يصدر عن الواحد في تأمل صامت له ولوحدانيته ، مشتاق إلى الارتقاء في أحضانه والعودة إليه من جديد . الأمر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة مرة أخرى . والحق أن كل الموجودات متحدة اتحاداً مباشراً مع الواحد والإنسان لا يستطيع أن يبتدى إلى الحقيقة إلا عن طريق التجلي : تجلي الواحد على نفسه الصافية .

وقد عرف العرب نظرية أفلوطين في الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبرقلس إلى العربية . وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الإيضاح في الخير المحض » ، المنسوب خطأ لأرسطوطاليس ، والذي نشره الدكتور عبد الرحمن بوى في كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » . وفي كتاب الإيضاح في الخير المحض يبين لنا أبرقلس أن العلة الأولى تفيض على العلويات وأنها لا تفارقها مفارقة علتها القريبة لها . ثم يبين لنا أن العلة الأولى أعلى من الصفة ، على نحو نجد ذلك عند أفلوطين كما قدمنا . وأنها قد أبدعت إنية النفس بتوسط العقل ، تماماً كما هو الحال عند أفلوطين . وأن العقل ويسميه هو الهوية الأولى المبتدعة ، فوق اللانهاية أي أنها ليست فقط لانهاية بل إننا لا نستطيع أن نصفها أيضاً باللانهاية لأنها فوقها ، ولأنها هوية أولى تمثل مقدار الهويات الأولى العقلية والهويات الثواني الحسية . أما الهوية الثانية وهي النفس فيصفها بأنها « غير متناهية » . ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب الموجودات التي فاضت عن « الخير الأول » على نحو ما سنجد تفصيل ذلك فيما بعد عند الفارابي .

(ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا:
إذا أردنا أن نلخص نظرية أفلوطين في الفيض ونقف على النوافع التي جعلته يقول بها لحصرناها في دافعين رئيسيين :

١ — هذه النظرية لم يقل بها أفلوطين أصلاً إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر . فوجد أن الاتصال المباشر المتأجى . بين الخالق والمخلوقات على النحو الذى يصوره لنا القائلون بالحدوث لا بد أن يوجب فى الذات الإلهية تسدداً وتغيراً . ومن ثم تصور أن الخلق لا بد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات . ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل وبذلك حافظ على وحدانية الواحد ، أو خيل إليه أنه فعل . أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأتوم الثانى . ومن هذه الناحية فإن نظرية الفيض تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع والاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسى .

٢ — هذه النظرية نظرية فى قدم العالم . فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس . ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم . فهو إذن قديم مثله . وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها . وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التى تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه . وليس من شك فى أن هذه الصورة للخلق تتنا فى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهى أو الإرادة الإلهية لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له فى خلق العالم ولا شأن له به . وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم ومع ما نفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية ، وهو من صميم العقيدة الإسلامية .

والفارابى (توفى عام ٣٣٩ هـ أو ٩٥٠ م) يعد أول فيلسوف إسلامى تأثر فى فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية وقدم لنا صورة واضحة لها .

ولكى نفهم مقاله الفارابى في هذه النظرية ، لابد أن نبدأ أولاً بالفرقة الشهيرة التى وضعها بين واجب الوجود ويمكن الوجود : تلك انفرقة التى لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة الإسلامية كلها .

يقسم الفارابى فى « عيون المسائل » ، (الثمرة المبرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، طبعت ليدن ، ١٨٩٠ ، ص ٥٦ — ٦٥ ، ص ٥٧) الموجودات إلى قسمين : يمكن الوجود وواجب الوجود . ويصرف بينهما على هذا النحو :

« الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى يمكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإن كان يمكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علته . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان لما لم يزل يمكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز كونها أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدوريل لابد من انتهاءها إلى شيء واجب هو الوجود الأول .

« فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال . ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره هو السبب الأول للأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تام . ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية

ثم يعنى الفارابى بعد ذلك فيبين لنا في نفس الرسالة الاسباب التى دعته إلى القول بواجب الوجود وهى أسباب تختلف اختلافاً ينفياً فى روحها وتفاصيلها عن الاسباب الدينية التى نلتقى بها فى الكتب السماوية والتى نتحدث فيها هذه الكتب عن ضرورة وجود خالق أو إله لهذا الكون . وتختلف أيضاً عن الاسباب التى نلتقى بها عند المتكلمين ، ونستطيع أن نجعلها على النحو التالى :

١ — يقول الفارابى إن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم . ومن ثم فإننا لانستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلى على وجود الأشياء . فهو « لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء » . ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابى وكذلك الحال عند ابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين ورجال الدين ، بل كما يقول ابن سينا فى « الإشارات » ، « ويلبغى أن يستنبط من إمكان ماهو موجود ، وما يجوز فى العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته » .

« تأمل كيف لم يحتج بياتنا لثبوت الأول ووحدايته ، وبراهنه من (الصمات أو السمات أو البصمات) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله . وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » . ويطلق على هذا المنهج الشريف فى الاستدلال على وجود الأول اسم « حكم الصديقين » ، ويقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه ، (نفس المرجع ، ص ٨٠) . ومعنى الاستشهاد بالمعلول

على العلة . أما الاستشهاد به فهو استشهاد بالدلة على المعلول ، أو هو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس .

فنحن هنا عند الفارابي وابن سينا أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي تارة على البراهين التقليدية على وجود الله لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . وهذا في رأي ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم تبدأ بإثبات وجود الله . ومن أجل ذلك ولأسباب أخرى (أنظر كتاب مقدمة في الفلسفة العامة للمؤلف الطبعة السادسة) رأى ديكارت أن يبدأ من العقل ، أو من الفكرة الذهنية التي لدى " عن اللامتناهي أو الكامل ، أي أنه فضل أن يبدأ من الكجيتو . وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا اللذين نهدما يبدأان في الحديث عن واجب الوجود لا من " الآفاق ، أي لا من العالم أو الكون الحسي ، بل من " أنفسهم " (كما تشير الآية الكرعة) ومن التحليل العقلي لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن . وابن سينا يرى أن البرهان على إثبات الباري ابتداء من المخلوقات أو من " الآفاق " جائز . ولكنه يرى أن الطريق العكسي العقلي " أشرف " ويصفه بأنه استدلال الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

ويشير الفارابي إلى نفس هذه الفكرة في " رسالة فصوص الحكم " (طبعة ليدن ، الثمرة المرضية ، ص ٦٦ - ٧٣ - النص ١٤ ، ص ٦٩) فيقول :

" لك أن تلحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا يد من وجود بالذات . وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق

فانت صاعد . وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فانت تازل تعرف بالنزول أن هذا ليس ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا . سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

ذلك إذن هو السبب أو الدافع الأول الذي دفع الفارابي وابن سينا إلى القول بواجب الوجود . وهو وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أمثال إرنست رينان وليون جوتييه في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وما رددده الأستاذ جب حديثاً في كتابه ، الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي ، من أن العقلية السامية عقلية مفسكة جزئية لا تقوى على التفكير العقل الكلي المجرد . وأطلق رينان وجوتييه عليها من أجل ذلك أنها عقلية مباعدة وتفريق esprit séparatiste (انظر كتاب الدكتور مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠) وأطلق عليها جب لنفس السبب أنها عقلية ، ذرية ، atomist . فما نحن قد رأينا أن البراهين العقلية التي قدمها ديكرت على وجود الله وكان يصول ويحول بها على غيره — بحق — قد اهتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابي وابن سينا .

٢ — أما السبب الثاني الذي دعا الفارابي وابن سينا إلى الحديث عن واجب الوجود فهو يتعاق بالصورة التي بها خلق العالم عندهما ، وهو ما يعيننا ونستطيع أن نلص منه أثر أرسطو أولاً وأفلاطون ثانياً في الفلسفة الإسلامية .

ذلك أن الفارابي وابن سينا عندما أخذوا في تعداد صفات واجب الوجود هذا ، تحدثنا عنه حديث أرسطو عن المحرك الأول في مقالة اللام من أنه « عاقل ومعقول ، و « عاشق ومعشوق ، و « لذيق وملتذ ،

وهي صفات أراد بها أرسطو أن يثبت قدم العالم وأنه قد وجد عن تعقل
المحرك الأول لذاته أو عشقه لذاته . وأن النظام الذي تجرّه فيه نظام أزل
ناشئ عن شوق المادة إلى محركها الأول ، وفي هذه الحالة الأخيرة يصبح
المحرك الأول معشوقاً من المادة ، فضلاً عن أنه عاشق لذاته أيضاً وأنه قد
تبع عن العشق الذاتي من المحرك الأول لنفسه وجود العالم .

ثم يمزج الفارابي وابن سينا هذا الحديث الأرسطي عن واجب
الوجود وصفاته بحديث آخر أفلوطيني ، فيصفانه بالإضافة إلى ذلك بأنه
خير محض .

يقول الفارابي جامعاً أرسطو وأفلوطين في صعيد واحد : إن واجب
الوجود « خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه
الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله
غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول
والمعشوق الأول ، (نصوص الحكم ، ص ٥٨) .

ويقول ابن سينا في حديث أرسطي عن واجب الوجود : « الأول
معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن ما هذا حكمه ، فهو عاقل لذاته
معقول لذاته ، (الإشارات والتنبيهات ، الفقرة السابقة . ص ٧٨) ثم
يقول في حديث أفلوطيني : « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض
وكمال محض ، والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم وجوده ..
فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود ، (النجاة القسم الثالث ،
نشرة مصر ١٣٣١ ، ص ٣٧٣) .

هذه الصفات التي وصف بها الفارابي وابن سينا واجب الوجود
تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست علاقة إيجاد ، بل هي

علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى ، وكل هذا من أجل أن ينفيا عنه صفة الإرادة التي قال الشاعر إنها قديمة فأدى قولهم هذا إلى الوقوع في إشكالات كثيرة منها كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة ومنها ما الذي يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سيئاً في وجود فعل من الأفعال في وقت دون وقت آخر ؟ ومنها أننا إذا سلمنا بوجود هذه الإرادة سابقة على الفعل . فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الإرادة الأمر الذي يؤدي إلى إحداث تغير فيها . ومنها أننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الإرادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف تتصور أن يكون الفعل قديماً والمفعول حادثاً... الخ تلك الإشكالات التي أثارها في وجههم ابن رشد (أنظر كتاب ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، للدكتور محمود قاسم ، ص ٧٠ - ٧١) .

لذلك نجد الفارابي يقول عن خلق الأشياء أو بعبارة أصح - وجودها وصدورها عن واجب الوجود ما يلي : « أن وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها . وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علم علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ويعني أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة ، (عيون المسائل ، ص ٥٨) .

وابن سينا يذهب كذلك إلى أن علة وجود الأشياء هي عليها من واجب الوجود ، وأن هذا العالم قد قال به ليكون فيه منجاة من شرين

كلاهما مر : القول بالإرادة القديمة بما يترتب عليه من إشكالات ، والقول بأن الأشياء تصدر عنه وهو جاهل بها . بأن تصدر عنه . كما يقول الفارابي في النص السابق ، على سبيل الطبع من دون أو يكون له معرفة ورضا بسدورها وحضورها ، وكما يكرر ابن سينا بنفس الألفاظ في النجاة ص ٤٤٩ . يقول ابن سينا في نص آخر :

« فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام ؛ وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فلم الأول كيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبع لفيضان الخير في الكل ، (الإشارات والتنبهات - النقط السابع - النشرة السابقة - ص ٢٠٥-٢٠٦) .

ويتحدث ابن سينا أيضاً عن الجود : جود واجب الوجود فيقول : « أتعرف ما الجود ؟ الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض . . . فن جاد ليصرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستفيض غير جواد . فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه ، (الإشارات - القسم الثالث - النقط السادس - النشرة السابقة ص ١٥٢ ، ص ١٥٣) .

من أجل ذلك يتحدث الفارابي وابن سينا عن علم واجب الوجود بالأشياء فيقولان إنه علم عقلي شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلي ، يقوم على الكلي لا على الجزئي . فواجب الوجود إذن يدرك الأشياء على نحو كلي لا جزئي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . يقول ابن سينا في النجاة . ، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود تقتضيه له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات . بل واجب

الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي . فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وهذا من المعائب التي يحوج تصورهما إلى لطف قريحة ، (النجاة - طبعة مصر - ص ٤٠٣-٤٠٤) ، فواجب الوجوب يعلم الكليات والجزئيات على السواء ، ولكن عله بالجزئيات ، يجب أن لا يكون علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون عله بالجزئيات على الوجه انقذس العالي على الزمان والدمر ، (الإشارات القسم الثالث ، النقط السابع ، ص ٢٠٥) : وان يكون هذا إلا بأن يعلم الجزئيات على نحو كلي : فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها : فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما يبتها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه . فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، (النجاة ، ص ٤٠٤) .

ذلك هو السبب الثاني الذي جعل الفارابي وابن سينا يقولان بواجب الوجود ويتصوران علاقته بالاشياء على أنها علاقة علم وخير لا علاقة قصد ولا علاقة طبع . وفيه نرى حرصهما على عدم إلحاق التغير والكثرة في ذات واجب الوجود أو فيه .

٣ - لكن هذا لا يكفي . إذ يجب أن تمتنع الكثرة لا في ذات واجب الوجود فحسب ، بل من حيث ضرورة عدم وجود صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية . فإصدر عن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً بالعدد لكيلا تؤدي صلته المباشرة المفاجأة بالجزئيات الحسية إلى دلتهم ، الوحدة - كما يقول ابن سينا .

هنا ويقدم لنا ابن سينا والفارابي نظريتهما في ترتيب الموجودات المتوسطة بين الواحد والمتكثر .

فيرى ابن سينا أن « أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولا قريباً له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة ، (النجاة ، ص ٤٥١) . وهذا العقل الأول « يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه ... وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا ، . (النجاة ، ص ٤٥٥) . وبعد ذلك « تتكون الاسطوانات وتنبأ لقبول تأثير واحد بالتنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ، (ص ٤٥٩) .

هذه هي النظرية الشائعة عن ترتيب الموجودات كما عرضها ابن سينا في كتبه الرئيسية . ولكن ابن سينا له نظرية أخرى في هذا الترتيب عرضها في الرسالة التبرورية ، ظهرت فيها تأثرة المباشر بأفلوطين . فبدلاً من أن يقول إن ما يصدر عن الواحد عقل واحد . وهذا العقل بتعقله لذاته ينشأ فلك ويتعقله الأول ينشأ عقل آخر ، ذهب إلى أن ما يصدر عن تعقل الأول لذاته عالم هو عالم العقل . ثم يصدر عن عالم العقل أو العقول عالم النفوس ومن هذا الأخير يصدر عالم الطبيعة .

أما النظرية الشائعة لابن سينا في ترتيب الموجودات فقد أخذها عن الفارابي في نظريته في العقول العشرة . ويعرض الفارابي هذه النظرية على النحو التالي :

« وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ، محضاً

في المبدع الأول المكثرة بالعرض لأنه يمكن الوجود بذاته واجب الوجود
بالأول . لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن
إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه . ويحصل من العقل
الأول العقل الثاني بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون
فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول العقل
الثاني بأنه يمكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي
النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك
والنفس . ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى .
ولأنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا بديا في
العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لانعلم كمية
هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى
عقل فعال مجرد من المادة . وهناك يتم عدد الأفلاك ، وليس حصول هذه
العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع
وكل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس
الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من
من وجه آخر . ويجب أن يحصل من الأركان الأربعة المختلفة على النسب
التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة ... الخ . عيون
المسائل ، (ص ٥٨-٥٩) .

وقد تأثر اخوان الصفا (منتصف القرن الرابع الهجري . وقد ظهرت
رسائلهم بين عامي ٣٣٤ هـ ، ٣٧٣ هـ) بنظرية الفارابي في ترتيب
الموجودات وإن كانت الصورة التي قدموها عنه تختلف بعض الاختلاف
عما نجده عند الفارابي . فن الواحد انبثق العقل الفعال ، وعن العقل
الفعال العقل المنفعل أو النفس الكلية ، وعن النفس الكلية الهيولى الأولى

ثم الطبيعة الفاعلة السارية في الأجسام ، ثم المهيون الثانية وهي عبارة عن
الجسم المطلق ذي الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر
السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، ثم المعادن والنبات والحيوان
(انظر كتاب الأستاذ عمر الدسوقي : إخوان الصفا ، القاهرة ، عيسى
الحلبي ، ص ١٤٣) .

هـ - الخلق بالكمون

بعد أن عرضنا لصور خلق العالم كما ظهرت في القرآن الكريم ، تناولنا أشكال الخلق التي ظهرت في الفلسفة الإسلامية فتحدثنا فيها حتى الآن عن ثلاثة أشكال : (١) الحدوث أو الخلق من العدم وما يقابله من القول بأنقدم وعرضنا للحجج التي قال بها كل من أصحاب الحدوث وأصحاب القدم لإثبات دعواهم (٢) الخلق المتجدد أو المستمر وعلاقته مسألة الجوهر الفرد (٣) الخلق بالفيض أو الصدور الذي رأينا أنه يمثل إحدى نتائج القول بقدم العالم عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا في تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة . أما الآن فسنتناول الشكل الرابع من أشكال خلق العالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ، ونعني به الخلق بالكمون ، كما ظهر بنوع خاص عند إبراهيم بن سيار النظام وتلميذه عمر بن بحر الجاحظ .

ولكن نفهم القول بالكمون علينا أن نقوم أولاً بتلخيص مختلف النظريات التي سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بموقف الفلاسفة الإسلاميين من خواص المادة ، والحق أن هذه النظريات ليست وفقاً على الفلسفة الإسلامية وحدها بل نستطيع أن نجد لها صدى أيضاً في تاريخ الفلسفة كلها : القديم منها والمعاصر على السواء .

والنظرية الأولى في صفات المادة نظرية مادية قال بها كثير من المعتزلة والفلاسفة الماديين الماركسيون على السواء ، وذهبوا فيها إما إلى إنكار الصفات أو الاعراض أصلاً والنظر إليها على أنها مجرد أجسام وإما إلى الاعتراف بها وتأويلها على أنها استحقاقات للمادة نفسها ، أو على أنها من اختراعات الأجسام وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة .

والقول بالتولد ليس إلا صورة من صور القول بالتطور وبالانبثاق : انبثاق صفات المادة بل انبثاق صفات الكائنات كلها بعضها عن البعض الآخر مبتدئاً من المادة .

والنظرية الثانية في صفات المادة نظرية دينية قال بها الأشاعرة وبعض المعتزلة والفلاسفة المثاليون الذين يزعمون نزعة دينية في اتجاههم المثالي ، وخلصتها أن صفات المادة صفات طارئة على المادة ، ترد عليها من الخارج بتأثير مؤثر خارجي أو بفعل فاعل من الخارج وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية التي تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها ، في كل لحظة ، أو تخلقها فيها في كل لحظة ، ومن أجل ذلك قال أصحاب هذه النظرية إن الأعراض تبطل في ثاقى حال وجودها ، واشتروطوا لاستمرارها في المادة تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة من لحظات الزمان ، ومعنى ذلك أن كل صفة مرتبطة عندم بلحظة خلقها أما بقاؤها واستمرارها في المادة فترتبط بالخلق المتجدد أو المستمر ، ومن أجل ذلك فإن الأعراض عندم كلة تعنى أولاً سرعة الزوال في حين أنها تعنى على أصحاب النظرية الأولى صفات تعترض في المادة وتقوم بها كما يقول النظام .

والنظرية الثالثة في صفات المادة نظرية مثالية أيضاً ، لكن بدلا من أن تتجه اتجاهاً دينياً في تأويل الصفات ، رأت أن وجودها مرتبط بلحظة الإدراك : وإدراك العقل البشرى لها ، ومعنى ذلك أن صفات المادة عندم ليست إلا تأثيرات ذاتية . لكن على الرغم من أن هذا هو الأصل في نشأة هذه النظرية المثالية الذاتية ، وعلى الرغم من أننا نجد هذا الصورة عند بعض الفلاسفة الإنجليز (لوك وهيوم) وعند كانت وبر نشفيج والفلاسفة الوجوديين أيضاً ، إلا أنه كان لابد من التقاء أصحاب هذه النظرية بأصحاب النظرية الثانية ما دام الأساس في كلتا النظريتين أن لا يجمعوا صفات المادة

من اختراعات الأجسام وأن يجعلوا وجودها مرهون بالعقل ، سواء في ذلك العقل البشري أو العقلي الإلهي ، وقد استطاع باركلي (انظر كتاب باركلي المؤلف) أن يعبر أحسن تعبير عن التقاء هذين التيارين معاً . أما في الفلسفة الإسلامية فقد رأى الأشاعرة الذين عرفوا بأنهم « أصحاب الأعراض » أن هذه الأعراض « تخلق عند الرؤية » كما يقول عنهم الجاحظ في كتاب الحيوان ، الجزء الخامس) .

