محاضرات الفلسفة الإسلامية

وحدة التعليم: الأساسية

الرصيد: 5

المادة: فلسفة إسلامية

المعامل: 3

الأستاذ: لوكيلى حسين

المستوى: السنة الثانية ليسانس

الملخص: تجدون في هذه الوثيقة مجموعة محاضرات في الفلسفة الإسلامية. تحتوي المحاضرة الأولى و هي موسومة بـ مدخل إلى الفلسفة الإسلامية مجموعة عناصر بدءا بمفهوم الفلسفة الإسلامية ثم مشكلة التسمية بين من يفضل تسميتها بالفلسفة الإسلامية و من يميل إلى نعتها بالفلسفة العربية و هناك الموقف التوفيقى الذي يربط بين التسميتين. أما المحاضرة الثانية فهي تنمة للأولى واستكمال لبعض العناصر الأساسية التي تشكل بوابتنا التي ندخل عبرها للفلسفة الإسلامية من خلال مجموعة عناصر بدءا بالتميز بين الفلسفة الإسلامية و علم الكلام و التصوف. ثم انتقلت للحديث عن خصائص الفلسفة الإسلامية التي تشكل طبيعتها المتميزة. اما المحاضرة الثالثة فكان مضمونها هو عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية. سعت في البداية توضيح مجموعة العوامل الداخلية التي ساهمت في تشكيل الفكر الفلسفي في الإسلام، سواء ما تعلق منها بدور الشريعة الإسلامية من خلال التأثير الحاسم للقرآن الكريم و السنة النبوية في تكوين العقل الفلسفي الإسلامي و دفعه للتفلسف في القضايا المتعددة بروح إسلامية خالصة. بعد ذلك وضحت مجموعة العوامل الخارجية التي ساهمت بدورها في بلورة الفكر الفلسفي عند المسلمين. أما المحاضرة الرابعة فكان موضوعها هو أثر المدارس الفقهية في نشأة التفكير العقلي عند المسلمين تعرضت من خلاله للفقه و اصوله من ناحية التعاريف المختلفة، ثم نشأة المدارس الفقهية المختلفة: مدرسة أهل الحديث؛ مدرسة أهل الرأي؛ مدرسة أهل الظاهر. لأختم كلامي بالحديث عن الإجتهد الفقهي وعلاقته بالإختلاف. وفي المحاضرة الخامسة التي تمحورت حول قضية الله عند فلاسفة الإسلام استعرضت مواقف الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد من هذه القضية.

المحاضرة الأولى: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية

المقدمة: إن الحديث عن الفلسفة لا يرتبط حصرا بالحضارة اليونانية، لأن الفلسفة جزء من حضارة كل أمة، لذا فإنه من المشروع أن نتكلم عن وجود فلسفات أخرى غير الفلسفة اليونانية، و من أهم الفلسفات التي يشهد التاريخ بحضورها و فعاليتها نجد الفلسفة الإسلامية. غير أن هناك الكثير من المؤرخين و الفلاسفة والمفكرين من أنكر وجود فلسفة خاصة بالمسلمين، فمنهم من سماها فلسفة عربية، ومنهم من ردها إلى فلسفة اليونان بكل تصوراتها إلى غير ذلك من الرؤى التي انكرت الحق الإسلامي في التفلسف. كل هذا الضبابية حول المفهوم تدفعنا دفعا و بالحاح إلى الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي يكون الجواب عنها بوابة ندخل ضمنها إلى عمق الفلسفة الإسلامية، فيا ترى ما المقصود بالفلسفة الإسلامية؟ وكيف نشأت أو ما هي ظروف نشأتها؟ والعوامل التي ساعدت على تشكلها و تطورها، و ما هي خصائصها العامة؟

أولا- مفهومها: لا بد في البداية من الإقرار بأن هناك كما هائلا من التحديدات التي لا يسع المحاضرة لتعدادها وذكرها، لذلك سنكتفي بعرض بعض التعريفات على سبيل الضبط المفاهيمي الذي يفترضه البحث العلمي عموما، و العمل الفلسفي بوجه خاص. والحد المركب "الفلسفة الإسلامية" يشير