وأمام هذه النظريات الثلاث في صفات المادة ، طلع علينا أصحاب الكون ، بنظرية رابعة نرى فيها محاولة موفقة للجمع بين هذه النظريات الثلاث وصباها في نظرية واحدة على الرغم ، ما يبدو أول الأمر من استحالة هذا أو صعوبته ، فعارضوا أصحاب النظرية المادية في قولهم بأن الصفات والأعراض من اختراعات المادة . وعارضوا أصحاب النظريتين الثانية والثالثة في قولهم بأن وجود الأعراض وجود موقوف مرهون بلحظة الإدراك وذهبوا هم إلى أنها كامنة في المادة كلها دفعة واحدة ، وأن ظهورها أماننا ليس معناه حدوثها بل معناه ظهورها من مكانها ، ومعنى ذلك أن أصحاب الكون ذهبوا إلى أن الله خلق صفات المادة وأكنها فيها دفعة واحدة ، بحيث أن ظهورها أماننا بعد ذلك لا يصبح متعلقاً بذواتنا المدركة ولا حتى بخلق الله لها في لحظة الإدراك بل بظهور الصفات من مكانها بعد أن كان قد خلقها الله أول الأمر ثم أخذت بعد ذلك تتوالى في الظهور عندما ما هيئت لها الظروف المناسبة وزالت الموانع التي كانت تمتنع ظهورها .

وقد رأى أصحاب الكون أن هذه النظرية تصدق ليس فقط بالنسبة إلى صفات كل مادة على حدة ، بل بالنسبة إلى خلق العالم كله أيضاً ، فأنه قد خلق العالم بكل ما فيه ومن فيه دفعة واحدة ، غير أنه أكن الأشياء بعضها في بعض بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق

فحسب بظهورها من أماكنها أو مكانها دون أن يكون هذا متعلقاً بحدوث أو خلق جديد .

وليس من شك في أن الخلق بالكمون على هذه الصورة يمثل شكلاً مستقلاً من أشكال خلق العالم في الفلسفة الإسلامية . وليس من شك أيضاً في أنه يمثل صورة جريئة لخلق العالم . صورة فيها تطور وفيها جدة ، ولكنها مع ذلك صورة ليس فيها ما يتعارض تعارضاً تاماً مع خلق الله للعالم كما ورد في القرآن الكريم . إذ أن القائلين بها قد وجدوا في بعض آيات القرآن ما يؤيدهم . وإن كان هذا لا يمنعنا من أن نقرر أنها نظرية غير مألوفة .

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن ننظر إلى القول بالكمون على أنه الوجه المقلوب للقول بالصدور . وإذا أردنا أن نبحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن نقيض حقيق لنظرية الخلق بالفيض أو الصدور لكانت نظرية الكمون هذا النقيض . وذلك لأن الفيض أو الصدور قول بالقدم ، أما الكمون فنقول بالحدوث . وترتيب الموجودات في الصدور ترتيب تنازلي من أعلى إلى أسفل ، وهو أيضاً ترتيب تدريجي . أما في الكمون فخلق الموجودات يتم دفعة واحدة وليس تدريجياً ، وهو فضلاً عن ذلك لا يشمل على أي ترتيب تنازلي أو رأسي لأن الموجودات كلها توجد في حالة الكمون في وضع أفقي . وإذا كان بوسعنا أن نتحدث عن تسرب الموجودات ابتداء من العقل أو انسيابها أو فيضها منذ القدم في النظرية الأولى ، فإننا سنكون في النظرية الثانية بإزاء انبثاق الموجودات بعضها في إثر بعض بعد أن نكون قد سلمنا أول الأمر بحدوثها أو خلقها من العدم ، كلها دفعة واحدة ، بفعل الله أو الخالق . هذا فضلاً عن أن نظرية الفيض غريبة تماماً عن روح الدين الإسلامي ، أما نظرية الكمون فستطيع أن تقرب بينها وبين روح القرآن .

واليك بعد هذه المقدمة خلاصة سريعة لهذه النظرية :

إذا عصر السمسم تولد عنه دهن وزيت . وإذا عصر الزيتون تولد عنه زيت . فهل كان الدهن والزيت في السمسم والزيتون قبل أن يعصر أم أن الدهن والزيت لم يوجد إلا عند عصر السمسم والزيتون ؟ من اليسير أن نسلم بوجود الدهن والزيت في كل من السمسم والزيتون قبل العصر . وإذا سلطنا بهذا فإننا نسلم بكونهما فيهما . ويقول الجاحظ تعليقاً على هذه الظاهرة إن من ينكر هذا كمن يزعم « أن ليس في الإنسان دم وأن الدم إنما يخلق عند الشرط » . أو كمن يذهب إلى « أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدها بالمس ثقيلة زاعماً أن المساء تخلق عند حل رباط القربة فقط » أو كمن يدعى أن « الدقيق الحادث بعد طحن البر لم يكن في البر أو أن الزبد الحادث بعد الخض لم يكن في اللبن » . وإذا سلطنا بفساد هذا الزعم كله لا بد أن تسلم أيضاً بأنه إذا كان الصبر مرّاً والمسل حلواً فما ذلك إلا لأن « الصبر مرّ الجوهر وبأن المسل حلواً الجوهر » ، أعني أنهما هكذا قبل أن يذاقا . ومعنى هذا كله أن النظام وتليذه الجاحظ كافا يقولان بكون صفات المادة ، أى باستقلال هذه الصفات عن الذات المدركة . أى أنهما ذهبا إلى عكس ما قاله باركلي بعد ذلك في القرن ١٧

وكان النظام - يستقد فضلاً عن ذلك بكون عناصر كثيرة في المادة الواحدة وبأن ظهور عنصر واحد من هذه العناصر أمام أنظارنا يعنى سيطرته على العناصر الأخرى وتغلبه عليها فالخطب مثلاً مكون من أربعة أركان : نار ودخان وماء ورماد . وظهور النار منه عند احتراقه لا يعنى أن النار أتت له من الخارج ، بل تفوق النار على بقية أركانه وعلى هذا النحو كان يفسر النظام ظاهرة الاحتراق . يقول الجاحظ في شرحه لنظرية النظام في هذا الموضع :

وكان أبو اسحق يزعم أن احتراق الثوب والخطب والقفطن إنما هو خروج نيرانه منه . وهذا هو تأويل الاحتراق . ليس أن ناراً جاءت من مكان فعملت في الخطب . ولكن النار الكامنة في الخطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها . فلما اتصلت بنار أخرى واشتدت منها قوتها جميعاً على نفي ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت . فعند ظهورها تجزأ الخطب وتنجف وتهاقت لمكان عملها فيه . فأحرقك الشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه . وكان يزعم أن سم الأفعى مقيماً في بدن الأفعى ليس يقتل وأنه متى مازج بدنا لاسم فيه لم يقتل ولم يتلف . وإنما يتلف الأبدان التي فيها سموم متنوعة بما يضادها . فإذا دخل عليها سم الأفعى علون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه ، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش عند أبي اسحق . . (كتاب الحيوان الجزء الخامس - طبعة الحاج محمد أفندي ساسي المغربي - مطبعة التقدم ، ١٩٠٦ ، ص ٨) .

ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بظاهرة الاحتراق . أن عدم احتراق الخطب قبل أن يحترق معناه عند النظام أن العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء كان متغوقاً على النار الكامنة في الخطب . أما احتراق الخطب فعناه عنده أن النار الكامنة في الخطب قد قويت واشتدت عند ما انضمت إليها النار الآتية من مصدر الاشتعال فاستطاعت أن تتغلب على العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء . الأمر الذي يفسر لنا في نفس الوقت جفاف الخطب وتهاقته واستحالة إلى رماد بعد أن يحترق . فهذه الظاهرة ليس مصدرها عند النظام النار لأن النار لا تورث اليأس وإنما ينبغي أن تورث السخونة ، بل مصدرها ضعف العنصر الرطب أو الماء الذي كان كامناً في الخطب على أثر تغلب النار عليه . وتنتج عن ذلك مغارقة هذا العنصر الرطب للخطب وظهوره على شكل دخان كثيف أسود يتراكم منه ، في أسافل القدر وسقف

المطابخ . . . وفي بطون سقف مواقف الحمامات ، وقد أدى خروج النار من الحطب من ناحية ، ومفارقة الرطوبة له من ناحية أخرى إلى أن تراكم الرماد الذي كان كامناً فيه : « ولكن القوم . . . لما وجدوا العود قد صار رماداً يابساً متهاقاً ظنوا أن ييبسه وإنما هو ما أعطته النار وولدت فيه . والنار لم تعطه شيئاً ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمائعة فبقى من العود الجزء الذي هو الرماد . وهو جزء الأرض وجوهرها . لأن العود فيه جزء أرضي وجزء مائي وجزء ناري وجزء هوائي فلما خرجت النار واعتزلت الرطوبة بقي الجزء الأرضي . فقولهم النار يابسة غلط . وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون ولم يفحصوا على منبيات العلي ، (الحيوان - الجزء الخامس - ص ١٢) .

وقد حاول النظام أن يحدد في آيات القرآن ما يؤيد مذهبه في كون النار في العود ، فذكر قوله تعالى : « أفرأيتم النار التي تورون . . . أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » . وقوله : « وهو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » .

ثم يرد النظام على جميع الاعتراضات التي أثارها المعارضون ضد مذهبه ومن هذه الاعتراضات مثلاً قول البعض أن النار لا تحدث إلا عندما يحتك العود ويحمى ما بينهما من الهواء . ومعنى ذلك أن النار عند أصحاب هذا الرأي هو ماء استحالة . ويوجب النظام بأنه لو كان هذا صحيحاً لا تطبق أيضاً على مافي العودين من دخان وماء ، بل ورماد ، ولما ظهرت النار أبداً . وقد يعترض معترض آخر بأن النار لا يمكن أن تكون كامنة في العود لأن النار أعظم من السواد ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير . ويرد النظام على هذا بقوله أن من يقول بهذا عليه أن ينكر أيضاً كون الدم في الإنسان وكون الدهن في السمسم وكون الزيت في الزيتون وكون الشرر في القداحة أو الحجر لأن هذا كله من قبل

ككون الكبير في الصغير . وقد يعترض معترض آخر بأن الحر الذي يظهر من الحطب لو كان في الحطب لوجب أن يحده من مسه كالبحر المتوقد . ويجيب النظام على هذا بأن الغالب على العالم الماء والأرض وهما باردان وفي أعماقهما حر مغمور لقلته . وقد يستعرض معترض آخر بأن يقول بعد أن يأخذ العود وينقبه : أين تلك النار الكامنة ، مالي لأراها ؟ وقد ميزت العود قشراً بعد قشر ؟ فيجيب النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج وضرباً من العلاج ، فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبد بالخفض وهكذا .

لكن الكون الذي قال به النظام لا يمثل فقط نظرية في صفات المسادة كما ذكرنا حتى الآن بل يمثل كذلك شكلاً من أشكال خلق العالم . ومن أجل هذا السبب وحده ، تعرضنا لذكره هنا في تلك المسألة التي تتبعناها في الفلسفة الإسلامية ، وهي مسألة خلق العالم .

فالنظام كان يعتقد أن الله خلق جميع الموجودات دفعة واحدة ، وأن التقدم والتأخر لا يعني تقدماً أو تأخراً في الخلق بل في ظهور الأشياء من مكانها . يقول الشهرستاني حاكياً عن النظام : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله بدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ، (الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ٧١ - ٧٢ - طبعة القاهرة) .

ويقول البغدادي في « الفرق بين الفرق » نفس هذا الكلام : « إن الله

تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ، وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد ، غير أنه أكن (هذه الكلمة مكتوبة خطأ في طبعة المعارف ، نشرة محمد بدر . أن أكثر ، وصحتها أنه أكن) ، بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها ، (طبعة المعارف . نشرة محمد بدر ، ص ١٢٧) .

والحياط يذكر عن النظام نفس هذا الكلام ويكاد يكون متفقاً مع البغدادى فى الالفاظ (الاتصار . ص ٥١ ، ٥٢ ، نشرة نيرج) ، لكنه يزيد عليه بأن يقول : « وكان مع قوله (أى قول النظام) : إن الله خلق الدنيا جملة ، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدي رسله » .

وقد اختلف المؤرخون فى تفسير الكمون عند النظام . فمنهم من يحاول رده إلى أقوال أنكسافوارس فى كون الأشياء كلها فى الجسم الأول على نحو ما نكمن السبلية فى الحبة : والنخلة الباسقة فى النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل فى النطفة . ومنهم من يحاول رده إلى أقوال الرواقيين فى العلة البذرية ، وفى أن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها كما تتطور النواة وأن الله هو العلة الجبروتية التى تسرى فى كل شىء وتجعله يتطور . ويستبعد الدكتور أبو ريده فى كتابه « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » (مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٩٤٦) هذين الرأيين ويرى أن النظام استقى مذهبه فى الكمون من مصادر إسلامية إذا أن هناك آيات فى القرآن الكريم تشير إلى كون ذرية آدم فى ظهر آدم وأن هذه الذرية أخرجت من ظهره يقول الله تعالى : « وإذا أخذ

ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة . إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ ، سورة الأعراف (آية ١٧٢ — ١٧٣) . وقد أثرت هذه الأقوال في المسلمين وذعب بعضهم مثل ابن قيم الجوزية وابن حزم إلى أن الأرواح خلقت كلها معاً ، أو خلقت جملة ، قبل الأجسام ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » .

والذى يهمنا أن نقرره من هذا كله أن الكمون الذى كان يقول به النظام مرتبط بأصل التوحيد عنده ، وأنه بهذا يختلف عن الكمون الإلهادى وعن الكمون الذى يقول به أصحاب النظريات المادية فى التطور .

٦ - الخلق بالتجلى

هذه الصورة من صور خلق العالم ظهرت عند المتصوفة الذين يعتقدون أن الكون كله بجميع ما فيه وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة على رأسها الإنسان ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الالهية .

وقد عرضنا فيما سبق للفيض أو الصدور ، وحيثما الآن أن نفرق بينه وبين التجلى عند المتصوفة ، فنظرية الفيض نظرية فلسفية قال بها فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا وابن باجه وإخوان الصفا ، وهي تقوم فى أساسها على افتراض وجود متوسطات بين الخالق والمخلوقات . وهذه المتوسطات من شأنها أن تمنع الاتصال المباشر بين الواحد والمتكثر كما رأينا . وأما التجلى عند المتصوفة فيقوم - على العكس من ذلك تماماً - على إلغاء هذه المتوسطات بين الله والمخلوقات وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الالهية .

وكان من الطبعي نظراً لاختلاف وجهة نظر القائلين بالفيض عن وجهة نظر القائلين بالتجلى فى تصور علاقة الله بمخلوقاته أن تنشأ عن القول الأول نظرية سميت فى الفلسفة الاسلامية بنظرية الاتصال ، وأن تنشأ عن القول الثانى نظرية أخرى هى نظرية الاتحاد . النظرية الأولى أدت إلى نوع من التصوف العقلى ظهر أول ما ظهر عند الفارابى ثم عند ابن سينا ومن بعدهما بنوع خاص عهده السهروردى المقتول (توفى عام ١١٩١م) فى فلسفته الاشراقية وكذلك عند فيلسوف صفية ابن سبعين (توفى عام ١٢٦٩م) فى نزعة الصوفية العقلية . وهذه النظرية تهدف إلى إقامة علاقة أو اتصال ما بين الإنسان والعالم الروحى . فالفارابى ، أول من قال بالاتصال . كان يرى

أن العقل البشرى يبدأ بأن يكون عقلاً بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل ، وقد يتسع إدراكه أكثر وأكثر حتى يصبح مهياً لتقبل الأنوار الإلهية فيصبح عقلاً مستفاداً قابلاً للفيض والإلهام الذي يفيض عليه من العقل العاشر ، وهو نقطة الاتصال بين العالمين العلوي والسفلي ، وبذلك يصل الإنسان إلى السعادة ، لكن هذا التصوف العقلي ونظرية الاتصال التي يقرم عليها شيء والتصوف الاتحادي الحلولي شيء آخر ، هذا التصوف الثاني كما نجلده صفة خاصة عند الجنيد والحلاج وابن عربي يقوم على الاندماج بين الخالق والمخلوق وهو تصوف يبدأ بأنواع من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله أو إلى ضرب من الحلول القائم على اختفاء الإنسان أو تلاشيهِ واتحادهِ اتحاداً كاملاً في الله ، ونستطيع أن نقول ، بوجه عام أن هذا النوع من التصوف يقتنافي مع تعاليم الدين الإسلامي الذي يقوم في أساسه على تصور معين لله ، يظل فيه الخالق منزهاً عن كل حلول أو مماسة أو استقرار ، ويحتفظ بوجوده المتعالى على الكون والإنسان معاً مع قبوله في بعض الأحيان أن يكون قريباً من العبد الصالح إذا دعاه ، ولكن هذا القرب يختلف تماماً عن مباينة الله للكون والإنسان على نحو ما نجلده في الديانة المسيحية وفي مذاهب المتصوفة المتطوفين على السواء ، ومن أجل هذا استحق هذا التصوف الثاني نقد حجة الإسلام الغزالي الذي أسس — كما نعلم — نوعاً ثالثاً من التصوف هو التصوف السني الذي يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان عندما تصفر نفسه يكون قادراً على ضرب من المعرفة الدنية أو الإلهام يصله بالمعلومات الباطنية التي تختفي وراء الحقائق الظاهرية . وتتجاوز عالم السمع والبصر .

وأيا ما كان الأمر ، فإن ما يهمنا الآن هو أن نتناول هذا التصوف
الاتحادي من ناحية نظريته في خلق الله للعالم ، وسنكتفي هنا فقط بالإشارة
إلى بعض أقوال محيي الدين بن عربي (توفي عام ١٢٤٠ م) في التجلي
على نحو ما عرضها في كتابه الرئيسي « الفتوحات المكية » ، وفي كتاب
« إنشاء النواتر » (نشرة اليريج — لندن ١٩١٩) وفي كتاب
« فصوص الحكم » .

الله عند ابن عربي — شأنه في ذلك شأن كل المتصوفة الحقيقيين —
خلق العالم ليعرف به ، لأنه يقول عن نفسه في حديث قدسي « كنت كثرأ
غنيا فاحببت أن أعرف تفلقت الخلق به عرفوني » (وفي رواية أخرى
تفلقت العالم وقيه عرفوني) .

والله عند ابن عربي له وجود في ذاته يسميه هو وجود الحضرة الأحدية
وله وجود آخر تتجلى ذاته فيه عن طريق أسمائه ويظهر في الأعيان الثانية ،
تجليا أو ظهورا لا كثرة فيه ، وهذا الوجود الثاني يسميه ابن عربي وجود
الحضرة الواحدية ويطلق عليها أيضا اسم الفيض الأقدس ، وله بعد ذلك
وجود آخر ، يتجلى فيه في الكثرة ويسميه ابن عربي للتجلي الشهودي
الذي يبدأ بتجلي الله في العالم الحسي ثم يبلغ نمامه بتجلي الله في الإنسان ،
خليفته في الأرض .

وفصل لنا القاشاني في شرحه على فصوص الحكم (٤٣٩) التجلي الثاني
للذات الإلهية الذي يتمثل في الحضرة الواحدية ويطلق عليه القاشاني اسم
« التجلي في مراتب الغيب » ، وذلك في مقابل التجلي الثالث وهو « التجلي في
عالم الجس والشهادة » ، على النحو التالي ، فيقول إن هذا التجلي له أربعة
مراتب : أولها تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة وهو عالم
المعاني وثانيها التنزل من عالم المعاني إلى التعيينات الروحية وهي عالم الأرواح

المجردة . وثالثها التنزل إلى التعينات النفسية وهي عالم النفوس الناطقة . ورابعها النزلات المثالية المتشكلة من غير مادة وهي عالم المثال وبإصلاح الحكماء عالم النفوس المنطقية وهو بالحقيقة خيال العالم . وخامسها عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة والأربعة المتقدمة مراتب الغيب . وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى .

وعلى هذا الأساس يقسم ابن عربي المعلومات في : الفتوحات المكية ، (الجزء الأول ، ص ١٣١ — ٢٢١ — إلى أربعة :

١ — معلوم أول هو الحق تعالى ، لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته . والعلم به عبارة عن العلم بوجوده .