إلى مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن له أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق. لكن الاستخدام الآخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الدولة الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطا بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. في بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها كل عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون. و يعرفها بعض المفكرين بأنها مجموعة الأفكار التي ارتأها الكندي والفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهم في الله والعالم والنفس الإنسانية. أما عبد الرحمن بدوي فيعرفها بقوله: "وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على ما يسمى بالفلسفة المشائية و لا وجه - مطلقا - يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حاجتها ... ولهذا استبعد بدوي من دراسته عن الفلسفة في الإسلام كل من لا ينسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذي وضحه، فاستبعد إخوان الصفا والغزالي و السهروردي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستوردة الغنوصية كإخوان الصفا . أو من الصوفية و المتكلمين الوضعيين كالغزالي، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، و يرى أن مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات" (عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ج2، نقلا عن دراسات عربية، ص267). وعلى هذا المفهوم اعتمد بدوي في دراساته الأولى، أي تناول الفلسفة المحضة و استبعد كلا من علم الكلام والتصوف لكن أحيانا تتداخل المواضيع بحيث لا يمكن الفصل بينهما فصلا تاما، فقد تتصل الفلسفة بعلم الكلام حيناً وبالتصوف أحيانا كثيرة لكنه يؤكد دائما أن ما يطلق عليه الفلسفة الإسلامية إنما هي الفلسفة المحضة أو فلسفة الفلاسفة الخالص كما يسميهم (philosophes purs). أما الأهواني فيقول (في كتاباته المبكرة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية) " فقد حاول التمييز بين مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع - و هو يضم مباحث علم أصول الفقه وعلم الكلام و التصوف - و بين مفهومها بالمعنى الضيق الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة والأبحاث العلمية" (الفكر المصري الحديث، ص214). و هذا في الحقيقة هو مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق و قد تبعه في ذلك جل تلاميذه، وتوسع فيه علي سامي النشار فزاد علم الاجتماع و علم النحو. لكن هناك من لا يعترف أصلا بهكذا تسمية، و يرى أن نستبدل هذا التعبير بعبارة "الفلسفة العربية"، هذا ما يطرح أولى المشكلات و هي مشكلة التسمية.

ثانيا- مشكلة التسمية: فلسفة إسلامية أم عربية؟ أثار إشكال التسمية جدلا واسعا بين أوساط المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، هل نسميها فلسفة إسلامية أم عربية ؟ هل نضيفها إلى الإسلام و حضارته بغض النظر عن الجنس و اللغة و إنما مرجعنا في ذلك الصبغة التي اصطبغت بها و الروح التي تميزت بها و نشأت في جوه، أم أن اللغة التي كتبت بها هي الأحق بأن تستأثر بهذه الإضافة ؟ (و ترجع البداية الحقيقية لإثارة هذه المشكلة إلى كتابات المستشرقين عن العقلية العربية و الحضارة الإسلامية، و ذلك منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر... و لا شك أن المستشرقين هم أول من أثار هذا الإشكال من أمثال دي بور و هنري كوربان و قد ألف الأول (تاريخ الفلسفة في الإسلام) و الثاني (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، فظهر من خلال العنوان أن الإضافة (إسلامية)، و هذا يعني ما يعني في الخلاف، يقول هنري كوربان: " نحن نتكلم عن "فلسفة إسلامية" وليس عن "فلسفة عربية"، كما ظل سائدا ومعروفا منذ القرون الوسطى." (هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، راجعه وقم له موسى الصدر و عارف تامر، بيروت، دار عويدات 271 للنشر والطباعة، 2004م، ص4). وعن أمثال هؤلاء المستشرقين انتقلت عدوى الإشكال في التسمية إلى الباحثين و المفكرين في العالم الإسلامي

فمنهم من ينتصر لتسمية الفلسفة (فلسفة إسلامية) و منهم من يصر على أنها (فلسفة عربية) ومنهم من حاول التوفيق بينهما .

1- فلسفة إسلامية: "ذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق و معظم تلاميذه و الأب جورج قنوتاي و إسماعيل مظهر و محمد عبد الله عنان والكاتب التركي إسماعيل أدهم و محمد إقبال إلى تسميتها فلسفة إسلامية" (عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص213). و لهؤلاء حججهم في ذلك، يقول مصطفى عبد الرزاق بعد أن أورد الخلاف في المسألة: " و عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلاحا عليه فلا يصح العدول عنه و لا تجوز المشاحة فيه، فإننا نجد في كتابي (الشفاء) و (النجاة) لابن سينا المتوفى سنة 428هـ (1037م) التعبير بالمتفلسفة الإسلامية و نجد في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني استعمال كلمة (فلاسفة الإسلام) في مواضع متعددة... فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين و غير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام و تسمى فلسفتهم (فلسفة إسلامية) بالمعنى الاصطلاحى... ووردت (فلاسفة الإسلام) و (حكماء الإسلام) في كتاب (أخبار الحكماء) و (مقدمة ابن خلدون) و لظهير الدين أبي الحسن البيهقي كتاب يسمى (تاريخ حكماء الإسلام)... وجاء في كتاب (نزهة الأرواح و روضة الأفراح) في تواريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين، لشمس الحق و الدين الشهرزوري ... (نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء تواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين). ويختم مصطفى عبد الرزاق هذه الشواهد بقوله: " من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددنا كما سماها أهلها (فلسفة إسلامية) بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام و في ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها و لا لغتهم، و لا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها" (مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص20/19). و الواضح أن الحجة الأبرز لمصطفى عبد الرزاق هي إطلاق الأوائل لمصطلح (فلسفة إسلامية) و لذلك أورد الكثير من الشواهد على ذلك فلا حاجة لنا إلى الخلاف ما دام اتفق السابقون و يكادون يجمعون على هذه التسمية. و لا ضرورة تدعو إلى التبديل و التغيير. * أما تلميذه علي سامي النشار لم يولها أهمية كبيرة وإنما مر عليها مرور الكرام في مؤلفه الضخم (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/3 أجزاء) حيث لا تكاد تحتل المسألة نصف صفحة، و لعله لم يرد إثارة الخلاف من جديد، انطلق مما انتهى إليه أستاذه و هو القول بتسميتها (فلسفة إسلامية) قولا واحدا، وساق في ذلك أدلة منها أن الحديث عن فلسفة عربية يُخرج من نطاقها كثيرا من المفكرين المسلمين وقد كان الكثير منهم من الموالي والفرس الذين اعتنقوا الإسلام، كذلك إن كثيرا من الأجناس التي اعتنقت الإسلام قد أدخلوا عليه تصوراتهم الخاصة، وحاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة، كذلك الإسلام هو الذي حدد طبيعة البحث الميتافيزيقي الإسلامي. يقول النشار في هذا السياق: "إن بعض مؤرخي الفلسفة ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية، و نحن لا نتكلم عن هذا إطلاقا، و إنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالي، حقا نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدورهم في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن قام علماء فارس، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين، بدور بارز مهم في إقامة هذا الفكر وتدعيمه" (علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص48). ومع أن نسيج هذه الفلسفة كُتب بالعربية، فقد استخدمت لغات غيرها كالفارسية وغيرها، واعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام إلى الجدل الديني، واهتمت بتوطيد دعائم العقيدة، أو التماس أساس فلسفي لها، ولا يمكن اعتبارها نقدية أو مستقلة لأنها دارت حول الفكر الديني، وأما اليهود وأصحاب الاعتقادات الأخرى الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية متأثرة بالإسلام فينبغي إدخاله في جملة الفلسفة الإسلامية. وهناك من أنكر التفلسف على العرب من الفرس، خاصة من الشعوبيين ورأوا أن العرب ليس لديهم