٢ — ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية هي للحق والعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . . . وهي لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنهما أصل الموجودات عموماً . فإن قلت إنها العالم صدقت أو أنها ليست العالم صدقت أو أنها ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله وهنا يظهر بوضوح مذهب ابن عربي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من وجه كان العالم ومن وجه آخر كان الله .

٣ — ومعلوم ثالث هو العالم كله : الأملاك (جمع ملك) والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض .

٤ — ومعلوم رابع هو الإنسان الخليفة الذي جبل الله هذا العالم المقهور تحت تسخير . قال الله تعالى : « وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعاً » .

وابن عربي يهتم بنوع خاص — ككل المتصوفة — بتجلى الله في الإنسان ، لأنه يعد الإنسان « المختصر الشريف » للكون كله ، ويجعل

في كتاب ، إنشاء الدوائر ، دائرة ، حضرة الخلافة الإنسانية ، في مقابل دائرة ، الحضرة الإلهية ، ويأخذ في مضاهاة كل مافي الدائرة الثانية على الأولى لأنه يعتقد أن الإنسان ، عالم أصغر ، به كل مافي ، العالم الأكبر ، . ويعتقد فضلا عن ذلك أن تجلي الله في العالم قبل تجليه في الإنسان كان تجليا ناقصا ، أو كان ، كالمراة غير المجلوة ، ، ولم تنضج صورته تماما إلا عند تجليه في الإنسان لأنه الحامل للسر الإلهي ، ولأنه من العالم كإنسان العين من العين أو كقص الخاتم من الخاتم) . . وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شيخ مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقضى الأمر جلالة مرآة العالم . فكان آدم عين جلالة تلك المرآة وروح تلك الصورة . . . فسمى هذا المذكور إنسانا وخليفة . فأما إنسانيته فلمعوم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو الحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون النظر . وهو المعبر عنسه بالبصر فلماذا سمي إنسانا . فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشأ الدائم الأبدى . والكلمة الفاصلة الجامعة . فثم العالم بوجوده . فهو من العالم كقص الخاتم . . . وسماء خليفة لأجل هذا لأنه الحافظ خلقة كما يحفظ بالختم الخزائن . (فصوص الحكم — فص حكم إلهية في كلمة آدميا ، ص ١٢ — ٣٨ .)

والإنسان العادي لا يصل إلى معرفة حقيقته الشريفة هذه ، عند ابن عربي ، إلا إذا انتقل من العقل القائم على التفكير ، ومن علم الأحوال القائم على الذوق إلى علم الأسرار ، وهو أشرف العلوم لأنه يقوم على نفث روح القدس في الروح وهو ما يختص به النبي أو الولي أو الإنسان الكامل . وفي هذه المرحلة يكون الإنسان قد وصل في طريق السالكين إلى مرحلة ، الملامية ، وهم أعلى مرحلة في طريق السالكين عند ابن عربي .

وذلك لأن الملامتية يحتفلون عن العباد الذي يغلب عليهم الزهد ،
ويحتفلون أيضاً عن الصوفية أو أهل الفتوة الذين يظهرون في العامة
بما لهم من كرامات ، ويمثلون رجالاً قطعهم الله إليه وصانهم صون الغيرة
ثلاثاً تمتد إليهم عين أو يد فتشغلهم عن الله . (انظر الملامتية والصوفية
وأهل الفتوة للدكتور أبو العلا عفيف) .

الخاتمة

في ختام عرضنا لمسألة خلق العالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية وللأشكال المختلفة التي اتخذتها عند مختلف الفلاسفة نستطيع أن نكون رأياً عاماً بصدها .

فالفلاسفة الإسلاميون قد قدموا لنا عند تناولهم هذه المسألة آراء كثيرة ساء معظمها غريباً عن د الفلسفة القرآنية ، التي دعونا إليها في مقدمة هذه الدراسات وقلنا بضرورة وجودها والاهتمام بها للاستخراج كل ما في القرآن من فلسفة تتفق مع روح الديانة الإسلامية ، وتختلف عن تلك الفلسفة الإسلامية أو العريضة التي تورط المتكلمون والفلاسفة العرب فيها في مناقشة مشا كل كثيرة وقعوا فيها تحت تأثير أفلاطون أو أرسطو أو أفلاطون أو غيرهم وجاءت بعيدة كل البعد عن فلسفة القرآن . فمسألة الجوهر الفرد ، ومسألة وجود زمان قبل الخلق ، ثم البحث فيما إذا كان هذا الزمان متناهياً أو قديماً ، والبحث فيما إذا كان الله قد خلق العالم من مادة سابقة أم لا ، أو فيما إذا كان قد خلقه على صورة مثال قديم أو مثل قديمة في عقله ، ونظرية الفيض أو الصدور ، والقول بتجل الذات الإلهية في العالم تجلياً يجعل فيه الله والعالم والله والإنسان شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة ، كل هذه أقوال غريبة عن روح الإسلام . وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد استطاعوا أن يفتشوا في القرآن عن بعض الآيات التي تدعم هذا الرأي أو ذاك من آرائهم الغريبة ، فالتقوا — وكان لا بد لهم أن يلتقوا — ببعض هذه الآيات التي تتشبه مع اتجاههم ، فإن هذا لا يدل على أن هذا كان هو

الرأى العام للقرآن فى المشكلة التى قنا بدراستها ، وليس هناك ما يمنع من القول بأن المتكلمين أو الفلاسفة كانوا يخرجون الآيات عن معناها الأصلية لتنشئ مع هذه الفكرة أو تلك من أفكارهم .

ذلك أن الإسلام قد قدم لنا فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للعالم نظرية متكاملة تقوم على فكرة رئيسية وهى الخلق فى اللحظة الحافظة . فانه قد خلق العالم كله ، ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة ماء . كما يقول الكندى فيلسوف العرب (راجع رسائل الكندى الفلسفية - أخرجها الدكتور أبو ريعة - دار الفكر العربى ١٩٥٠) . الله خلق العالم بأن قال له كن فكان . وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، (سورة يس) . بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرين - كان بين الكاف والتون فى الفعل « كن » . وكل أمر صادر عن الله أو يصدر عنه فى هذا العالم ، وكل أمر سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللمحة الحافظة . يقول تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر . وما أمرنا إلا واحدة كلسح بالبصر ، (سورة القمر ، الآية ٥٠) . وينبئنا إلى أنه إذا أراد أن يعلى الحق على الباطل فإن هذا لا يحتاج منه إلا أن يقذف بالحق على الباطل ، فإذا هذا الأخير زاهق . والقذف يدل على سرعة الأداء أو الفعل : « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون ، (الأنبياء ، الآية ٨١) ثم يقرر أن خلق الإنسان قد تم بسرعة فائقة : « خلق الإنسان من عجل ، (الأنبياء ، ٣٧) . وحديث سيدنا سليمان بمناسبة غياب الهدد فى أرض ملكه سبأ ، تلك الملكة التى كانت تعبد هى ورعيتها الشمس وتسجد لها من دون الله كبير الدلالة ليس فقط على أن فعل الله مقترن باللمحة الحافظة ، بل على أن فعل عباده

الصالحين المقربين يتم أيضاً على هذا النحو الحافظ . لأنه ينفخ فيهم من روحه . في هذا الحديث يطلب سليمان أن يؤتى له بقصر سبأ أو بعرشها : « قال عفريت من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك ، وإني عليه لقوى أمين . قال الذي عنده علم من الكتاب : أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك . فلما رآه مستقراً عنده . قال هذا من فضل ربي ، (النمل ٢٩ ، ٤٠) . وفي حديث إبراهيم مع ربه يستفسره عن كيفية إحيائه تعالى للوحي ، يجيبه الله تعالى بأن هذا يتم في اللحظة الحافظة ، على النحو التالي : « وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى . قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . قال غدا أربعة من الطير ، فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، (سورة البقرة ، ٢٦٠) . ويدكرنا الله بأنه إذا أراد عذاب قوم . فإن الممسة التي تمسهم منه . أو النفخة التي يرسلها عليهم ستكون كافية . وكل هذا يتضمن السرعة الفائقة : « ولئن مستهم نفخة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا إنا كنا ظالمين ، (الأنبياء ، ٤٦) . ويخبرنا بأنه سيطوى السماء يوم التشور ، كطى السجل للكتب ، الأمر الذي يتم في اللحظة الحافظة أيضاً : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ، (الأنبياء ، ١٠٤) . ويكرر نفس هذا المعنى بصورة أوضح فيقول : « وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب ، (النحل ، ٧٧) . أما حساب الله للبشر يوم القيامة وفي هذه الحياة الدنيا فهو يتم دائماً بسرعة : « والله سريع الحساب ، (البقرة ، ٢٠٢) ، وهو سريع الحساب ، (الرعد ، ٤١) .

هذا هو حديث الله عن خلقه للعالم وعن كل ما يصدر عنه ، وما يصدر عنه . في هذه اللحظة الحافظة لن يكون ثمة ما يدعونا للحديث عن الزمان ،

ولإقحامه في مسألة الخلق ، ذلك الإقحام الذي كلف الفلاسفة كثيراً من الجهد . ولن يكون ثمة ما يدعو أيضاً للحديث عن فيض الموجودات عن الواحد أو ترتيب ظهورها عنه . ولن يكون ثمة ما يدعو كذلك للبحث عن براهين معقدة لإثبات حدوث العالم ، كذلك البراهين التي قدمها لنا الأشاعرة والتي استعقت نقد ابن رشد في « مناهج الأدلة في عقائد الملة » .

أما تفصيل الكلام في فلسفة « اللحظة الخاطفة » ، وبيان كيف أنها تتماشى مع روح الفلسفة القرآنية ، ومع التصور العام لإله الإسلام من حيث أنه الإله المتعالي المنزه . الذي لا يقبل المباينة أو المماس أو الاستقرار سواء في المكان أو الزمان ، فلنرجى الحديث فيه إلى فرصة أخرى .

الباب الرابع
نقد أبي البركات البغدادي
لنظرية ابن سينا
في النفس والعقل

كثيراً ما يقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في المشرق وذلك اعتماداً على تلك الحملة العنيفة التي شنّها ضد المذاهب الفلسفية التي قامت في الشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، وإذا أضفنا إلى هذا أيضاً ما انتهى إليه التطور الروحي للغزالي نفسه من تحويله على الذوق والكشف وتصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية ، فقد يستخلص القارئ العجول من هذا أن ما قدمه الغزالي كان ضد العقل وضد الفلسفة ، لكن هذا زعم خاطيء ، فالغزالي يصرح لنا في التهاافت أنه يريد هدم مذاهب الفلاسفة عن طريق إظهار ما فيها من تناقض وتلبس وتهاافت وبيان ما اشتملت عليه أدانهم من قصور وفساد ، وليس من شك في أن إظهار التناقض والفساد والقصور لا يتم إلا عن طريق العقل ، ومن قال العقل قال الفلسفة . بوسعنا إذن أن نقول إن الغزالي قد تفلسف في محاولته هدم الفلاسفة ، وإنه قد استخدم العقل في إظهاره لتناقضاته وتهاافته حججه ، فالعقل عند الغزالي له مهمة لا سبيل إلى التشكيك في قيمتها .

غير أن خصومة الغزالي للفلاسفة وعداؤه لمذاهبهم قد أدى إلى نتيجة أخرى غير تلك النتيجة الخاصة السابقة وهي الزعم بأنه هدم العقل . فالغزالي أول من حطم هذه الهالة التي رسمها الفلاسفة المشاءون الإسلاميون حول أنفسهم باعتبارهم حاملي تراث اليونان ، فقد ظهر بعد أن كانت مذاهب الفارابي وابن سينا قد تسلطت على الفكر الإسلامي تسلطاً كبيراً فهاجمها الغزالي وأسهم بذلك في تحطيم تلك الهالة ، وإن كان من الحق أن نقرر أن مهمة الغزالي في هذا قد باءت بالفشل إذ أنه على الرغم من عنف خصومته للفلاسفة فقد أخذ عنهم الكثير ، آرائهم وظل أسير تفكيرهم وقادهم في كثير من حججهم ، إلا أن الغزالي قد مهد الطريق على أي حال

(١٦ - دراسات في علم الكلام)

طريق الهجوم على الفلسفة المشائية ، وكان له فضل محاولة البحث عن تفكير إسلامي أصيل . وبقنا بعده تتوقع ظهور مفكر إسلامي يسير على نفس الدرب : أى نقد المشائية الإسلامية مع استقلال أكبر فى الشخصية واعتماد أكبر على التصوف والاشراق . وكان هذا المفكر الفيلسوف هو أبا البركات البغدادي المعروف بابن ملسكا .

يقول القفطى (أخبار الدلاء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ — ٢٢٧ — مطبعة دار السعادة على نفقة عبد الرحمن بدران عام ١٣٢٦ هـ) فى التعريف به ما يلى :

« هبة الله بن ملسكا أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره المنهدى فى آخر أمره . أوحده الزمان . طيب فاضل عالم بعلوم الأوائل . من يهود بغداد قريب العهد من زماننا . كان فى وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة لطيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتاباً بأسماء المعبر . »

ويذكر ابن أبى أصيبه (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء فى جزءين طبع بالمطبعة الوهية ١٢٩٩ هـ — ص ٢٧٨ — ٢٨٠) أن أوحده الزمان قد تلمذ على أبى الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين فى صناعة الطب . أما حكاية بداية تعلمه على يد هذا الشيخ فيروها صاحب طبقات الأطباء على النحو التالى :

« لم يكن (أى الأستاذ) يقرئ يهودياً أصلاً . وكان أبو البركات يشتهى أن يجتمع به وأن يتعلم منه وثقل عليه بكل طريق . فلم يقدر على ذلك . فكان يتنحدر للبواب الذى له ويجلس فى دهليز الشيخ بحيث يسمع

جميع ما يقرأ عليه وما يجرى معه من البحث . وهو كلما سمع شيئاً تفهمه وعلقه عنده . فلما كان بعد مدة ستة أو نحوها جرت مسألة عند الشيخ وبحثوا فيها فلم يتجه لهم عنها جواب وبقوا متظلمين إلى حلها . فلما تحقق ذلك منهم أبو البركات دخل وخدم الشيخ وقال يا سيدنا عن أمر مولانا أتكلم في هذه المسألة . فقال : قل إن كان عندك منها شيء . فأجاب عنها بشيء من كلام جالينوس . وقال سيدنا هذا جرى في اليوم القلاني من الشهر القلاني في مياد فلان وعلق بمخاطري من ذلك اليوم . فبقى الشيخ متعجباً من ذكائه وحرصه واستخبره على التوضيح الذي كان يجلس فيه فأعلمه به فقال : من يكون بهذه المثابة ما نستحل أن نمنعه من العلم . وقربه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه .

أما إسلامه ففيه روايات كثيرة . يذكر ابن أبي أصيبعة أن سبب إسلامه هو مايلي : قيل إن أوحّد الزمان كان سبب إسلامه أنه دخل يوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة . فإنه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه ذمياً . فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملته فانا أسلم بين يدي مولانا ولا أتركه يفتقني بهذا . وأسلم .

لكن القفطي يروي روايتين أخريتين في إسلامه . فيقول في الأولى إن أحد المعاصرين له يدعى ابن أفلح كان قد هجاه بقوله :

لنا حبيب يهودي حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب أعلامه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك أبو البركات علم أنه لا يجمل بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالإسلام فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بناتاً كباراً وأنهن

لا يدخلن معه في الإسلام وأنه متى مات لا يرثه فتضرع إلى الخليفة في الإنعام عليهن بما يخلفه وإن كن على دينهن فوقع له بذلك ولما تحققته أظهر إسلامه وجلس للتعليم وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة .

وفي الرواية الثانية يروى القفطلي عن ابن الزاغوني أن لإسلام أبي البركات كان سبه أنه كان في صحبة السلطان محمود يبلاد الجبل وكانت زوجته الحاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرماً محباً معظماً واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعاً شديداً ولما طين أبو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطيب فأسلم طلباً لسلامة نفسه .

وقد ذكر البيهقي في تمة صوان الحكمة أن أبا البركات مات سنة سبع وأربعين وخمسة في نفس السنة التي مات فيها السلطان مسعود بن محمد ابن ملكشاه، وأنه عاش تسعين سنة شمسية بمعنى أن مولده كان في عام ٥٦٠ هـ. ولكن القفطلي قال إنه عاش ثمانين سنة فإن اعتمدنا على هذا القول صارت سنة ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة . وعلى أن حال ، فإن المصادر لا تخبرنا بسنة ولادته .

وروى البيهقي أيضاً أن أبا البركات أصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعي في آخر عمره وبقي أعمى . وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه وسوء تدبيره فحبسه مدة . وفي شهور سنة سبع وأربعين وخمسة أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما اقتصره أسد الخمل من بغداد إلى همدان أبا البركات . فلما يشئ الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات . ومات السلطان بعد العصر في نفس اليوم .

وكان مولد أبي البركات بلدة تقارب الموصل يقال لها بلد وإليها ينسب ولكن لما كانت إقامته ببغداد فإنه اشتهر بأنه ببغدادى .

وقد عاصر أبو البركات الخلافة العباسية في آخر عصورها وهو العصر الذي يبدأ بدخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ هـ . وينتهي بدخول بغداد في حوزة المغول عام ٦٥٦ هـ على يد هولاكو . وباتت الخلافة العباسية إلى مصر . لكن أبا البركات لم يدرك هذا الحادث طبعاً . وقد خدم أبو البركات الخليفة المسترشد بالله العباسي (٥١٢ - ٥٢٩) وخدم المستضيء بأمر الله والمستنجد بالله قبل أن يلي الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧ هـ) وعاصر حملات الصليبيين على الشام التي استمرت من عام ٤٩٢ - ٥٨٢ هـ .

ويقوم القفطي عن تأليف أبي البركات : لو لم يكن له إلا كتابه المعروف بالمعتبر في الحكمة لكفى . ولأبي البركات عدا هذا الكتاب القيم تصانيف في الطب والتشريع ورسالة في ماهية العقل .

وقد ذكر الشهرزوري أن أكثر ما أورده نثر الدين الرازي من صحيح وشبه لأبي البركات البغدادي ، وإن كان علينا أن نتقبل كلام الشهرزوري هذا في شيء من التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن في الإمام الرازي ، إلا أنه على أي حال يرفع من شأن أبي البركات . لكن الذي ذكر ابن ملسا كثيراً وعرف فضله وأشاد برودده على أرسطو والمشائين هو شيخ الإسلام الفقيه الحنبلي ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الذي امتدحه كثيراً وخاصة في كتابه رد الرد على المنطقيين ، كما ذكر في كتابه منهاج السنة أن أبا البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذي نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذي نشأ بين السكلاية .

وسنقدم فيما يلي طرفاً من فلسفة ابن ملكا في نقده للمشائين الإسلاميين
ولما كان يمثل المشائية هو ابن سينا ، فسنضع آراءه في مقابلة آراء ابن
ملكا لنتم الفائدة ولتوضح لنا أصالة هذا الأخير. وسنقنع هنا بهذه الدراسة
المقارنة حول نقطة معينة ، هي « نظرية ابن سينا في النفس والعقل » ونقد
أبي البركات لها .

١ — إثبات وجود النفس

(١) عند ابن سينا :

موقف ابن سينا فيما يتعلق بضرورة إثبات وجود النفس والبرهنة العقلية عليه موقف مزدوج ، فعقوله بعدم الحاجة إلى هذا الإثبات لأن وجود النفس وجود حتمي إلا أنه يسوق البراهين المختلفة على ذلك . ففي موقفه الأول ، يجده مثلاً يقول في الإشارات : ارجع إلى نفسك وتأمل . إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ... ما عندي أن هذا أن يكون للمستبصر ، حتى إن الثائم في نومه والسكران في سكره ، لا تعرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، : ويذهب ابن سينا في الإشارات أيضاً إلى أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى واسطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلال من استدلالنا العقلية ، وإنما تدرك إدراكاً مباشراً بالحدس .

يقول الشيخ الرئيس : فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك عما تمتحنه من نفسك وما نهيت عليه فدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت ، ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعل . . . وإن أثبتته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به . .

لكن ابن سينا يسعى مع ذلك إلى البرهنة العقلية على وجود النفس ، وقد رأى أن هذه البرهنة أمر ضروري ، فقال في الشفاء : « إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً ثم نتكلم فيما يليق بذلك ، ومن ثم قدم براهينه المعروفة على وجود النفس وهي تنقسم إلى قسمين : براهين اقتبسها من فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وبرهاناً شخصياً أثبت فيه أصالته ، والبراهين الأولى هي :

١ - برهان الحركة : وهو قائم على أن الجسم ، جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التي يقوم بها بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس ، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية في الجسم في حين أن حركة النفس عن ذاتها ، فالنفس إذن مستقلة في مايتها عن البدن ومن نفس مغايرة ، وجميع الحركات التي يقوم بها الجسم ليس مصدرها الجسم بل قوة مستقلة عنه في النفس .

٢ - برهان إدراك العلاقات : إدراك الشيء عند الحيوان وإدراك العمليات العقلية السامية عند الإنسان لأنه وحده القادر على تصور العالي العامة المجردة وتصور العلاقات القائمة بين الأشياء ، وكل هذا يدل على أن النفس لا الجسم هي الجوهر الذي تسبب إليه هذه القدرة على الإدراك ، وكذلك فإن النفس الإنسانية تستطيع أن تدرك العلاقة بين ما يحسه الإنسان أو ما يفكر فيه وما يثبته فيه هذا الإحساس أو ذلك التفكير من انفعال معين كالغضب أو السرور حتى إذا تأصلت هذه العلاقة وتكررت أصبحت لها ريادة وأصبح الجسم تمام الإنسان لذلك الانفعال .

٣ - برهان الوحدة : وحدة الإدراكات ووحدة الحركة ، يقول ابن سينا في الإشارات ، عندك حركة قبل البصر ، إليها يؤدي البصر كالمعاني .

وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها ، ويقول في رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها :
 « إن الإنسان يقول أدركت الشيء القلاني بصرى واشتيتته أو غضبت منه وكذا يقول أخذت يدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت بأذني وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيّلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء البدن مجعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال ، فأذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه « بأننا ، مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن » .

فالنفس إذن هي مصدر وحدة الإدراكات وهي المحور أو الرباط الذي يجمع بين مختلف الأساسيس ، ويتصل بهذا البرهان برهان الهوية أو استمرار شعور الإنسان بأنه هو هو ، إذ لو لا وجود النفس التي بين جنبي لما استطعت أن أتيقن أنني اليوم نفس الشخص الذي كنته بالأمس والذي كنته منذ سنوات خلت . يقول ابن سينا في رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها :
 « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع مراك حيز ، أنك تتذكر كثيراً ما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر دائماً في ذلك ، وبدنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمر بل هو أبداً في التحلل والالتصاص » .

والتأمل في هذه البراهين يحدد أنها ليست براهين لاثبات وجود النفس ، بل براهين للتفرقة بين طبيعتها وطبيعة الجسم . فالنفس كما تظهرها هذه البراهين قوة للجسم والجسم يتحرك بها ، وقوة لإدراك العلاقات الخارجية . ولذا فإن إدراكها البدن ، وقوة للجمع بين الإدراكات والأفعال المختلفة

التي تصدر عن الجسم في صور متفرقة وقوة تشعر الإنسان بهويته بينما يعجز
الجسد عن ذلك تماما . وكل هذا من شأنه أن يوضح لنا طبيعة النفس من
حيث أنها جوهر متمايز عن البدن . لكن لا يثبت لنا وجودها أو إن
شئنا الدقة لا يثبت لنا وجودها بطريق مباشر بل بطريق غير مباشر فحسب .
فنستدعي أثبت بالبرهان أن **أ** ليست **ب** ، أو أن النفس ليست هي
الجسد ، فلن يكون هذا برهانا على وجود **أ** بل هو برهان فقط على أن
أ ليست **ب** .

لكن علينا أن نذكر أن إخفاق ابن سينا في البرهنة برهنة مباشرة على
وجود النفس ينبغي أن لا يقدح في عبقريته ، لأن السر في هذا الإخفاق
هو أن وجود النفس بديهى يدرك بالحدس غير قابل للبرهنة الاستدلالية
العقلية .

وأياماً يكون الأمر فإننا نفضل على هذه البراهين البرهان الشخصى
الذى قدمه ابن سينا وأثبت به وجود النفس وهو الفرض المعروف باسم
الرجل الطائر أو الرجل المعلق في الفضاء . وذلك لأن هذا الفرض يقوم
على الافتراض أو التخيل ، لا على الاستدلال المنطقى والانتقال من المقدمات
إلى النتائج . ومن هنا كان أقرب إلى طبيعة وجود النفس من حيث أنه وجود
بديهى حدسى . وهذه الطريقة هي نفس الطريقة التي اتبعها ديكارت في
إثبات الكوجيتو إذ يقول في التأملات : « الآن سأغض عيني وسأصم
أذني وسأعطل حواسي كلها بل سأححو من خيالي صور الأشياء الجسمية
جميعا . . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو انقطع عن إدراك
لأنى » . والشبه واضح بين هذا الذى يقوله ديكارت في التأملات وما يقوله
ابن سينا في الشفاء . يقول : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ،
وخلق كاملا . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات وخلق يهوى في

هواء أو خلأ هو يا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس
ويفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود
ذاته ، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفاً من
أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من
خارج . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً .

علينا إذن لكي تثبت وجود النفس أن نفترض أو نتخيل عدم وجود
البدن بجميع أعضائه وسرى مع ذلك أن الإنسان سيظل موجوداً وجوداً
لا شك فيه . ومعنى ذلك أن جوهر الوجود الإنساني شيء آخر غير البدن
وهذا الشيء هو النفس . وفرض الرجل المعلق في الفضاء تقوم دعائمه على
هذا المنهج السليم . وأهم ما يتميز به أنه يتجه مباشرة إلى إثبات وجود النفس
مبتدئاً بافتراض عدم وجود البدن . أي أنه يبدأ من العدم ليصل إلى
الوجود ، يبدأ من أن يدعو كلاماً إلى أن يتخيل عدم البدن ليرى بنفسه
أن هذا التخيل لن يؤدي إلى عدم وجود الإنسان . وذلك لأن هذا
الوجود يعتمد على شيء آخر غير البدن لا سبيل إلى الشك في وجوده ألا
وهو النفس .

هذا الفرض إذن أكثر دلالة على وجود النفس من البراهين السابقة .
ولم يلجأ فيه ابن سينا إلى الاقتباس من فلاسفة اليونان بل اعتمد على تأملاته
الخاصة وأصالته .

(ب) عند أبي البركات البغدادي :

رفض أبو البركات البغدادي الاستدلال العقلي على وجود النفس .
وأهم ما تتميز به كتاباته في هذا الصدد بل وفي كل فاسفته خلوها من الاعتماد

على ما كتبه فلاسفة اليونان ، واتسامها بالتأمل الشخصي والابتناء
عن التقليد .

يقول ابن ملكا مبنياً بداهة وجود النفس رافضاً الاستدلال عليه :
« أقول إن الألفاظ إنما يستعملها الناس في مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه
وليس يعنى أحد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه وما من أحد يقول
نفسى ونفسك في مفاوضاته ويشير به إلا إلى ذاته وحقيقته . فإنه يقول
فرحت نفسى وتألمت نفسك ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت
وتألمت . وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمت وجهلت .
بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسى وذاتى وبين أن يقول أنا . وكلما يقولون
فيه لشيء نفسه فإنما يسمون به حقيقته وذاته . وكما يقولون إن نفس البياض
يضاد السواد ولا يريدون بذلك أن لليياض نفساً هي غيره . وما من أحد
يعتقد أنه شيء ونفسه شيء آخر . فإنه إذا قال تألمت نفسى ليس يعتقد أن
المتألم آخر إذا راجع فكره أدنى مراجعة . وحقق تصور ما يقوله حتى
يفرق بين اختلاف اللغة واختلاف المعنى ولا يتوهم الأسماء في ترادفها
كالمتباعدة في معانيها باشتراكها في اختلاف المسموع ، فهذا هو المفهوم
الحقيقى من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ النفس وهى بحسب
هذا المفهوم عند كل مثلفظ بهذا اللفظ يثبت الوجود . فليس أحد من الناس
محتاجاً في إثبات وجود نفسه إلى حجة . فمن هو الذى يشك في أنه موجود
حتى يُبين له ذلك بحجة . وكيف لا . ولا شيء عند أحد من الناس أبين من
ذلك أعنى أبين من وجود ذاته . وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من
الناس نفساً أى ذاتاً هي هويته وإلنيته ، (المعتبر في الحكمة ، ج ٢ ،
ص ٣٠٠ - ٣٠١) .

ويطلق ابن ملكا على معرفة الإنسان لنفسه اسماً خاصاً فيقول : «لأنها

معرفة بغير تمييز ، ويقول إن أخص خصائص هذه المعرفة أنها ، تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه . .

ثم يشير بعد ذلك إشارة خفيفة إلى أن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك ، فإنه لن يشك مع هذا في أنه موجود ، وبوسعه أيضاً أن يقوم بترك أجزاء جسمه فإن هذا لن ينقص من شعوره بإيتمه . ولا شك أنه في هذه الإشارة متأثر بآبن سينا في فرض الرجل في الفضاء لكن لا بن ملكا طريقته الخاصة الواضحة في عرض فكرته والتعبير عنها ، إذ يقول : « إنك لو فرضت إنساناً خلا بنفسه عن كل مرتق ومسموع ومدرَك ومن المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعندَه حاضراً لا يغيب عنه . وفي كل فعل يضعه الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بإفظه عليها مع دلالة عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلت وجهلت وأردت وكهرت فهذه التاء المضمومة في اللغة العربية في اللفظ يدل على ذاته . ومن ذلك يترق في الدلالة على معرفة ذات من مخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت . فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء . . . وإذا ارتقى الإنسان في معرفته قليلاً عرف بدليل النظر أولاً فأولاً من نفسه معرفة بعد معرفة . فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولاً وسميناً ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين . فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي يرى . ثم قد يقطع عضومنه ويعلم أنه هو هو . فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها ويقبس على مثله في كل عضو أيضاً . . . فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد الإنيّة المطلقة والهوية التي ماهيتها غير محققة بنظر على ،

(ص ٣٠٦) .

فوجود النفس أو ماهيتها غير محقق بنظر علي : كما يقول أبو البركات ،
ونلاحظ أن أبا البركات قد أشار في قوله السابق : « إن الإنسان يرى
جسمه صغيرا وكبيرا مهزولا وسمينا ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين ،
إلى برهان الاستمرار عند ابن سينا . ولكنه لا يقدم هذا دليلا على وجود
النفس بل يسوقه للاستدلال على أن الإنسان بعد وثوقه من وجود نفسه
ثقة تير قائمة على النظر والاستدلال ، تزداد معرفته على مر الأيام عن
طريق النظر العقلي وعن طريق ملاحظته لاستمرار هديته وإنيته . فالنظر
العقلي إذن ليس مستحيلا في أمور النفس ، ولكنه لا يتعلق بإثبات وجودها
بل بزيادة معرفتنا بها . فهو أدخل في باب المعرفة منه في باب الوجود .
ويبدو أن هذا هو الوضع الصحيح لكل البراهين التي قيلت وتقال في إثبات
وجود النفس ، فهي لا تثبت وجودها لأن وجودها بيّن بديهي ، بل تزيد
من معرفتنا بها .

٢ - تعريف النفس وطبيعتها

(١) عند ابن سينا :

قبيّل ابن سينا تعريف أرسطو للنفس فحدها بأنها ، كال أول لجسم طبيعي آلى ، وإن شئنا قلنا كال أول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة ، (مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٥) .
كلمة ، كال ، هى عين الكلمة التى استخدمها أرسطو ليعبر بها عن نظريته إلى النفس من حيث أنها صورة متحدة بالمادة التى يمثلها هنا الجسم . وكما أن الصورة والمادة عند أرسطو لا تنفك إحداهما عن الأخرى ويكونان جوهرًا واحدًا ، كذلك فإن النفس والجسم يكونان عنده جوهرًا واحدًا . أما ابن سينا فقد رأى أن النفس وإن كانت كمالًا للجسم أو صورة له ، إلا أنها ليست من نوع الصورة الأرسطية التى توجد دائماً ملتصقة مع مادتها ، بل هى صورة خاصة تمثل جوهرًا مستقلًا عن البدن . وفى هذا يختلف ابن سينا عن أرسطو لأن النفس عنده جوهر مستقل عن البدن وكال وشرف له بينما هى ليست كذلك عند أرسطو الذى ذهب إلى أن النفس والجسم يكمل أحدهما الآخر ولا استقلال لأحدهما عن الآخر . والنفس عند ابن سينا حاصلة على كمالها قبل اتصالها بالبدن ، بل إن كمالها فى هذه الحالة للمفارقة كمال تام ، وعندما تهبط إلى البدن وتحل فيه تصبح فى هذه الحالة أيضًا كمالًا للبدن . أما عند أرسطو ، فالنفس لا يمكن أن تسمى كمالًا إلا بالنسبة إلى البدن وفيه وبه لأنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه .

ولكى تكتمل الصورة التى قدمها ابن سينا عن طبيعة النفس لا بد أن نشير إلى تأثره بأفلاطون فى قوله بأن النفس جوهر روحى يفيض من العالم

العلوى. ويحل في البدن كارها ، وهو يتحدث في قصيدته المشهورة عن حنين النفس ورغبتها في الصعود إلى العالم الذي هبطت منه ، تماما كما فعل أفلاطون ولكنه يفترق عن هذا الأخير في أنه رأى أن هبوطها إلى هذا العالم الحسى كان لحكمة إلهية بينما كان قد ذهب أفلاطون إلى أن هبوطها إليه إنما هو تكفير عما ارتكبه من خطايا .

هذا يحمل رأى ابن سينا في تعريفه للنفس وطبيعتها . ونلاحظ أن رأيه هذا كان خليطا بين رأى أفلاطون وأرسطو . يقترب من الأول ويتعد عن الثانى عندما يرى أن آراء أرسطو حول طبيعة النفس وعدم استقلالها عن البدن ستؤدى حتما إلى القول بفنائها وعدم خلودها . ولكن ابن سينا لم يجد حافزا يحضره إلى البحث عن تعريف جديد للنفس ، فهو قد احتفظ بالتعريف الأرسطى وفهمه فهما يتفق مع العقيدة الإسلامية .

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أوحد الزمان باستعراض وشرح أشهر التعريفات التى قدمها القدماء للنفس ثم ينتقدها ويقدم تعريفا خاصا لها ، والقدماء عندهم هم الفلاسفة اليونان ومن هذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين على السواء . وهو يبدأ بالتعريف الأرسطى للنفس ثم يتلوه بالتعريف الأفلاطونى ويذكر أن التعريف الأرسطى أشهر .

يقول ابن ملكا : « قد كان الذين حدوا النفس من الأقدمين قالوا إنها كمال أول طبيعى للجسم آلى ، . ويأخذ فى شرح معنى هذا التعريف فيقول إن الكمالات هى الأشياء التى إذا كانت موجودة لأشياء أخرى وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال . وإذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك

على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئاً إذا كان لبدن ما كان بهذه الصفة أعنى على حال كمال وإذا لم يكن كان على حال نقص . ثم يتابع التعريف في قوله : كمال . أول ، فيقول إن الكمالات منها أولية الحصول والكون لما هي له وليس كونها له طارضا وتابعا ، ومنها ثافية الكون وطارضة وتابعة لكون تلك الأوائل كالمصباح في البيت الذي كونه فيه كون أول . وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الأول وطارض له . والنفس من الكمالات البدنية التي كونها فيه كون أول لا كون ثان . ثم يتابع التعريف في قوله : كمال أول طبيعي . فيقول إن من الكمالات ماهو صناعي حاصل بفعل الإنسان كالتشكيلات الصناعية وما مائلها ومنها طبيعي غير كائن بفعل الإنسان كالألوان والأشكال الموجودة في أجسام النبات وأعضاء الحيوان ... والنفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية . ثم يتابع التعريف في قوله : لجسم آلى ، فيشرح المقصود بكلمة آلى قائلا إن الأبدان منها المستعد بمزاجه لحلول النفس به ولتقبل الكمالات التي تجلبه معه له ومنها غير المستعد . والنفس ليست كالا ضيعياً إلا للمستعد بالآلاته من الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك لا لغير المستعد منها . ولذلك يقال عرض قولهم آلى ذو حياة بالقوة : كمال أول طبيعي لجسم ذى حياة بالقوة .

ثم يقدم بعد تعريف أرسطو السابق للنفس تعريف أفلاطون لها . فيقول : « وقال قوم آخرون من القدماء في حد النفس إنها جوهر غير جسماني محرك للبدن ويعنون بغير الجسماني إنها ليست بجسم ولا ماهو متقدم في وجوده بالجسم كالأعراض بل له إمكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد . »

ثم ينقد التعريفين مما فيقول : إن لفظة النفس إذا قيلت على هذين

المفهومين السابقين ، فإنما يقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وريان . . ولذلك فإن هذين التعريفين لا يصلحان كتعريفات للنفس لأنهما يستخدمان حدوداً أكثر تعقيداً من المعرف بحيث أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم إلا بعد لآى وإيضاح أن النفس هي المقصودة بهذا التعريف أو ذاك . يقول أبو البركات : « إن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه لطلبه أو عرض في البدن أو هل هي جوهر غير جسام بل أكثر ثم يدل بهذه اللفظة ويستعملها في مفاوضات دالة على مفهوم بعينه وهو حيث لا ينظر ولا يتفكر في شيء من ذلك . »

تعريف أبي البركات للنفس :

وبعد أن قدم أبو البركات تعاريف التقدمة للنفس وشرحها شرح الفاهم قدم التعريف التالى لها :

« لفظ النفس إذا أردت لها شرحاً بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كاله النوعي وتحفظه عليه . »

ويأخذ بعد ذلك في شرح ما جاء في هذا التعريف فيقول :

« قولنا قوة نعى به الفاعل الذى ليس بجسم . وقولنا حالة في البدن للفرق بين النفس وبين أشياء يأتى ذكرها فيما بعد يسمونها عقولاً فعالة مفارقة للأجسام . وقولنا في الأبدان ولم نقل في الأجسام والأجساد لأننا نمنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه كما قالوا في الحد القديم إنها كمال أول لجسم آلى . فإن

البدن في العرف يجرى مجرى ذلك للنفس ، فإن النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وإن سميت فسما يسمى البدن المقارن للنفس أعنى الميت حيوانا وإنسانا وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى . وقلنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التي تفعل في البدن ولا تفعل به أى لا تتخذ آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس في البدن . وقلنا ما تصدر عنه من الأفعال والحركات لأن الأفعال والحركات الإرادية تصدر عن أجزاء النبات وأعضاء الحيوانات وصدورها الأول الحقيقي إنما هو من النفوس وبها كالقلم يكتب والإنسان الكاتب به وقلنا المختلفة الأوقات والجهات لتفرق بينها وبين الطبيعة التي أفعالها وحركاتها في كل وقت على سنن واحد وإلى جهة واحدة ، وقلنا بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها نعتى به أن القاسم التارك لجهة دون جهة والفاعل في وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمترك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والخالطين الموقتين ، فإن الأوقات من الزمان على ما سبق الكلام متميز بمتجددات الحوادث من الأحوال ، وقلنا يحصل له بها كاله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على أنه فصل يميز في الحد بل معنى مكمل للحقيقة المحدود وأوصافه الذاتية .

ثم يوضح أبو البركات أن هذا التعريف تعريف مشترك يقال على النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، ولكن إذا أريد التخصيص قيل في النفس النباتية « قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها ويحصل له بها كاله النوعى وتحفظه عليه من غير إرادة وروية ، وقيل في النفس الحيوانية كذلك مع إرادة وروية . وقيل في النفس الإنسانية كذلك أيضاً مع سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذى هو تعريفها لغيرها ما تريد بما تعرف . »

لكن هذا التعريف لا يشفي غليل أبي البركات في تعريفنا بطبيعة النفس..
وإذ ذلك نص في أول النص السابق على أن هذا التعريف ليس إلا شرحاً
للنفس بحسب عمومها واشتراكها ، ومعنى بذلك أنه تعريف يصلح مع بعض
الإضافات لأن يطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية
جميعاً ، فهو من هذه الناحية فقط تعريف مفيد . لكن بهيئاً واضعاً هو أنه
قد نص على أن النفس قوة حالة في البدن مع أننا سنرى الآن أن أبا البركات
في شرحه لطبيعة النفس الانسانية حريص كل الحرص على أن يقرر أن
النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع .

ويبدو أن الذي دفع أوجد الزمان إلى اتخاذ هذا الموقف هو معارضة
الشديدة لأرسطو والمشائين . فقد ذهب أرسطو إلى أن النفس صورة للبدن
ووجود الصورة عنده مكمل لوجود المادة كما أن وجود هذه الأخيرة مكمل
لصورة ، ومعنى هذا الكلام أن أرسطو كما أنه يرى أن وجود النفس لازم
وضروري لوجود البدن كذلك فإنه يرى أن وجود البدن ضروري لوجود
النفس ، وقد رأينا أن ابن سينا قد افترق عن أرسطو في هذه النقطة ورأى
أن النفس جوهر مستقل عن البدن ، إلا أنه رأى مع ذلك أن البدن يدخل
في تعريف النفس كما يدخل البناء في تعريف البناء ، وهذا ما لم يوافق عليه
هبة الله ، لأنه من أجل أن يعتمد عن كل احتمال يؤدي إلى اعتقاد النفس على
البدن في طبيعتها ، ذهب إلى أنها جوهر موجود لا في موضوع ، فالبدن
عند هبة الله مجرد آلة للنفس ، وليس لنا أن نقول إن النفس موجودة
أو حالة في البدن لأننا إذا قصدنا الدقة قلنا إن النفس توجد لا في البدن
ولا في أي موضوع آخر لأنها جوهر قائم بنفسه لا في موضوع .