بطبيعتهم قدرة على التفلسف، وبالطبع إذا يرفضون تسمية الفلسفة العربية. ويذكر القاضي صاعد بن أحمد في كتابه "طبقات الأمم" عن العرب: "وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عزّ شيئاً منه، ولا هياً طباعهم للعناية به. ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت 360هـ) وأبا محمد الحسن الهمداني (ت 334هـ)". ويرى الجاحظ أنّ كل كلام للفرس وكل معنى للعجم، إنّما عن طول فكر واجتهاد، ومشاورة وخلوة ومعاونة، وطول تفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار الفكر عند آخرهم، أمّا كل شيء للعرب، فإنما هو بديهية وارتجال كأنه إلهام. وقد اختلف بعض الباحثين في مقصد كلام الجاحظ فرأى الدكتور صلاح رسلان أنّها نظرة عنصرية للعرب (وهذا مستبعد لأنّ الجاحظ عربي في أرجح القولين)، ورأى الدكتور مطصفي عبد الرازق أنّ الجاحظ يقصد مدح العرب بالذكاء وسرعة البديهية!، وأيضاً هذا الرأي ليس دقيقاً، والرأي أنّ الجاحظ كان يصف الواقع فقط في رأيه حتى وإن كان من العرب ناقداً ما يراه من حال العرب.

وهؤلاء الذين يرون هذه التسمية يتفقون بدورهم مع بعض المستشرقين وعلى رأسهم هنري كوربان الذي يلاحظ أن الأخذ بفلسفة عربية أمر خاطئ جداً يجعل مجال الفلسفة الإسلامية ضيقاً للغاية، وإلا أين نضع مفكراً مثل الإيراني ناصر خسرو، أو أفضل كاشاني، وعبد الرحمن الجامي، وهم من الفرس الذين أثروا المكتبة الإسلامية؟ وفي رأيهم هذا "يتفقون مع بعض المستشرقين أمثال ليون جوتيه و ذلك في كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية) و بارتولد في كتابه (تاريخ الحضارة الإسلامية) و دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)" (عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص213).

2- فلسفة عربية: "ذهب أحمد لطفي السيد، وجميل صليبا، و سلطان بك محمد و خليل إده ولويس المعلوف ولويس شيخو و سلامة موسى وعبد الوهاب عزام إلى أنها فلسفة عربية" (الفكر المصري الحديث، ص213). كما أن لهؤلاء حججهم في ذلك، و لعل أكبر المدافعين عن هذا الرأي هو جميل صليبا حيث يقول في كتابه (تاريخ الفلسفة العربية): "لقد زعم بعضهم أنه ينبغي أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، لأن الإسلام ليس ديناً فقط، و إنما هو دين و حضارة... و مع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية: أ/ إن سمينها بالفلسفة الإسلامية نضطر إلي أن ندخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية و الهندية و التركية و غيرها. ب/ ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين و حدهم لأن هنالك نفراً من النساطرة و اليعاقبة و اليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة. ج/ أن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، وقرآنه عربي، و رسوله عربي، و روحه عربية. د/ أن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية" (جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص10). كما يقول أيضاً في بحثه عن الفلسفة الإلهية عند ابن سينا: "إنّ الذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أنّ الإسلام برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية ظلّ أثراً من آثار العبقريّة العربية. أما أنّ أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له، لكن الذي لا نجده مستساغاً هو القول بأنّ الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة إسلامية، لا تستند إلى الجنس العربي. نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتحدث عن دين عربي". وقد اختار الدكتور عاطف العراقي أن يطلق عليها اسم الفلسفة العربية في كتابه "ثورة العقل في الفلسفة العربية"، ويرى الدكتور إبراهيم ياسين أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف أنّ الذين اختاروا اسم الفلسفة العربية هم الذين اعتقدوا أنّ كلمة "عربي" تنطبق على كل من يستخدم اللغة العربية سواء كان هندياً أو مصرياً أو سورياً أو فارسياً، من أمثال كارلونيون. و من المستشرقين المدافعين عن هذا الطرح نجد أيضاً هانز هينريش

شيدر في كتابه (روح الحضارة العربية) و دي لاسي أوليري و ذلك في كتابه (الفكر العربي و مكانه في التاريخ) و موريس دي ولف في كتابه (تاريخ فلسفة القرون الوسطى) و الأستاذ كارلو نلينو في محاضراته في علم الفلك و تاريخه عند العرب في القرون الوسطى) (المصري الحديث، ص213).