٣ - روحانية النفس

(١) عند ابن سينا : قدم ابن سينا عدة براهين لاثبات روحانية النفس
وسمى كيف استحققت هذه البراهين : فقد ابن ملكا لا لأن هذا الأخير
يؤمن بمادية النفس . بل لأن هذه البراهين بدت غير متماسكة وربما كذلك
لأنها أقامت روحانية النفس على أساس غير كاف في نظر ابن ملكا .

من هذه البراهين التي عول عليها ابن سينا بخاصة والمشاهون بعامة
لإثبات روحانية النفس ما يلي :

١ - تصدر من الإنسان حركا غير قسرية ولكنها مضادة للطبيعة
وذلك كأن يمشى الإنسان على وجهه ، أو يرض مع أن ثقل جسمه يدعو إلى
السكون ، أو كالتأثر الذي يخلق في الجوف بدل أن يسقط بفعل الجاذبية على
الأرض . وهذه الحركات المضادة لأنيمة تستلزم محركا خاصا رائدا على
مناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

٢ - إن القوى الجسدية إذا أصاب موضوعها الذي هو البدن آفة
لحلتها الضرر . أما القوى العقلية فلا تتأثر بما يصيب البدن من آفات . فلا بد
أن تكون طبيعة هذه القوى مغايرة للقوى الجسدية المادية .

٣ - إن القوى الجسدية لا تدرك ذاتها وآلاتها اللهم إلا على سطح
مرآة ، في حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك إدراكها أيضا . فلا بد أن
تكون ذات طبيعة مغايرة لطبيعة القوى الجسدية .

٤ - من المشاهد أن القوى الجسدية تضعف بتقدم السن ، تتأثر
بالمجهود ففقد الإبصار مثلا تضعف في الشيخوخة والقراءة الطويلة تضعفها

ونجدها . وعلى العكس من ذلك فإن القوى العقلية تقوى في الشيخوخة الأمر الذي يدل على اتجاؤها إلى طبيعة مختلفة عن طيبة الجسم وقواه .

• — لو كانت النفس العاقلة قوة جسمية لحلت معقولاتها في الجسم الذي هو محلها ولأدى هذا إلى عجزها عن إدراك المتقابلات والاضداد . أما النفس قادرة على إدراك الاضداد ، فلا بد أن تكون غير جسمية .

• • •

(ب) عند أبي البركات :

قام أبو البركات بالرد على هذه الحجج فرفضها جميعا باستثناء الحجة الأخيرة التي قال عنها : « لا بأس بها » . وهذه الحجج التي قدمها ابن سينا والمشامون ليثبتوا بها روحانية النفس تؤدي وجهة نظر أبي البركات . لأنه هو الآخر ممن يؤمن بروحيتها . إلا أنه ليس ممن يقبل الأمور على علانها .

١ — فالحجة الأولى بادية الضعف إذ أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته أو بارتفاعه في الفضاء قد يكون في طبيعته الخاصة بجسمه ما يسمح له بهذه الحركة أو بذلك الارتفاع . وليس هذا دليلا على أنه يحرك من ذاته مختلف عن جسمه . وما أكثر ما نعرف اليوم عن أجسام ترتفع في الفضاء بل وخارج الفضاء (وهي الصواريخ) دون أن يكون هذا دليلا على أن لها نفسا .

٢ — والحجة الثانية التي تقول بأن القوى العقلية مختلفة عن القوى الجسمية لأنها لا تتأثر بأفات البدن بينما تتأثر هذه الأخيرة . يرد عليها أبو البركات هكذا : « إن القوة العقلية كذلك أيضا تستعرض أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأي والتفكير والروية في الأمراض البدنية » .

٣ — والحجة الثالثة التي تقول بأن القوى الجسدية كقوة الإبصار مثلا لا تدرك ذاتها اللهم إلا على سطح مرآة في حين أن النفس تدرك ذاتها وتترك موضوع إدراكها يرد عليها أبو البركات قائلا : « جوابها أن هذا الإدراك إن كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آليتهما . وإن كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويسرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هي الوسائط في العلم ، والعين أيضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التي هي آلتها بواسطة المرآة » .

٤ — والحجة الرابعة التي تقول بضعف القوى البدنية بتأثير الجهد وفي الشيخوخة وبقوة القوى العقلية يرد عليها أبو البركات على هذا النحو « جوابها أن تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب . فإن لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها . فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ في الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة . فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة أكثر من موافقة غيره . ولعل الرياضة والتعاليم الحاصلة في طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع تزايد ضعف البدن وقواه » .

٥ — أما الحجة الخامسة التي تقيم روحانية النفس على أساس أن النفس العاقلة لو كانت قوة جسمية لحلت معقولاتها الجسم الذي هو محلها ولعجزت عن إدراك المتناقضات فيعلق عليها أبو البركات بقوله : « إنها لا بأس بها فإن الأجسام وما يحلها من الأضداد والمتقابلات لا يجتمع في الموضوع الواحد منها الضدان معاً والنفس تجمع عورتيهما فتتحكم فيهما وتقيس إحداهما (صحة أحدهما) إلى الأخرى (صحة الأخرى) » .

ولعل السبب في أن هذه الحجة الأخيرة هي الحجة الوحيدة التي بدت معقولة في نظر أبي البركات أنها بدأت من النفس ولم

تبدأ من الجسم . فكانت دليلا حقيقيا على روحانيتها وتصويرا صادقا لطبيعتها . أما الحجج السابقة فننطقها كلها يقول إن النفس ليست مادية لأن الجسم أو قواه توصف بكذا والنفس لا توصف بهذا الوصف ، فلا بد أن تكون روحانية . وهذه النتيجة ليست حتمية إذ قد توصف النفس بما لا يوصف به الجسم ولا يؤدي هذا بالضرورة إلى إثبات روحانيتها . هذا فضلا عن أن هذه الحجج وضعت الجسم نصب عينها ، وبدأت به فلم تستطع أن تنخلص من شبحه . ومن هنا جاء تماثلها وعدم إقناعها .

ولذلك فقد حرص أبو البركات في الحجج التي أدلى بها لإثبات روحانية النفس أن يبدأ من إمكانات النفس ومن طبيعتها ، لا من البدن وبرهان الضد . من ذلك مثلا قوله . وهذه أقوى الحجج في نظره ، « إن النفس قادرة على إدراك الكلى وقادرة على العلم بالكلى المجرد بما يحل ويكبر عن أن يفتش في لوح البدن ويتصور فيه » . ومن ذلك قوله إن النفس تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسمعها ولا ينتهي إليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر أقل قليل منه ويعظم عن أن يقال في البدن . . . وفي النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار وأشكال ما يعظم أحدها عن أن يقال إنه في البدن » .

٤ - أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية

(أ) عند ابن سينا :

فرق ابن سينا بين ثلاث نفوس رئيسية في النباتية والحيوانية والإنسانية .
وذكر أن بينها نوعاً من التدرج ، تبدأ من الأعم تتلوها الأقل عمومية
تتلوها الأخص . فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية لأنها توجد
في النبات والحيوان والإنسان بقواها الغذائية والنامية أو المنمية . والحيوانية
توجد في الحيوان والإنسان بقوتها المحركة والمدركة . أما الإنسانية فهي
أخص النفوس جميعاً لأنها توجد في الإنسان فقط . يقول ابن سينا في
مبحث عن القوى النفسانية : « القوى النفسانية مرتبة بحسب اعتبار العموم
والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك
الحيوان والنبات فيها : وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية وثالثها تعرف
بالقوة المنطقية » .

هذا هو الأساس الذي فرق به ابن سينا بين نفس نباتية ونفس حيوانية
ونفس ناطقة أو إنسانية . وهذا الأساس هو الذي نجمده عند بقية الفلاسفة
الإسلاميين .

(ب) عند أبي البركات :

لكن أبا البركات اختار أساساً مختلفاً ، ونعني به مقدار الشعور الحاصل
عليه كل من هذه النفوس الثلاث . ومن الطبيعي أن تكون النفس النباتية
أدناها من هذه الناحية ، تتلوها الحيوانية ، تتلوها الناطقة التي تمثل في هذه

الحالة أرق النفوس جبراً . فأساس التفرقة بين النفوس عند ابن سينا هو العام والخاص والاتجاه من الأعم إلى الأخص . وأساس التفرقة عند أبي البركات هو عدم الشعور والشعور والاتجاه في هذا من الضيق إلى الأوسع أو من الأدنى إلى الأرق أو من الأقل إلى الأكثر شعوراً . فهو إذن عكس الاتجاه عند ابن سينا . عند هذا الأخير اتجاه إلى الضيق وعند أبي البركات اتجاه إلى السعة . يقول أبو البركات : النباتية منها تشعر بأفعالها شعوراً ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية تشعر شعوراً أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتعمل بحسبها . والإنسانية تشعر شعوراً أكثر من شعورها وتعرف معرفة أتم فتشعر بمعرفتها الأشياء الكثيرة . . . حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة ، (ج ٢ ، ص ٣٠٣) .

فالنفس النباتية تفعل في الأبدان بنير معرفة أو إرادة ، والحيوانية بمعرفة وإرادة والإنسانية الناطقة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها معرفة المعاني الكلية والنطق ..

وثمة نقطة رئيسية تفصل بين ابن سينا وأبي البركات في تصور كل منهما لهذه النفوس . فالاختلاف بين هذه النفوس عند أبي البركات ، اختلاف بالجوهر والنوع لا بالأشد والأضعف ، . والأمري بخلاف ذلك عند ابن سينا . فعندنا يقول إن النفس النباتية أعم النفوس جميعاً فإنه يعني أنها موجودة بقواها الغذائية والنامية ليس فقط في النبات ، بل في النبات والحيوان والإنسان جميعاً . ويترضى على ذلك أبو البركات ويقول إن النفس النباتية خاصة بنوع واحد فقط هو النبات ، ولا تتعداه إلى غيره

لأن النفس ليست مجرد مجموعة من القوى بل لابد أن يشيع فيها قدر ما من الشعور ، ولأن القوى التي لا تستند إلى الشعور لا يمكن أن تسمى قوى نفسانية ، وإذا طبقنا هذا الكلام على ما يقوله ابن سينا من وجود النفس النباتية ليس فقط في النبات بل في الحيوان والإنسان كذلك ، لكان الإنسان منا يشعر بما يصدر من نشاط لقوى هذه النفس ، وأهمها القوة الغذائية والقوة النامية أو التنموية ، لكن الأمر بخلاف ذلك ، يقول أبو البركات :

« ما من أحد يشعر بتغير الغذاء في معدته في أكثر الأحوال ، فكيف أن يشعر بكيفية ذلك التغير ، فكيف بالذئ في الكبد ، بل والذي في العروق على كثرتها والذي في واحد واحد من الأعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا أن نشعر بجزء من أبداننا التي تنصرف قوتها كالعروق والأعصاب والأغشية والرباطات حتى لا ينفق علينا شيء من أوضاعها ولا من أشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعبد التشريح وما نعرفه منه بالحدث والتحربة ، فهذه حجة بالغة في أن لقوى الطبيعية غير القوى الإدراكية ، » (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

قد يعترض ابن سينا على هذا قائلاً : من يشكر أن الإنسان منا فيه قوة غذائية ونامية ؟ وإذا كنا قد اتفقنا على أن القوتين الغذائية والتنموية أهم ما يميز النفس النباتية ، فلا بد أن يؤدي هذا إلى نتيجة حتمية وهي : أن الإنسان يحتوى على النفس النباتية . لكن أبا البركات لا يوافق على هذا بتاتاً ، فالعبرة ليست في وجود هذه القوى في الإنسان ، بل — مادامنا نتحدث عن الإنسان فإن العبرة تكون في شعور الإنسان بنشاط هذه القوى . وعدم شعور الإنسان بنشاط هذه القوى يحتم علينا إخراجها من حيز النفس الإنسانية على الرغم من وجودها وقيامها في الإنسان . فليس كل

ما يوجد في الإنسان ويحرق في داخله يتبع القوى النفسانية الإدراكية ، بل علينا أن نفرق منذ الآن في داخل الإنسان نفسه بين قوى طبيعية وقوى إدراكية نفسانية . لكن إذا كنا قد أخرجنا القوى الغاذية والنامية من نطاق النفس الإنسانية فليس معنى ذلك أنه لا توجد نفس خاصة بها . فالنفس النباتية خاصة بهذه القوى . والاختلاف بين النفس النباتية والنفس الإنسانية اختلاف جوهري .

وبما يدعم القول بأن الفروق بين كل نفس من هذه النفوس فروق فاصلة وأن الاختلاف بينها اختلاف بالجواهر والنوع أن البغدادى يلفت أنظارنا إلى أن النبات خال من القوى الحساسة والمتحرك الموجودة في الحيوان وأن هذا الأخير يقتصر إلى القوة الوهمية الموجودة في الإنسان . وكثال لهذه الحالة الأخيرة : « الفراش ، يعشق النار لإضاءتها ونورها فيلق نفسه إليها ويتأذى بحرها فيتقاعد عنها بعد لدغها له ثم يعود إليها مرة ثانية فاسيا لما آله منها ولا يزال كذلك حتى يحترق . فذاك إلا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر . وما لا يحفظ فلا يتصرف في المحفوظ كما قيل ولا متصرف عنده ولا ما فيه وبه التصرف فليس له القوة المتخيلة ولا الوهمية المذكورتان » (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

ولهذه النظرة نتائج بعيدة المدى فالبغدادى يرى هنا أن يقيم فواصل بين النفس الناطقة أو العاقلة والنفس الحيوانية وبين هذه الأخيرة والنفس النباتية . وفي هذا تصحيح للأساس الذي أقام عليه ابن سينا علم النفس . فابن سينا ارتكب خطأ فاحشاً عندما نظر إلى النفس الناطقة أو النفس الإنسانية على أنها مبدأ للعقل ومبدأ للحياة وقد كانت هذه النظرة المزدوجة لوظيفة النفس العاقلة

مصدر كل الاضطراب الذى تعانیه نظرية ابن سينا فى النفس ، فوظيفة النفس كما هو مقرر الآن - قاصرة على التفكير والظواهر العقلية أما الحيوية فهناك إجماع اليوم على تفسيرها تفسيراً ديناميكياً أو آلياً ، وأبو البركات قد سار فى هذا الطريق الحديث حين ذهب إلى أن الفروق بين النفوس فروق د بالجوهر والنوع ، وحين رأى أن ما يجرى فى داخل الإنسان من نشاط حيوى أدنى إلى أن يضاف إلى ما يسميه بالقوى الطبيعية د من إضافته إلى القوى الإدراكية . .

هـ - العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها

١ - عند ابن سينا :

عنى ابن سينا بدراسة قوى النفس المدركة قسمها إلى قسمين : قوى تدرك من خارج وقوى تدرك من داخل . أما المدركة من خارج فهي الحواس البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهو يبين لكل حاسة مكانها من البدن . فالبصر في العصب المجوفة من العين والسمع في العصب المفترق في سطح السامخ والشم في زائدتي مقدم الدماغ والذوق في العصب المفروش على جرم اللسان واللمس قوة منبئة في جلد البدن كله وهذه القوة جنس لأربع قوى تتحكم الأولى في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين اليابس والرطب والثالثة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة في التضاد الذي بين الخشن والأملس .

هذا عن مكان كل حاسة . أما عن طريقة إدراك كل حاسة فيقدم لنا ابن سينا بصدها تفسيراً مادياً عليها فحسب السمع ، كما يقول في النجاة - يدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد من تجويف السامخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع ، وأعصاب اللمس تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج أو الهيئة وهكذا الحال في سائر المحسوسات ، كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطع فيها فتدرك القوة الحاسة .

هذا فيما يتعلق بالقوى المدركة من خارج . أما القوى المدركة من باطن فقد قسمها ابن سينا إلى قسمين : قوى تدرك صور المحسوسات وقوى

تدرك معاني المحسوسات. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا. لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس، أما المعنى فهو ما تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا.

ومن القوى التى تدرك صور المحسوسات الحس المشترك وهو قوة مرتبة فى أول التجويف من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس، والقوة المصورة وتوجد أيضا فى التجويف المقدم من الدماغ لكن لا فى أوله بل فى آخره وهى تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الحس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات. أما التجويف الأوسط من الدماغ فيوجد فيه قوة الخيلة وقوة الوم. الخيلة فى أوله والوم فى نهايته. والخيال يؤلف المدركات الحسية فيجمع بعضها مع بعض ويفصل بعضها عن البعض الآخر. أما الوم فيدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية. أما التجويف المؤخر أو الأخير من الدماغ فتوجد فيه القوة الحافظة الذاكرة.

لكننا نعلم أن أخص خصائص النفس هو التفكير. فإين التفكير من كل هذه القوى أو الوظائف التى للنفس؟ النفس المفكرة أو ذلك الجزء من النفس الذى يتبعه التفكير هو الذى يطلق عليه ابن سينا اسم العقل. وهو يمثل القوة النظرية للنفس. أما القوة العملية للنفس فيندرج تحتها جميع القوى التى تحدثنا عنها حتى الآن. وهذه القوة العملية التى للنفس اتجاهها إلى ما هو أدنى منها وهو البدن، فتشغل بأحاسيسه أو تكون فاعلة منظمة لها. أما القوة النظرية التى لها وهى ليست شيئا آخر إلا العقل فاتهاها إلى أعلى، إلى العقل القمال الذى يهب الصور العقلية والمعانى. يقول ابن سينا النفس الإنسانية كما يظهر بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين :

جنبية هي تحتها وجنبية هي فوقه ، وله بحسب كل جنبية قوة بها تنظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبية ، فهذه القوة العاذلة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبية التي دونها وهو البدن وسياسته . وأما القوة النظرية فهي القوة التي له (ونلاحظ هنا أنه قال القوة التي له أي للعقل بينما قال في العبارة السابقة القوة التي لها أي للنفس) بالقياس إلى الجنبية التي فوقه لينفعل ويستفيد منه .
يقبل عنه (النجاة - القسم الثاني ، ص ٢٦٨) .

ولنرجع الآن الحديث عن ذلك الجزء من النفس المسمى عقلا لنعود إلى مناقشة ابن سينا في كل هذه القوى التي قدمها للنفس الإنسانية توضحته لعرض قدر أبي البركات لها .

والسؤال الذي يقفز إلى الخاطر بعد قراءة كل ما كتبه ابن سينا عن هذه القوة وعن تلك التجاويف من الدماغ التي تقبع في كل منها قوة من القوى هو : أين النفس من هذه التجاويف ؟ لا ندري . فالذي يقرأ كلام ابن سينا عن قوى النفس يخرج من قراءته مقتنعاً بأن هذه القوى قد حلت محل النفس وأن هذه الأخيرة قد اختفت من المسرح . ثم ما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التي حرص ابن سينا على أن يسين لكل وظيفة منها جزءاً من الجسم وقسماً من تجاويف المخ ؟ لقد تابع ابن سينا بوذيد ونيوس وجالينوس في الفسيولوجيا التي قدمها وذهب فيها إلى أن للمخ عبارة عن مناطق نفوذ مستقلة كل منطقة منها تقوم بعمل خاص وأقل ما يقال في هذه الفسيولوجيا أنها تصور النفس الإنسانية تصويراً غير صحيح باعتبار أنها مجموعة من القوى المبعثرة التي لا يجمعها رابط . وهذا هو ما دفع أبا البركات إلى الوقوف في وجه هذه الصورة المشوهة للنفس الإنسانية .

ب — عند أبي البركات :

يبدأ أبو البركات حديثه عن الإدراكات الحسية فيعرف الإدراك على هذا النحو : « يقال الإدراك لمحصل الإبصار ومحصل السمع ومحصل الشم والذوق واللسان » . والإدراك عند أبي البركات إضافة من الذات أو من النفس : « فتحن نعلم أن وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الإدراك وحصوله . ولو كفى لكانت النفس الانسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها إدراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من أحوال الموجودات في الأرضين والسموات في وقت من الأوقات » (٢٢٣) .

ويتصفح ابن ملكا الإدراكات الحسية كلها . فيقول مثلا في الإبصار إنه يتم نتيجة لشعاع مخروطي نوري : « ارجع عن البصر ويلاقى الشيء المرئي . والإدراك بالسمع » قد قيل فيه إنه يكون بقرع الأجساد بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فادت فيه أشكال التوحيج الحاصل من ذلك القرع إلى تهويف الأذن . . . ولم يفته إلينا فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره » (ص ٢٢٩) . وحس اللسان عند أبي البركات ، يكون بجميع سطح البدن ولكنه لا يتم إلا بافعال العضو اللامس عن الشيء الملموس افعالا تنقبه به النفس على إدراك الكيفية التي في الملموس » (ص ٢٣٧) . والأمثلة شبيهة بهذا في الذوق الذي يقول عنه البغدادي إنه لمس مخصوص بآلة فعالة في أجزاء الملموس . . . وهذه الآلة هي « اللسان المستعين بالريق المتكثف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استيطان من كفيات أجزاء الملموس فينقل عنها افعالا لمسيا هو الذوق » (ص ٢٢٩) . وشبيه به أيضا حس الشم الذي ينظر إليه أبو البركات على أنه هو الآخر لمس مخصوص بآلة الشم وهي الأنف .

ولكن اللهم في هذا كله هو حرص أبي البركات في كل إدراك من هذه الإدراكات على أن يبين لنا أننا إذا أبصرنا شيئاً مثلاً فإن النفس هي التي تبصر ولكن بالعين . وهكذا الحال في سائر الإدراكات ، يقول ابن ملكا : « إن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاتة التي يشعر بها شعوراً لا يرتاب به أنها هي التي أبصرت ولكن بالعين . وسمعت ولكن بالأذن ، (ص ٢٣٢) . ويقول بعد شرحه للإدراك اللس ليس المدرك بالإدراك اللس إلا المدرك بالإدراك البصري والسمعي وهي النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على أمزجتها وأشكالها ، (ص ٢٣٨) . والروح التي ورد ذكرها هنا في هذا النص هي الروح الحيوانية التي قامت عليها الفسيولوجيا القديمة كلها وهي عبارة عن أجسام بخارية لطيفة تدفق في الأعصاب وتنتشر في الجسم جميعه مبتدئة من القلب وتمتد إلى سائر الأطراف . والحديث عن هذه الأرواح الحيوانية نجده عند الفسارابي وابن سينا وأبي البركات وسائر الفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين في المصور الوسطى بل نجد أن أثره قد امتد حتى ظهور ديكارت .

ليست الحواس إذن أو قوى النفس المدركة من خارج إلا مجرد وسائط فقط أو أدوات تستعين بها النفس ليتم الإدراك الحسي : وعلينا أن لا ننظر إليها هذه النظرة . أي علينا أن لا ننسى مطلقاً أن النفس هي المدركة عن طريق العين والأذن . . . الخ . ومن أجل ذلك حرص أبو البركات على تليينها دواماً إلى أن النفس وراء كل هذه الإدراكات وتلك الأدوات ، الأمر الذي نفتقده فلا نكاد نجده عند ابن سينا وابن سينا يمر على هذه النقطة مروراً طارئاً ، ويدع القاريء يفهم أن الذي يبصر هو آلة الإبصار وأن الذي يسمع هو الأذن . . . الخ . وقد نلتقي عنده هنا أو هناك بنص يتمشى مع أقوال أبي البركات ويؤكد فيه أن النفس هي التي تدرك وليست العين أو الأذن .

الحج . ولكن يجب أن لا نتخذ عنا مثل هذه النصوص عن حقيقة التفكير السينوى . إذ يجب أن تذكر دائماً أن ابن سينا لم يستطع أن يتخلص تماماً من نظرة أرسطو إلى النفس باعتبارها صورة للبدن وإلى البدن باعتباره مادة لتلك الصورة . فأرسطو قد ذهب إلى أن وجود المادة بالنسبة إلى الصورة لا يقل في ضرورته عن ضرورة وجود الصورة بالنسبة إلى المادة أى أن كلا منهما مهم لوجود الآخر . وإذا طبقنا هذا الكلام على النفس والجسد لقلنا إن الجسد عند كل من أرسطو وابن سينا لا يقل في ضرورته بالنسبة إلى النفس عن ضرورة وجود هذه الأخيرة بالنسبة له . ولهذا كله فإن حقيقة النفس تختفى في غضون حديث ابن سينا عن قواها . وعندما نقرأ لابن سينا كلامه في قوى النفس نشعر بأن هذه القوى ليست معطيات أو أدوات للنفس بل نشعر أن هذه القوى قد حلت محل النفس وضارعتها في الأهمية .

والأمر بخلاف ذلك عند أى الهركات . إذ أننا نقرأ لديه عدة توكيدات صريحة بأن النفس هى المدركة الحقيقية وأنها تتخذ أعضاء الحس مجرد وساطات وأدوات للإدراك لحسب .

هذا الاختلاف بين الفيلسوفين اختلاف جوهري يمثل حجر الزاوية في مذهب كل منهما . فابن سينا يرى أن المعقول لا يمكن أن يقف وجهاً لوجه أمام المحسوس لأن الوحدة لا يمكن أن تلتقي التقاء مباشراً بالكثرة من غير أن يؤدي هذا إلى أن تفقد وحدتها . ومن أجل ذلك نراه يؤكد أن النفس جوهر حال في البدن ونراه شديد الاهتمام بالبحث عن المتوسطات التى تمنع التقاء المعقول بالمحسوس . يبحث عنها هنا في موضوعنا هذا عندما يسهب في الحديث عن قوى النفس وتكون هذه القوى بمثابة المتوسطات التى تمنع اللقاء المباشر بين النفس بمعقولاتها والعالم المحسوس . وسيبحث

عنها كذلك في حديثه عن الخلق وتقليده الفارابي نظرية الصدور . فالواحد لا يمكن أن يلتقي بالكثرة وجهاً لوجه ومن أجل ذلك كانت نظرية الصدور وذهبت إلى أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الوحدة وإلى أن ما يصدر عن الوحدة واحد مثله هو العقل الأول ويستمر صدور العقول حتى تصل إلى العقل الفعال وهو حلقة الاتصال بين عالم العقول وعالم الكثرة . أما هبة الله فقد رأيناها يقول عن عمد إن النفس جوهر لا في موضوع لكيلا يجعل للبدن وأعضائه أى دور في عملية الإدراك . ولكي يصبح مركز الثقل كله في النفس . ورأيناها كذلك يرفض الاهتمام بقوى النفس المدركة من خارج لأن الاهتمام بها سيؤدى أولاً إلى أن تفقد النفس وحدتها ، وسيضعفنا ثانياً أن النفس تخشى مواجهة الكثرة الحسية خوفاً على وحدتها مع أنها تستطيع ذلك دون أن يعترى وحدتها أى تصدع . يقول ابن ملكا :

« قالوا إن هذه النفس الإنسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الأجسام وأحوالها بذاتها بل إنما تدرك وتحرك بواسطة هذه القوى . أما الإدراك فيما ترفعه هذه إليها كما يرفع أصحاب الأخبار الأخبار إلى الملك المترفع عن الدخول بين العوام والسفلة ، وأما التحريك فبأن تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك أعوانه » ج ٢ ، ص ٣٢٧ .

وفي حديثه عن القوى التي اخترعها الفلاسفة لتقوم بين النفس والمحسوسات نجده يرفضها قائلاً : « هلا كانت هي النفس التي تشعر أنها أدركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسائط المتوسطة فيما لا وساطة فيه أعني المدرك وإدراكه » (ص ٣٢٧) .

هذا فيما يتعلق بقوى النفس المدركة من خارج . والأمـر شبيه بهذا فيما يتصل بقوى النفس الباطنية . فقد قسمها ابن سينا كما رأينا إلى قوى

توجد في التجويف الأمامي وأهمها الحس المشترك وقوى توجد في التجويف الأوسط وأهمها الخيال وقوى توجد في التجويف الخلفي وأهمها الحفظ . وأبو البركات يوافق على هذه التقسيمات لأنها تقسيمات اعتبرها — على حد قوله — « المشرحون والمجربون من المعبرين المعبرين » ، (ص ٣٥١) .

ولكنه لا يفهم من هذه القوى إلا أنها أدوات للنفس لحس ولا يفهم أية قوى منها على أنها هي التي يكون بها الإدراك أو على أنها المدركة . فالفلاسفة المشاءون وعلى رأسهم ابن سينا يقولون عن الحس المشترك مثلاً إن فيه تنتقش الأشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة . ويتساءل أبو البركات : « كيف ترسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير . وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ؟ ولما استحال هذا في العين في شكل شكل مما تراه العين شيئاً بعد شيء فهو بالاستحالة هاهنا أولى في المدركات الكثيرة معاً . فكيف وتجتمع فيه أصناف المدركات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين وأصناف الطعوم والأرايح وينتقل في أقصر زمان من إدراك شيء إلى إدراك ضد » ، (ج ٢ ، ص ٣٤١) .

وكذلك الحال في قوة الخيلة والقوة الحافظة الموجودتين في التجويفين الأوسط والخلفي : « فلا يكون فيه التمثل والاتقاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظه الإنسان من الصور والمعاني فإن ذلك محال أن يسهه جسم بقدر الأرض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور » ، (ص ٣٥١) .

وأبو البركات خريص في هذا كله على أن لا يجعل قوى النفس تطنى على النفس بحيث ينتهى بنا الأمر إلى إحلال الفرع محل الأصل . فسواء فقمنا إلى قوى النفس المدركة من الخارج أو قواها المدركة من الداخل .

فيجب أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن هذه القوى أو تلك إن هي إلا وسائل وأدوات يتم بها إدراك النفس للمحسوسات . بل ويجب أن تذكر أن النفس ليست في حاجة إلى هذه الوسائط ليتم فعل الإدراك ، لأنها قادرة على هذا الإدراك ولأنها هي المدرك الحقيقي في حالة القوى المدركة الحسية وفي حالة القوى المدركة الذهنية معاً : « نخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها نفسك التي شعرت بأنها أدركت ، لا يراحك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض » (ج ٢ ص ٣٢٢) .

وبالإضافة إلى هذا فإن أبا البركات يرى إلى نتيجة أخرى لا تقل في أهميتها عن النتيجة السابقة . فالمشاهون وعلى رأسهم ابن سينا قد أكثروا من الحديث عن قوى النفس وتعددتها وتنوعها وقسموها إلى مناطق تفوذ مستقلة وأضافوا إلى كل منطقة منها فاعلية خاصة بحيث أصبح من العسير في صورة كهذه أن نتحدث عن وحدة النفس . أما أبو البركات فوحدة النفس عنده حقيقة لا ريب فيها مادامت النفس هي المدرك الحقيقي في جميع حالات الإدراك . استمع إليه في عبارته القوية يقول :

« لا تتحدث عن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمخفوظاتك الذهنية أو لوحاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذي يجده من أفعالك لا تشك في أنك فاعلها من التحريك والإدراك هي أفعال ذوات أخرى هي غيرك مشاركة لك في بدنك فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت بنفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها ولا دليل يدل عليها . وإن كانت هي الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعلمه من نفسك علماً أولاً أنك أنت الذي عرفت كذا وفعلت كذا . أو تعتقد أن ذاتك بمجموع أجزائه وكل واحد منها غير الآخر فإن من بينهم هذا ويتصوره ويجوزة ويعتقده ليس من هذا الكلام له ولهذا الكتاب إليه » (ص ٣٥٤) .

٦- نظرية المعرفة

أ- عند ابن سينا :

رأينا في نص سابق لابن سينا أنه وضع النفس الإنسانية بين جنتين :
جنتية تحتها وهي البدن بأعضائه التي يهيمن بها على العالم الحسى وجنتية فوقها
وهي العالم القدسي : عالم المعقولات . والنفس الإنسانية بالقياس إلى هذه
الجنتية التي فوقها تسمى عقلا وهو أعلى قوى النفس النظرية ، وإن كانت
به قوة استعدادية لتلقى المعقولات الموجودة في العالم القدسي إلا أنه
لا يتصل بها اتصالا مباشرا بل عن طريق العقل الفعال أو واهب الصور .
فإدراك النفس الإنسانية لمعقولات العالم القدسي ليس في رأى ابن سينا
إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن طريق ما يفيض به العقل
الفعال من صور . كذلك فإن إدراك النفس الإنسانية لما تحتها من محسوسات
ليس هو الآخر عند ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن
طريق قواها المختلفة التي تستطيع بها تجريد الإحساس من العوارض المشخصة
واقتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة .

والفلسفة دور رئيس في عملية الإدراك عند ابن سينا . إذ أنها هي التي
تعمل على أن تنظف النفس عما لحقتها بسبب اتصالها بالبدن . وهي التي تعمل
على أن تحل وثاق النفس . وهي التي تساعد في عمليات التجريد التي تقوم
بها ، عن طريق تذكيرها دائماً بحياتها السابقة التي كانت تحياها في عالم المعقولات
قبل أن تهبط إلى العالم الأرضي . وعلى ذلك ، فلكي يتم الإدراك عند ابن سينا
لابد للنفس الإنسانية من عمليتين : عملية تجريد المعقول من المحسوس ،
وعملية تذكير النفس بحياتها السابقة في عالم المعقولات .

فالإدراك أو المعرفة عند ابن سينا تجريد وتذكر وفيض : تجريد النفس للمعقول من المحسوس ، وتذكر النفس للمعاني والمثل التي سبق أن رأتها في عالم المعقولات وفيض من العقل الفعال أو واهب الصور على النفس والصفة الرئيسية لهذه المعرفة القائمة على هذه العمليات الثلاث أنها معرفة بالواسطة أى أنها ليست مباشرة . فالنفس الإنسانية عند ابن سينا حالة في البدن ، وغالطة للمحسوس لكنها لا تستطيع إدراك المحسوس مباشرة لأنها بطبيعتها ليست موجهة لإدراك المحسوس بل لإدراك المعقول فقط . ولذلك فإذا أرادت إدراك المعقول لابد لها من أن تجرده من لواحقه الحسية لأن هذه اللواحق الحسية تعوق فعل العقل . فإدراك النفس لهذا المعقول يتم إذن على درجتين أو على دفعتين وليس إدراكاً مباشراً . والنفس الإنسانية كانت تحيا في العالم القدسي وهبطت إلى هذا العالم الأرضي فكلفها هذا الهبوط كثيراً : نسيت عليها السابق . ولكي تصبح عالة من جديد لابد لها من استعادة الصور التي كانت قد مرت بها في حياتها السابقة والمعرفة التي تأتي عن طريق الاستعادة أو التذكر ليست هي الأخرى معرفة مباشرة ، لأن الاستعادة فيها خطوة سابقة على خطوة الإدراك . والنفس الإنسانية من ناحية ثالثة بعد أن هبطت إلى العالم الأرضي لم يعد من حقها ولا أصبح في قدرتها أن تدرك المعقولات أو الصور القائمة في العالم القدسي . وإدراكها لهذه المعاني أو الصور يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعال أو واهب الصور من صور نقش الحجب التي تكثفها . فهنا أيضاً معرفة بالواسطة .

والخلاصة أن الإدراك أو المعرفة عند ابن سينا لا بد أن تسبقه إحدى هذه العمليات الثلاث أو قد يقوم عليها جميعاً : عملية التجريد وعملية التذكر وعملية الفيض . ولهذا فلا يمكن أن يكون إدراكاً مباشراً . ولننظر الآن في الإدراك أو المعرفة عند أبي البركات .

ب- عند أبي البركات :

قبل أن نتحدث عن نظرية المعرفة عند ابن ملكا ، علينا أن نشير إلى ظاهرة عامة نلتقي بها في الفلسفة الحديثة والفلسفة الإسلامية على السواء . فنظرية المعرفة بالمعنى الدقيق لها لم تتضمن معالما في الفلسفة الحديثة إلا متأخرا على يد الفلاسفة الإنجليز لوك وباركلي وهيوم . (في القرنين ١٧ ، ١٨) . فهم الذين استطاعوا أن يميزوا بين انذات والموضوع ، وهم الذين بحثوا بحثاً جدياً العلاقة بين الإدراك والوجود وهم الذين اهتموا بنصيب الذات في عملية الإدراك . والأمـر شبيه بهذا في الفلسفة الإسلامية . إذ أننا لا نلتقي فيها ببحوث جادة في نظرية المعرفة إلا عند المتأخرين من أمثال الرازي والعلمـي ، وعند أول المتأخرين في الفلسفة الإسلامية وهو ابن ملكا . أما قبل ذلك فكانت أبحاث نظرية معرفة مختلطة أشد الاختلاط بأبحاثهم في الوجود ، ولم تكن قد تميزت الذات عن موضوعها بعد .

ولكن لنلخص نظرية المعرفة عند أبي البركات نسارع فنقول إنها تقوم على عكس نظرية المعرفة عن ابن سينا تماما — على الإدراك المباشر . فالإدراك عنده لقاء الذات للذات أي لقاء النفس للمدرك أيـا كان نوع هذا المدرك سواء كان مدركا حسيا أو عقليا ، سواء اتمى هذا المدرك إلى عالم المحسوسات أو إلى عالم المعقولات أو المثل ، بل وسواء احتل هذا المدرك أحط درجات العالم المحسوس أو أسمى درجات العالم المعقول .

ويقدم أبو البركات نظريته في المعرفة بشرح لمعنى الإدراك شرحا فريداً يعبر في نظرنا عن نقطة تحول تامة في الفلسفة الإسلامية ، ولانكاد نثار على نظير له إلا في آخر تطورات الفلسفة المعاصرة عند هوسرل وفلاسفة الظواهرات . بل إن أبا البركات قد بدأ شرحه للإدراك متدرجا من المعنى اللغوي له إلى معناه الفلسفي . ومأقـمه في هذا الباب الذي به

حرفياً عند فيلسوف معاصر على غاية كبرى في الأهمية ونعني به نيقولاى هارتمان . يقول هبة الله :

« يقال الإدراك في التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه إلى مطلوب مقصود ونيله له . فيقال أدركه إذا سار إليه فلحقه . وقد يخص به أن يكون المطلوب هارباً فيتبعه الطالب فيلحقه . وأعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب . فإن توجه كل واحد إلى الآخر فالتقيا من قصد منهما لذلك اللقاء ، قيل تلاقيا ووصل كل منهما إلى الآخر وإن كان عن غير قصد سمي ذلك اللقاء مصادفة . وفي كل وجه منها يقال إدراك ونيل فالإدراك لقاء ووصول من المدرك إلى المدرك . ويقال للفهم إدراك أيضاً كما يقال إدراك معنى هذا اللفظ أى فهمه وتصوره ، فن الإدراك وجودى حاصل بحركة جسمية ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية . وكلاهما لقاء المدرك للمدرك الذات الذات ، (ج ، ص ٤٩٣) .

في هذا اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك تدرك النفس موضوعها في ضرب من المشاهدة تفرق عن المشاهدة الحسية في أن هذه الأخيرة تدرك بالعين بينما مشاهدة النفس لموضوعها تكون — على حد تعبير أبى البركات « بعين النفس التى هى ذاتها » (ص ٣٩٩) . ومن الطبع أن إدراك النفس لموضوعها في هذه الحالة لن يكون عن طريق آلياتها ، وهى أعضاء الجسم وقوى النفس المختلفة التى أجهد ابن سينا والفلاسفة المشاءون أنفسهم في تفصيلها بل سيكون إدراكاً من غير آلة وهذا الإدراك يعبر عنه أبو البركات بقوله إنه كقابلة المرأة : « لو نالت النفس النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات لرات فيها ما ترى هى فى ذاتها من هذا كقابلة المرأة للراءة مثلاً ، (ص ٤٠٠) .

هل يبقى بعد هذا أى مبرر للتفرقة بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؟ إذا كان كلا الإدراكين يتم عن طريق اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك

فما الذى يدعو بعد هذا إلى التفرقة بين الصورة الحسية والصورة العقلية ؟
لاشئ . ومن أجل هذا ، ترى أبا البركات يوحد بينهما ويمجدها فرصة للطمع
فى تلك القوى المتعددة للنفس التى اهتم بها الفلاسفة المشامون اهتماما بالغاً حتى
أصبحت تمثل حجبا تحجب النفس عن المشاهدة الحقة . وهم قد اخترعوا
هذه القوى للنفس خشية أن تعاقب النفس العاقلة موضوعا من موضوعات
الحس فتتأثر وحدثها بهذه المعاقرة ، وتنال شوائب الحس من صفاتها
ومعقوليتها أما هو فلم يمجدها يدعوه إلى ذلك . رأى أن النفس قادرة على أن
تعاقب موضوعها المحسوس فى شجاعة ، وتشافه — على حد تعبيره — دون
أن تتأثر بمعقوليتها وحدثها بهذه المشافهة وتلك المعاقرة .