3- فلسفة عربية إسلامية: الواقع أنّ المصطلحات ليست أزمة في ذاتها فلا مشاحة في الاصطلاح، لكن الأزمة حين يكون الدافع وراء الجدل حول المصطلح هو دافع القومية، أو دافع العنصرية، فحين يحاول العربي الدفاع عن مسمى فلسفة عربية بسبب نزعة قومية يريد بها أن يثبت لعرقه إمكانية التفكير الفلسفي والقدرة عليه، ويجعله ذلك يبتعد عن موضوعية البحث العلمي الذي لا يعرف المجاملة، وحين يحاول غير العربي أن ينزع من الجنس العربي أي إمكانية للتفكير في العقل، والنظر الفلسفي، مشحوناً بنظرة عنصرية؛ هنا تكمن الأزمة. "و ذهب عثمان أمين و عبد الرحمن بدوي إلى التوحيد بين المصطلحين (فلسفة عربية إسلامية). وقد حاول الأب جورج قنواتي في حلقة كولونيا عن الفلسفة الإسلامية في سبتمبر 1959، التي نظمتها الجمعية الدولية لفلسفة العصر الوسيط حول توحيد التسمية، فأرسل استفتاء إلى المشتغلين بالفلسفة لفض النزاع حول التسمية، و قد اختلفت الردود، الأمر الذي حال بينه وبين فض النزاع، و ظل الباحثون حتى الآن أحراراً في التسمية. و الملاحظ في هذه المسألة أن عبد الرحمن بدوي لم يولها أهمية كبيرة و اعتبر الأمر سيان، سواء في تسميتها (فلسفة إسلامية) أم في تسميتها (فلسفة عربية)" و لم يتحمس لأي منهما وإنما فضل الجمع بينهما من أجل تجاوز الخلاف فقط و عدم الاهتمام بالمسألة فقال عنها : (فلسفة عربية-إسلامية) يقول:"و في رأينا أنها مشكلة زائفة، لأن المدلول واحد : فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا في القليل النادر الذي لا ير القاعدة، تماماً كما يكتب ديكرت و ليينتز و كانت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، و مع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، و هي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتقد الإسلام ديناً" (انظر موسوعة الفلسفة، مادة ابن رشد، وانظر الفلسفة والفلاسفة نقلاً عن دراسات عربية، ص269). وأياً يكن من الأمر في هذا الجانب فقد اصطلح فلاسفة الإسلام أنفسهم على إطلاق ألفاظ مثل الفلسفة الإسلامية، وفلاسفة الإسلام، والفلاسفة المسلمين، على الفلسفة التي اشتغل بها المسلمون من العرب وغيرهم، وبما أنّ القاسم المشترك الأعم الذي يجمع العرب وغيرهم في الحضارة الإسلامية هو الإسلام، كان الأكثر دقة تسمية الفلسفة بالفلسفة الإسلامية نسبة إلى الحضارة الإسلامية، ونسبة إلى تأثرها بالدين الإسلامي وتأثيرها فيه.

استنتاج: هكذا يتضح أنه ليس هناك شك في أن هناك فكراً فلسفياً نبت في الإسلام، له رجاله و مدارسه، له مشاكله و نظرياته، له خصائصه و مميزاته. سمه إن شئت "فلسفة إسلامية"، وهذا ما يؤثره الكثير، على أساس أنه شب و نشأ تحت كنف الإسلام، و تأثر بتعاليمه، وعاش في جو حضارته، وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب، دون اعتداد بفوارق الدم أو الوطن، و لا ضير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضاً ممن شملهم الإسلام برعايته. و لك أن تسميه "فلسفة عربية"، لأن جلّه كتب بالفصحى لغة القرآن. و من العيب أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافاً أو خصومة لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة بليت بها زمناً حياة المسلمين السياسية، و برئت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية.