بل إن أبا البركات قد ذهب إلى أنه إذا كان ثمت خطأ يتهدد وحدة
النفس حقا فإن هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التى أخذ المشامون
يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مهلهلة مجزأة . وهو يقول فى الفصل
الذى عقده تحت عنوان ، فى أن مدرك العقلية والحسات فىنا واحسد
بعينه ، ما يلى : ، ولست أفرق فى هذا الإدراك بين ما يسمونه صورة عقلية
وبين ما يسمونه صورة حسية فإنهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الأجسام
ورفع المقدار والتجزى عن النفس وغيرها بما هو غير جسم ، وأنا فلم
تدعى ضرورة إلى القول بهذا . وأرانى النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور
إلى القوى الجسمية كما شرحت وكررت وبينته وأوضحته فاستغنيت عن القول
بهذا . وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما أرادوا رفعه عن التجزئة الفرضية
والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة
لما أدركته القوى مع إدراك القوى له وإدراكها له على مقداره لا يتبرأ
من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه (ج ٢ ، ص ٤٠٠ ، ٤٠١)

لكن هذا التوحيد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى يقول به الفلاسفة
الماديون والمثاليون على السواء . وتاريخ الفلسفة زاخر بهؤلاء وأولئك
جميعاً يجمعهم هذا التوحيد الذى يستغله تارة الماديون لحساب المدرك
الحسى ويحملون من المدرك العقلى مجرد صدى للمدرك الحسى ويستغله
تارة أخرى المثاليون لحساب المدرك العقلى ويحملون من المدرك الحسى
مجرد شبح للمدرك العقلى . رى إلى أى فريق من هذين الفريقين ينتمى
أبو البركات البغدادى عندما يوحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى على
هذه الصورة الطريفة التى رأينا ؟

لا هذا ولا ذاك . فابن ملكا ليس بالفيلسوف المادى وهذا أمر
مقطوع فيه ولا يحتاج إلى مناقشة لأن النفس عنده هى المدركة الحقيقية لكل
ما فى الوجود ولأنه ضد القول بقوى النفس وتعددتها . لكن ليس معنى
هذا أنه أراد أن يلغى وجود المادة لحساب وجود الذات كما يفعل المثاليون
وذلك لأن إدراك الذات للموضوع عند أبى البركات هو إدراك الذات
للذات كما رأينا . ومعنى ذلك أنه يريد أن يظل الموضوع محتفظاً بذاتيته
وبوجوده ويريد أن يكون إدراك الذات له إدراك التذلل . وليس أدل
على ذلك أى ليس على أن أوجد الزمان لا يريد أن يضحى بوجود الموضوع
فى عملية الإدراك من أنه يصرح لنا فى نص رائع أن دائرة الوجود أكبر
من دائرة الذات يقول :

« إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع
والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشيء إنه
موجود وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً بل كونه بحيث يدرك قبل
إدراكه له وبعده وقبل إدراكه مدرك آخر له وبعده . فإن الشيء يكون فى نفسه
بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك

الحالة هي التي يسميها المسمون وجوداً ويقول للشيء لأجلها إنه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تثبت له في الوجود وإنما هو شيء يكون للوجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمراً للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفة التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويسجز عن إدراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا يتألف المدرك الذي عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحاً في وجودها بل هي موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين . فإن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك . (ج ٢ ، ص ٢٠ - ٢١) .

إذن ، ما هو الذي قصد إليه أبو البركات عندما وحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى ؟ إدراك النفس للشيء عند ابن ملكا ضرب من المكاشفة الصوفية والمشاهدة الروحية التي لا تحتاج النفس فيها إلى وسائط والنفس في هذه الحالة تشعر بقوتها فتجهم على موضوعها الشئى وهي واثقة من أن شئيتها لن تنال من معقوليتها وبأن كثرتها لن تؤثر في وحدتها . وأبو البركات هنا كما نلتقى به في جميع أجزاء مذهبه من أتباع الأفلاطونية المحدثة إذ أن فلسفة أبي البركات قامت على نقد الفلسفة المشائية وهيأت الجو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الذى ظهر واضحاً عند السهروردي واستمر حتى الصدر الشيرازى .

٧ - حدوث النفس

(١) عند ابن سينا :

النفس عند ابن سينا مخلوقة أو حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن . فلا يمكن أن توجد سابقة عليه . وذلك لأنها إن سبقته في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام . ولا يمكن أن توجد في هذه الحالة متعددة لأنها لم تكن قد تخصصت بعد أي أنها لم تكن بعد قد داخلتها الكثرة لأنها في هذه الحالة ستكون ماهية مجردة والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا . ولا يمكن كذلك أن تكون النفس في هذه الحالة واحدة لأنه لا يمكن أن تحمل نفس واحدة في بدنين ، فإياك يحلول نفس واحدة في جميع الأبدان ؟ هذا مستحيل . فضلا عن أن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أن أبدانهم فقط بل وإلى نفوسهم أيضاً . فبطل إذن أن يكون لجميع الأشخاص نفس واحدة (النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢) . ومعنى ذلك أنه لا وجود للنفس قبل البدن . وهذا معناه بعبارة أخرى أن النفس ليست قديمة وأنها حادثة توجد بوجود البدن . ولست في حاجة إلى الإشارة إلى أن هذه البرهنة التي قدمها ابن سينا على حدوث النفس برهنة أرسطية تماماً لأنها قائمة على فكرة مساواة الصورة للمادة في الوجود .

لكن ابن سينا يذهب في مقام آخر إلى أن النفوس وهي صور إنما تصدر عن وأهب الصور وهو العقل الفعال لأنه هو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتبها لقبولها . وهذا يشعرنا بأن النفوس لا بد أن تكون قائمة في هذا العقل الفعال قبل حلولها في الأبدان . وإذا كان حدوث النفس معناه خلقها عند خلق البدن فإن وجود النفس في العقل الفعال

بجعلها قديمة . فالنفس إذن بهذا الاعتبار قديمة . ولنا أن خير مثال ابن سينا في قوله الأخير هذا ، أي في نظره إلى النفوس على أنها كانت قائمة في العقل الفعال قبل حلولها في الأبدان ، يبدو أنه متأثر بأفلاطون .

هذا التناقض لا سبيل إلى رفعه من فلسفة ابن سينا ومن نظريته في النفس . فالنفوس عنده حادثة وقديمة ، إن جاز لنا أن نجتمع بين التقيضين في عبارة واحدة . فهي حادثة من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجي . وهي قديمة من ناحية ثبوتها في العقل الفعال . قبل حلولها في الأبدان . امكننا نستطيع مع ذلك أن نقدر ابن سينا من هذا التناقض بقولنا إنه عندما يتحدث عن الحدوث فإنه لا يقصد منه إلا تعلق النفس بالبدن أو تماقها يبدن معين ، وانتقالها من حالة قيامها في العقل الفعال إلى حالة ملابستها . لبدن معين . غير أن هذا المعنى للحدوث ليس هو المعنى الديني له ، باعتبار أنه لا يعني في الدين إلا شيئاً واحداً هو الخلق من العدم . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان يقصد هذا المعنى للحدوث فإن هذا سيوقعه في محذور آخر ليس أقل خطراً من التناقض — وأعني به مخالفة الدين والقرآن .

...

(ب) عند أبي البركات :

أما عند أبي البركات فالنفس حادثة حدوثاً واضحاً صريحاً لا ريب فيه . وذلك لأنه فقد ابن سينا ومن قبله الفارابي في نظريتهما في العقل الفعال وانتهى إلى إنكار وجوده ووجه نقداً عنيفاً ضد نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها نظرية غريبة عن روح الإسلام وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا في صورة مشوشة غير متماسكة . وانتهوا إلى

نظرية جديدة في الخلق على نحو ما سنرى ذلك فيما بعد . ولا شك أن إلغاء وجود العقل الفعال هو الحل المباشر لرفع هذا التناقض الذي وجدناه في أقوال ابن سينا عن النفس باعتبار أنها حادثة وقديمة معاً . وهذا الحل هو الذي قدمه أبو البركات .

وابن ملكا على عادته لا يقبل الأمور على علاتها بل يبحث الحجج التي قيلت في قدم النفس والحجج التي قيلت في حدوثها . ويرفض منها ما يراه ويقبل ما يراه مقبولا .

فن الحجج التي تقال لإثبات قدم النفس الحجة التي تقول بأن معنى الكون ارتباط صورة ما بهيولى معينة . والنفس لا ينطبق عليها هذا المعنى للكون لأن وجودها ليس متوقفا على وجود الجسم الذي هو مادتها وما لا يكون موضوعا للكون (والفساد الذي هو ضده) لا بد أن يكون قديماً . فالنفس قديمة .

ويرد عليها أبو البركات بأن يفرق بين معنى الكون ومعنى الحدوث . فمعنى الكون أخص من معنى الحدوث . فإذا كان الكون معناه ضرورة وجود الصورة في هيولى معينة أى ضرورة أن يكون للشيء موضوع معين يتحدد كونه به ، فإن الحدوث لا يتطلب هذا أى أن الشيء قد يكون حادثاً ولا يستلزم من هذا أن يكون له موضوع . ومعنى ذلك أن عدم ارتباط النفس في وجودها بالمادة أو بالجسد لا يؤدي إلى أنها قديمة .

وشبهة هذه الحجة بالحجة الأخرى التي تقول إن النفس قديمة لأنها مختلفة عن قوى الجسم الأخرى التي تمثل أمراً تفسد ويعتريها التغير وتجرى عليها الاستحالة . وما لا يكون موضوعاً للتغير والاستحالة هو الأزل والأزلى هو القديم . ويرد عليها أبو البركات بقوله معاً إن النفس ليست .

موضوعا للتغير أو الاستحالة . ولكن هذا لا ينهض دليلا على عدم حدوثها .

ومن هذه الحجج كذلك التي تقول بأن العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسماني فلا بد أن يكون المعلول وهو النفس جوهرًا غير جسماني أيضا . وما ليس بجسماني لا بد أن يكون أزلي الوجود لا يتطرق إليه الكون والفساد لأنه بريء عن علائق المادة . وما يكون وصفه هكذا هو القديم . فالنفس قديمة .

هذه الحجة هي أهم الحجج عند القائلين بقدم النفس لأنها تربط وجود النفس بالعقل الفعال الذي هو علتها الضرورية عند الفارابي وابن سينا مثلاً . إلا أن أبا البركات يرد على الحجة قائلاً : أنها تعتمد على قضية شرطية من الممكن صياغتها هكذا : إن كانت العلة الموجبة لوجود النفوس قديمة فالنفس قديمة معها . لكن المقدم في هذه القضية الشرطية يحتاج إلى إثبات ووجوده مشكوك فيه ، فالتالي يحتاج إلى إثبات هو الآخر .

وهم يقولون كذلك لتدعيم هذه الحجة الأخيرة إن النفس لا يمكن أن تكون حادثة لأن هذا معناه أن يكون ثمة دافع خارجي قد أثر في علتها واضطرها إلى الفعل والإيجاد . وهذا الدافع الخارجي من شأنه أن يحدث تغييراً في ذات العلة وهي العقل الفعال . وهذا يمتنع التصديق عند القائلين بالعقل الفعال باعتباره أنه قديم غير جسماني لا يجري عليه التغير . وأبو البركات يرد على هذا بقوله إن كل ما يعتمدون عليه يحتاج إلى إثبات . ثم ما المانع في أن يخضع هذا العقل الفعال لدافع خارجي : « لأنهم لم يشتهوا امتناعه من جهة إرادة الفاعل وامتناع حدوثها ولا من جهة امتناع وجوده مقتض أن وجوده فلم يبق فيما احتج به على قدم النفس ما يعتمد عليه » .

هذا فيما يتعلق بالحجج التي قيلت لاثبات قدم النفس ورد ابن ملكا عليها . أما فيما يتعلق بالحجج التي قيلت لاثبات حدوث النفس فابن ملكا لا يقبلها كلها لجرد أنها تتمشى مع اتجاهه .

فالحجة التي تقول إن المشاهد أن النفس تنشأ مع البدن وتولد ضعيفة ثم تقوى عاجزة ثم قادرة ومعنى ذلك أنها تحدث مع حدوثه . هذه الحجة يرد عليها أبو البركات قائلا : إنها من الأقاويل التي توهم وتقعن ولا يتم بها الاحتجاج في مذهب النظر الحكيم . إذ ربما لقائل أن يقول إن حال ضعفها الذي نجهدها عليه أول أمرها هو أثر من آثار قدمها وأنها لم تستطيع أن تستمر في هذا القدم إذ ربما يكون قد استجد مادفعها إلى أن تحل في بدن .

ومن الحجج الشهيرة التي يقال لاثبات حدوث النفس حجة ابن سينا وهي أن حدوث النفس يتعين بواسطة الجسم فلا يمكن أن توجد النفس قبل الجسم وذلك لأنها إن سبقته في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة بجميع الاجسام ولا يمكن أن تكون متعددة لأنها ستكون في تلك الحالة مجرد ماهية ولا تعدد في الماهية . ولا يمكن كذلك أن تكون واحدة لأن تميز الأشخاص يرجع إلى نفوسهم كما يرجع إلى أبدانهم .

وأبو البركات يرد على هذه الحجة قائلا : أما الاحتجاج بعدم جواز تعدد النفوس مثل في حلولها في الأبدان اعتمادا على أنها تكون واحدة النوع والماهية ، فإن كونها واحدة بالماهية أمر يحتاج إلى بيان . وسيتضح لنا بطلان وحدة النفوس الإنسانية . وأما الاحتجاج بأنها لا يمكن أن تكون كذلك واحدة قبل حلولها في الأبدان اعتمادا على أن الناس يتميزون بنفوسهم قبل أجسامهم فمن الملاحظ أن أقوالهم هنا لا تتفق مع الأساس الذي أبتلوا من أجله التناسخ . فهم أبتلوا التناسخ على أساس أن كل بدن يحدث فلا بد أن تكون له نفس حادثة ولا يمكن أن ينسخ نفسان لبدن واحد

فالأساس في بطلان التناسخ استحالة وجود نفسين أو أكثر لبدن واحد
والأساس في بطلان وحدة النفوس قبل حلولها في الأبدان تمايز النفوس
بصرف النظر عن الأبدان . وهذا تناقض .

أما الحجة التي يقدمها أبو البركات من جانبه لإبطال القدم وإثبات
الحدوث فهي غاية البساطة والوضوح . تقول :

إن قدم النفس معناه أن ثمة وجوداً لها كان سابقاً على وجودها الحالي
فإذا صح هذا فإما أن تكون النفس في تلك الحالة معطلة عن الفعل وإما أن
لا تكون غير معطلة . وقد ثبت في العلوم الإلهية أنه لا معطل للطباع
الوجودية (ومعنى ذلك أن كل موجود لابد أن يفعل ولا يمكن أن يكون
معطلاً عن الفعل) فلا بد أن نفترض إذن أن النفس كانت في هذه الحالة
غير معطلة عن الفعل . وهذا غير صحيح أيضاً لأن كل نفس إنسانية نجدها
متعلقة ببدن لا تتذكر حالاً كانت لها قبل هذا التعلق ، وليس أدل على
ذلك سوى ما يجده كل منا من نفسه ويعرفه من حاله ، وكذلك فإنه ما من
نفس وجدناها في ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة أو علم .

٨ — خلود النفس

(١) عند ابن سينا :

يقدم ابن سينا للاستدلال على خلود النفس عدة براهين :

البرهان الأول يقوم على الفكرة التالية : النفس جوهر قائم بذاته ، وفناء البدن لا يعنى بحال من الأحوال فناءها . ولو كانت النفس معتمدة على البدن في وجودها بحيث يترتب على فناءه فناؤها فإن هذا الاعتماد أو الارتباط أو الاتصال لا يخلو من أمور ثلاثة : فإما أن يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المقارن له في الوجود والمكمل له ، وإما أن تكون النفس متأخرة عن البدن في الوجود أى نتيجة له ولانساق وظائفه المعنوية وإما أن تكون سابقة له بمعنى أنها شرط لوجوده . والاحتمال الأول محال لأننا قررنا أن النفس جوهر قائم بذاته . والثاني محال أيضاً لأن النفس في هذه الحالة ستكون تابعة ومعلولة للبدن . والثالث أيضاً وإن كان أكثر احتمالاً من الفرضين السابقين إلا أنه مرفوض كذلك لأن أمراض النفس مثلاً لا تؤدي بالضرورة إلى أمراض البدن . فالنفس إذن لا تتعلق بالبدن على أى نحو من الأنحاء . ومعنى ذلك أن فساد البدن لا يستتبع فسادها .

ولا يسعنا أن نلاحظ كما لاحظ الدكتور مذكور أن ابن سينا قد أقام هذا البرهان على انفصال النفس عن البدن ، الأمر الذى يتعارض مع الأساس الذى أقام عليه برهانه على حدوث النفس . فهو يربط النفس بالجسم في حدوث وفصلها عنه في الخلود . ويقرر هناك أنها لا تنحصر ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . (في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٢٢) .

والبرهان الثاني برهان البساطة وملخصه أن النفس جوهر بسيط وأن البساطة لا يمكن أن تحتوى على أمرين متناقضين وهما الوجود والعدم أو الفناء . ولكن هذا البرهان أيضاً يقوم على افتراض أن النفس جوهر بسيط وهذا الفرض هو موضع البحث وهو ما يموزه الدليل .

أما البرهان الثالث فهو البرهان المتناهي يقي الذي يقوم على أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية . وهذه العقول والنفوس باقية خالدة فكل ما شابهها خالده خلودها . ونلاحظ هنا — كما لاحظ الدكتور مذكور أيضاً — أن هذه المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها الدليل . وهو نفسه يضع في فلسفته النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية فكيف تخلد خلودها ؟

* * *

(ب) عند أبي البركات :

يقدم أبو البركات على خلود النفس الدليل الآتي :

النفوس علل تامة العلية . لكن على الرغم من كمالها كمال إلا أنها معلولة لعلل أخرى هي الجواهر المفارقة غير الجسمية . وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها ، فليست لها إرادة تعادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها فإن السماء لا عند لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجده فستعيده منه لأنها أوجبه بكمال عليها . وليست للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلاقتها بالأبدان أضداد تفسدها . فالذي يفسد ويطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعاً لتلك العلاقة لا النفس التي هي علاقتها ، (ج ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٢) .

لكننا نستطيع أن توجه إلى هذا الدليل نقداً شبيهاً بما وجهناه من
ماخذ عند براهين ابن سينا على خلود النفس إذ أنه قام على افتراض أن عال
النفوس جواهر معقولة مفارقة ، وهو افتراض يوزع الدليل .

والحق أن مسألة خلود النفس يجب أن يأخذها المؤمن من وجهة النظر
الدينية الصرفة ، وحيث قد وُجد واجب المؤمن أن يسلم ليس فقط بخلود النفس
أو الروح وحدها بل لا بد له من أن يسلم كذلك ببعث الأجساد ، إذ أن
الإنسان يبعث بكامل هيئته : بجسده ونفسه جميعاً ، ونحن نعلم أن ابن سينا
قد أنكر بعث الأجساد بما دعا الغزالي إلى أن يشن عليه وعلى الفلاسفة
حملة الشعواء .

أما أبو البركات فستره يقول إن عودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة
، خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، ويقرر أن مفارقة النفوس
للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها ، وذلك ، من
جهة الفاعل الذي يحل علاقتهما بحسب مشيئته ويجمعهما حيث شاء
ومنى شاء .

٩- العقل

(١) عند ابن سينا :

رأى أبو نصر الفارابي في مقالته عن معاني العقل أن لفظ العقل يقال ويقصد به معاني متعددة ، فإن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم ، أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر ، وقد استخدمه أرسطو في كتابه التحليلات الأولى للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء على الوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات ، وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهي التي تكتسب بها المعارف النظرية والمبادئ الأولى .

وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ في كتاب آخر له هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في معنى رابع للدلالة على معنى رابع وهو أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الخلقية ، وهناك معنى خامس للعقل ذكره أن أرسطو في كتاب النفس وفرق فيه بين عقل منفعل أو بالقوة وعقل فعال .

واعتماداً على ما ذكره أرسطو في هذا الكتاب الأخير حول معنى الفعل فرق الفارابي بين أربعة عقول : العقل بالقوة أو العقل الهولاني ، والعقل بالفعل المستفاد والعقل المستفاد والعقل الفعال أما العقل الهولاني فهو قوة من قوى النفس معدة أو مستعدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات ، أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الموجودات أو في الأشياء الخارجية

ثم انتقلت إلى الفعل . أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد . وهذا العقل هو العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية وتصبح هذه الأخيرة صورة له . حيثئذ ينقلب عقلا مستفاداً . وهذه العقول الثلاثة تمثل ثلاث مراتب متتابعة في التفكير الإنساني . ولكنها ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة إذ لا بد لها من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل . وهذا العقل الرابع هو العقل الفعال إلا أن هذا العقل يفرق عن العقول الثلاثة السابقة في أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية لأنه خارج عنها مفارق لها وهو قائم في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر . ولما كان هذا العقل هو آخر العقول الساهوية فإنه هو العقل الذي تفيض منه النفوس الإنسانية وذلك عندما يفكر في ذات الخالق : ولا تتم المعرفة في النفس الإنسانية إلا إذا اتحد هذا العقل الفعال بالنفس العاقلة لدى الإنسان . وهذا الاتحاد أو الاتصال هو سبيل تحصيل السعادة عند الفارابي لأن النفس تستطيع عن طريقة رؤية عظمة الله وجلاله . وهذا هو أساس نظرية الاتصال أو نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد أخذ الشيخ الرئيس ابن سينا هذه الآراء عن الفارابي . فبدر هو الآخر بين أربعة عقول : العقل الهولاني وهو مجرد استعداد للمعرفة ، والعقل الممكن أو العقل بالملكة وهو بعد صورة له لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية . ثم يأتي بعد ذلك العقل بالفعل وهو في حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصور العقلية التي تكتسب بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلا مستفاداً . لكن هذه القوى أو العقول لا يمكن أن تحصل وحدها المعرفة . لأن الصور والمعاني تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس

الإنسانية وهو العقل الفعال ونسبته إلى نفوسنا كدسبة الشمس إلى أبصارنا وعلى ذلك فالمعرفة عند ابن سينا كما هي الحال عند الفارابي لا يمكن تفسيرها إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال . بل إن الغاية من التعلم عند ابن سينا ليست إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال . وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملاً بعده . وقد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير من التعلم . وعند هؤلاء الصفوة يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه ويدركون الحقائق إدراكاً مباشراً قائماً على المكاشفة الصوفية الاشرافية .

(ب) عند أبي البركات :

يبدأ أبو البركات في تلخيص آراء الفلاسفة السابقين في العقل دون أن يشير إلى أحد يسميه حسبها عودنا ذلك فيقول :

« العقل عندهم (أى عند القدماء) إدراك ذهني بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس . إما في الذهن كالمعاني الكلية مثل صورة الإنسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التي تخصها بريد وعمر و... وإما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض في جسم . فإدراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفة ما عليها يسمى عقلاً والمدرّك العالم لها وبها ويسمى أيضاً عقلاً » (ج ٢ ، ص ٤٠٧) .

ثم يقول إن العقل قد يقال أيضاً بالإضافة إلى هذا المعنى النظري على العقل العملي الذي تنصب مهمته على تدبير الإنسان لنفسه وأفعاله وأحواله ومنزله ومدينته .

وبعد أن أشار إلى تقسيمات العقل عند القدماء على النحو الذى رأيناه عند الفارابى وابن سينا ثم إلى نظريتهم فى العقل الفعال باعتبار أنه مخرج المعقولات من القوة إلى العقل وباعتبار أنه علة وجود النفوس وكالها وأن نسبة إليها كنسبة الشمس إلى الأبصار يقول :

« وأقول إن الذى أشير إليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ما قيل . وجاء فى لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلت الناقة أى منعته بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها . فكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع . والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه وسما ما يختص بمعرفة النفس الإنسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقاً وعقلاً فقالوا نفساً ناطقة ونفساً عاقلة وعقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة وعقلاً بالفعل ثم أخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم إلى القول بهذا وهذا من جهة التسمية والتصور سهل ، لكن من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة . والعاقلة إلى قوة عليية وإلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعداً كثيراً . فإن الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هو النفس . ونفس الإنسان على ما قيل يشعر العاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرّك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرّك فلا تتكثر بكثرة الأفعال ، (ج ٢ ، ص ٤٠٩ — ٤١٠) .

فأبو البركات حريص كل الحرص على وحدة كل من النفس والعقل . وقد رأيناه سابقاً من أجل الإبقاء على وحدة النفس يهاجم تقسيم الفلاسفة لها إلى القوى التى لا مبرر لوجودها والأمر شبيه بهذا هنا فيما يتعلق بالعقل .

خان ملكا يعارض تقسيمه إلى عقل هيولاني وعقل بالفعل وعقل مستفاد من أجل الإبقاء على وحدته .

بل إنه لا يقبل الحديث عن نفس وعقل فكلاهما شيء واحد . يقول :
« إن الذي قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وأفعالها في الأبدان وبين العقل الذي سموه عقلا مفارقا فعلا ليس بفرق . وذلك أنهم قالوا إن مدرك العقول غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات . والمتذكرات ، وأوضحنا نحن أنه واحد وما قيل في مدرك العقول من أنه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح أن ذلك لا يمتنع بما قيل . فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة أولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأساليب والدلائل هو عقل ومن حيث تصرف الأبدان تتصرف فيها هو نفس » (ج ٣ ١٩٥٣) .

وإذا كان الفارابي وابن سينا وكذلك ابن رشد من بعدهما قد رأوا أن العقل الفعال هو راجب الصور وجعلوه مفارقا للنفس وعلقوا تحصيل هذه الأخيرة للمعرفة على قبض العقول عنه وذهبوا إلى أنه هو الذي يخرج النفوس مجردة لاستعداد الإدراك إلى إدراكها بالفعل ، فقد ذهب أبو البركات البغدادي على العكس من ذلك كله إلى أنه لا داعي لافتراض وجود هذا العقل الفعال . وذلك لأن النفوس عنده قادرة على إدراك العقول من ذاتها . يقول ابن ملكا : إن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها . وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها إلى كمالها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهي بها إلى كمالها بسوى إدراك المجهولات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل عما قالوه من العقل

الفعال تقديرأ وحدهأ ولا يحمله ضرورياً لازماً بل من طريق الأولى والأشبه . وعلى هذا الوجه قاله من قال به من القدماء ، (ج ٢ ، ص ٤١١) .

لامبرر إذن لافتراض وجود العقل الفعال ما دامت النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها ، ولنا حاجة إلى التنبيه إلى أن إنكار وجود العقل الفعال يعد قطعة تحول في الفلسفة الإسلامية . فن الشائع القول بأنه « من الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة » (مذكور ، ص ٥٩) . أي نظرية الصدور أو نظرية العقل العقال . لكن هذا غير صحيح . إذ أن أبا البركات البغدادي أنكرها مع أنه سابق على ابن رشد إذ توفي أبو البركات عام ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م . بينما توفي أبو الوليد ابن رشد عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م .

ولن تعرض هنا لكل النتائج التي ترتبت على نقد ابن ملكا لنظرية الصدور لأننا بصدد شرح نقده لأقوال ابن سينا في النفس والعقل فقط . ومع ذلك فسنشير إن أم هذه النتائج لأنها تتصل اتصالاً مباشراً بتصور أبي البركات للعقل .

١ - رأى المشاءون الإسلاميون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنهم جعلوا هذا المعلول الواحد مصدراً لثلاث صدورات . فن ناحية تعقله للبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً هو العقل الثالث . ومن جهة تعقله لذاته يصدر عنه شيان ، من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة يصدر عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة وجوب وجوده وصورته بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ،

ويلاحظ أبو البركات أنهم بهذا تناقضون المبدأ الذي وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور ثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ يقول هبة الله : « نعود الآن إلى ما قيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، فنقول إن هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أتجوا ولا يُبنى عليه ما بنوا فإنهم قالوا في المبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثاني ثلاثة وهو واحد بالذات ، (ج ٣ ص ١٥٦) .

٢ — نظرية الصدور المشائية تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولى تنازلى على هذا النمط : أ علة ب ، ب علة ج ، ج علة د ، وقد عاب أبو البركات على هذه النظرية أنها تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ هذا الاتجاه الطولى فقط ، هذا بالإضافة إلى أننا إذا سلمنا بأن سلسلة الصدورات لها هذا الاتجاه الطولى الواحد فقط لن تكون هناك كثرة في الموجودات التابعة لمستوى واحد . أى لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو من موجودات متماثلة ، ولذلك فن أجل أن يقول بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، ومن أجل أن يفسر كثرة الموجودات تفسيراً مقبولاً قال أبو البركات بالخلق المتعدد الأبعاد . فالله عنده يخلق في كل لحظة كثرة متعددة من الأشياء وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولداته في بدء الخليقة . ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، فالموجود الثانى هنا يصدر عن الله لا عن الموجود الأول . وهو يصدر عن الله لإشباع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه يقول أبو البركات ، ولم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد وأوجد لجاد علم نطق وخلق فعمل وعلم فلم يقتصر لإيجاده على موجود واحد بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بغير رتبة ولأجله إما من جهة تصوره لله وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر . وذلك الموجود الأول

كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا . فيما يقدر عليه حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجل البيت وتحسينه نقشاً وزينة وسترأ وفرشاً ، وكذلك يقتنى فرساً ولفرسه مركباً وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس ولإيجاده إياها للفرس لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسناً بجملاً . كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ، (ج ٣ ص ١٥٩) .

ويلاحظ أبو البركات بحق أن هذه الصورة للخلق متفقة مع الصورة التي قدمها التنزيل الإلهي ، فخلوقات الله دواعي لخلوقاته التي سبقها ، فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان كما جاء في خير الخليفة أنه خلق آدم أولاً وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولداً ، (ج ٣ ص ١٥٦) .

٣ - رأى المشاءون أن يجعلوا النفوس الإنسانية كلها علة واحدة هي العقل الفعال . ويلاحظ أبو البركات أن اختلاف الطبائع واختلاف الأحوال والأفعال يدلنا على أن النفوس الإنسانية لا يمكن أن يكون لها علة واحدة هي ما أسماه بالعقل الفعال بل علة متكثرة . أما من قال بأن علتها واحدة وهي الذي سماه بالعقل الفعال فيكفي في رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الأحوال والأفعال ، (ج ٢ ص ٢٩١) . وهذه العلة المتكثرة رأى أبو البركات أنها جواهر غير جسمانية ، ونماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . ونحن قد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها (أحوال النفوس) وأفعالها واختلاف جواهرها وماهيتها النوع والطبيعة فهي من علة كثيرة لا من علة واحدة كما قالوا ، (ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣) .

٤ - يعترض أبو البركات على العدد الذي قدمه المشاءون للعقول .

فهم حصروها في عشرة ، على أساس ما يعرفونه من الأفلاك بما قال به علماء الهيئة . وعلى أساس اختلافات هؤلاء العلماء في عدد الأفلاك كانت اختلافات المشائين في عدد العقول . إذ أن بعضهم قد ذهب إن أنها ثمانية أو تسعة ، ويلاحظ أبو البركات أن المشائين في هذا قد أهملوا عقول أو نماذج النفوس النباتية والحيوانية كما أهملوا عقول العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والأرض ، ولو قد اهتموا بهذه العقول كلها لما حصروا عدد العقول في هذا العدد المحدود .

هـ — نلاحظ بما سبق أن فقد أبي البركات للمشائين لا يرى إلى إلغاء العقول المفارقة بل يرى إلى زيادة عددها . فما عسى أن يكون الدور الذي تزيده هذه العقول في فلسفة أبي البركات ؟

نحن نعلم أن هذه العقول كانت تمثل عند المشائين وسائط بين الخالق والمخلوق بين الواحد والمتكثر . أما أبو البركات فقد رأى أن المخلوقات كلها تصدر عن الله دون وساطة ، وأنها أي هذه المخلوقات في صلة مباشرة معه ، وفي هذا نجد أبا البركات يوجه النقد العنيف ضد ابن سينا في إنكاره علم الله بالجزئيات ، فيرى أن في هذا القول تعطيلًا للقدرة الإلهية . يقول أبو البركات : « ليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المتزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات » (ج ٣ ص ٨٤) . فمن هذه الناحية إذن لا مبرر للعقول بهذه العقول المفارقة التي قال بها أبو البركات .

ونحن نعلم كذلك أن المشائين كانوا قد قالوا بالعقول وبالعقل الفعال بصفة خاصة لاعتقادهم بأن النفس الإنسانية لا تستطيع الحصول على المعرفة بنفسها ، فهي بحاجة إلى « واهب للصور » . أما أبو البركات فقد رأيناه

يقول بأن النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها . فمن هذه الناحية أيضاً لا مبرر للقول بهذه العقول المفارقة .

إذن ، إذا لم يكن للعقول دور في الخلق ، ولا دور في إدراك النفوس ومعرفة ما عسى أن يكون دورها ؟ إن دورها الرئيسي محصور عند أبي البركات في ترتيب النفوس . إذ أن النفوس تختلف ، والخلاف بينها هو : الخلاف بين نفس أشرف من نفس وأقوى وعقل أفضل من عقل وأعلى ، (ج ٣ ص ١٩٥٣) . ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب السكال إلى شرف علوها ومرتبتها في العالم الأعلى .

٦ - العقول المفارقة إذن علل للنفوس الإنسانية . لكن علينا أن نتساءل : بأي معنى تكون هذه العقول عللاً للنفوس ؟ لقد رأينا كيف كان العقل الفعال علّة للنفوس البشرية بمعنى أنه واهب الصور لها ومصدر كل معرفة تحصلها هذه النفوس . فهل العقول المفارقة علل للنفوس البشرية بهذا المعنى ؟ كلا . وقد رأينا كيف رفض أبو البركات هذا المعنى . فإذا نمنى كلمة العلل هنا ؟ يصف أبو البركات كل عقل من العقول المفارقة بعبارة أوصاف نستطيع عن طريقها أن نستشف ما يقصده من كلمة « علّة » . يقول عنه مثلاً إنه « مرشد روحى للنفس الإنسانية » . ويقول عنه أيضاً إنه « معلم النفس الإنسانية » ويقول كذلك إنه « حارس الصور » . وه حافظ الصور ، لسنا هنا قطعاً بإزاء دور في الإيجاد أو الخلق كما كان الحال في العقل الفعال الذى كان عند المشائين واهباً للصور . فتقدرة الله عند أبي البركات هي التي يرجع إليها وجود الأشياء والأنواع . أما حفظ النوع ورعايته وحراسته فيكل مهمتها . إلى جانب العناية الإلهية التي يصف الله نفسه فيها بقوله : « فاقه خير حافظاً » . إلى هذه العقول المفارقة . وهذه العقول المفارقة ليست شيئاً آخر إلا الملائكة الروحانية . وفي رأى (٢٠ - دراسات في علم الكلام)

أبى البركات أنه يوجد عدد من هذه الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية، وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أنه كما جعلنا الله علما بالجزئيات وجعلنا النفس الإنسانية مدركة للمحسوس كذلك فليس ثمة ما يمنع من أن يحمل الملائكة مدبرة وحارسة للمحسوسات. يقول أبو البركات: « فيكون من الملائكة الروحانيه ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجناد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها علاطائها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة » (ج ٣ ص ١٦٨).

هذه الملائكة باعتبار أنها حراس وحفظة ومدبرة للأنواع والمحسوسات تتفق في وظيفتها مع الملائكة التي تتحدث عنها النصوص الدينية. ولا شك أن صاحب المعبر قد تأثر في ذلك كله بما ورد في القرآن الكريم عن الملائكة.

وواضح بعد هذا أن أساس المفاضلة بين النفوس البشرية يرجع إلى تفاوت حظها من حراسة الملائكة ورعايتها وتديرها. أما الوقوف على هذه الرعاية ومعرفة أسرارها فإن ابن ملكا يقول إن تفصيل هذا « من علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستلال » (ص ١٦٨ ج ٣). فالنفس تستطيع بطبيعتها إذا وصلت إلى درجة عليا من الكمال أن تدرك الأنوار الملائكية عيانا عن طريق الحدس والإشراق، ولكن هذا يتوقف أيضا على ما يمنحها المرشد أو المعلم أو الملك من إرشاد وحراسة.

وهكذا نجد أنه فيما نزل لأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية استطاع

أبو البركات البغدادي أن يقدم نظرية العقول المفارقة أو الملائكة الروحانية تتفق في روحها مع ما قدمه القرآن بصدد ما لأن فيلسوفنا قد عرف كيف يتقيا من كل الشوائب اليونانية والعناصر الهجينة التي كان يرددها الفلاسفة الإسلاميون غير مدركين تماماً لما تضمنته من عناصر وثنية غريبة عن روح الإسلام . ولأول مرة فيما نعلم كذلك نشعر عند قراءتنا للصورة التي قدمها أوجد الزمان لنظرية المثل الأفلاطونية أن هذه النظرية التي كثيرا ما تغنى بها الفلاسفة الإسلاميون مع مخالفتها للقرآن من الممكن أن تتفق مع تعاليم الإسلام بعد أن تكون قد بقيت تماماً من كل العناصر الوثنية التي تضمنتها . وفي هذا كله ، وفي كل ما عرضناه من نقد أبي البركات للمشائين في نظريتهم في النفس والعقل ، وفي كثير من المواضع الأخرى التي تضمنها مذهب ابن ملكا سواء في المنطق أو في الطبيعات أو في الإلهيات نشعر بأننا أمام مفكر أصيل قاوم التراث اليوناني في شجاعة وأثبت بحق أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليوناني .

فهرس الكتاب

الصفحة

مقدمة

١ — ٩

الباب الأول

١١ — ٧٦	الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية
١٣ — ٢٣	١ — العقلية العربية ومدى قدرتها على التفكير
٢٤ — ٢٨	معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية
٢٩ — ٣٤	ديانات عرب الجاهلية : (أ) الوثنية
٣٥ — ٤٠	(ب) النذر والخمس
٤١ — ٤٥	(ج) الحنفاء
٤٦ — ٥٠	(د) الصابئة
٥١ — ٥٨	(هـ) ديانات فارس
٥٩ — ٦٦	(و) اليهودية
٦٧ — ٧١	(ز) النصرانية
٧٣ — ٧٦	خاتمه : نشأة الفلسفة الإسلامية الحقبة

الباب الثاني

٧٧ — ١٢٠	نشأة علم الكلام
	موقف السلف - أول خلاف بين المسلمين : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة - الخلاف الثاني : الخوارج والشيعة والمرجئة : من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل -
	الخلاف الثالث : القدرية والجبرية : الإرادة الإنسانية بين الاختيار والجبر - علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث - السنة - والأصول الحقة للمعتزلة

الصفحة

الباب الثالث

مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ١٢١

- ١ — خلق الله للعالم في القرآن ١٢١ — ١٢٦
- ٢ — خلق العالم بين الحدوث والقدم : ١٢٦ — ١٤٦
 - (أ) خلق العالم المحدث : ١ - لإثبات حدوث العالم عند الباقلاني
 - ٢ - نقد ودليل آخر : ٣ - براهين ابن حزم لإثبات حدوث العالم
 - (ب) خلق العالم القديم : ١ - قدم العالم عند المعتزلة : ١٤٦ — ١٧٩
 - ٢ - قدم العالم عند أبرقلس : ٣ - نقد الغزالي لأدلة الفلاسفة على قدم العالم : ٤ - نقد ابن رشد للنقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة
- ٣ — الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد ١٨٠ — ٢٠٢
 - ١ - القول بالجوهر الفرد ونتائجه عند العلاف المعتزلي
 - ٢ - عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدوث العالم
 - (أ) القول بالجوهر الفردي يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معا
 - (ب) إنكار الجوهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معا
 - (ج) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد
- ٤ — الخلق عن طريق الصدور أو الفيض ٢٠٣ — ٢١٧
 - (أ) أفلاطون والفيض
 - (ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا
- ٥ — الخلق بالكون ٢١٨ — ٢٢٧
- ٦ — الخلق بالتجلى ٢٢٨ — ٢٢٣
- خاتمة ٢٢٤ — ٢٢٧

الصفحة

الباب الرابع

نقد أبي البركات البغدادي

نظرية ابن سينا في النفس والعقل ٢٢٩

- مقدمة ٢٤٦ — ٢٤١
- ١ — إثبات وجود النفس : (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٥٤ — ٢٤٧
- ٢ — تعريف النفس وطبيعتها : (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٧٠ — ٢٥٥
- ٣ — روحانية النفس : (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٦٤ — ٢٦١
- ٤ — أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية ٢٦٩ — ٢٦٥
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات
- ٥ — العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها ٢٧٨ — ٢٧٠
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات
- ٦ — نظرية المعرفة ٢٨٥ — ٢٧٩
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات
- ٧ — حدوث النفس ٢٩١ — ٢٨٦
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات
- ٨ — خلود النفس ٢٩٥ — ٢٩٢
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات
- ٩ — العقل ٣٠٠ — ٢٩٦
(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

To: www.al-mostafa.com