المحاضرة الثانية: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية -2-

أولاً- العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف: إن قضية المجالات من أهم القضايا التي تواجه دارس الفلسفة الإسلامية، فمنذ البداية يلاحظ أن هذه الفلسفة لا تتسم بالوحدة أو البساطة، وإنما هي مجموعة من الفروع التي يتميز كل واحد منها بمشكلاته الخاصة، و مصطلحاته الفريدة، وحدوده التي تكاد تفصله عن غيره من المجالات الأخرى، وتجعله مستقلاً بذاته. و إذا كانت "الفلسفة الإسلامية" عند الكثير من المفكرين تشتمل على 3 فروع: الفلسفة المتشعبة بالإسلام، وعلم الكلام والتصوف، فما الذي يميز الأولى عن الثاني والثالث؟

1- الفرق بين علم الكلام والفلسفة: إذا كان الفيلسوف و المتكلم يشتركان معا في أن: * كليهما يعتمد على المنهج العقلي، واستخدام المنطق في البرهان للوصول إلى الهدف المقصود. * كما يلتقيان من جهة الموضوع في أن علم الكلام يناقش موضوعات كثيرة تتناولها الفلسفة في بحوثها الإنسانية والإلهية كمسألة الله وصفاته، التأمل في الكون... * زيادة على أن كليهما يعبر عن طبيعة البيئة التي يعيشانها، وإبراز مشكلاتها كمرآة عاكسة لمعطيات واقعهما. هذا التقاطع بين المجالين لا ينفي تمايزهما و تباينهما، حيث يمكن تلخيص أهم الاختلافات بين هذين المجالين في: * علم الكلام يتناول قضايا عقلية، ويطرحها داخل إطار عقائدي، فيما تتناولها الفلسفة و تطرحها طرعا حرا لا يخضع لأية سلطة. * علم الكلام يستخدم العقل لخدمة الشرع، فالشرع أولا والعقل ثانيا، على أن هذا لا يعني أن منهجية البرهنة واحدة لدى الأشاعرة (النقل ثم العقل)، والمعتزلة (العقل ثم النقل) على الرغم من انطلاقهما من الإيمان بعقيدة التوحيد. * يهدف علم الكلام بواسطة المناظرة والجدال إلى الدفاع عن العقيدة في وجه المشركين، في حين أن الفلسفة تسعى إلى إدراك الحقيقة المطلقة من غير احتكام لسلطة غير سلطة العقل. وكأن المتكلم محام مخلص يدافع عن قضية، أما الفيلسوف فبمثابة قاض نزيه لا يصدر حكما إلا إذا اطلع على ظروف القضية وتعرف على أبعادها.

ملاحظة: تنوع الطرح الفلسفي عند المسلمين بين علم الكلام، والفلسفة المتشعبة بالأفكار الدينية، وأطروحات أخرى تتقاطع فيها الفلسفة بالتصوف مثل "ابن عربي"، وأحيانا الكلام بالتصوف مثل "الغزالي". وهذا الزخم والثراء يدل على أن الإبداع الفلسفي لا يرتبط بعرق من الأعراق كما ادعى "ارنست رينان"، كما لا يمكن إنكار إسهام المسلمين في القضايا العالمية الإنسانية بروح إسلامية فيها الكثير من الإبداع والابتكار.

2- الفرق بين التصوف والفلسفة: من الصعب أن نضع خطا فاصلا بين المتصوف الذي يعتمد على الإشارات، وبين المنطق الذي يضعه العقل بما يسمى الفلسفة التي تدلل على القضايا بالبراهين، والأدلة العقلية، فالأول يعتمد على العاطفة أما الثاني فيعتمد على العقل، فكلاهما لا ينفصلان عن حياة الإنسان، وتدل كل البحوث والدراسات التي طرقت هذا المجال بأن الفلسفة توصل إلى نهاية الطريق في العلوم بالاستناد إلى طرق العقل ومعاييره ، ولكنها لا تستطيع أن تجيبك عن علوم، ومجالات أخرى في مجال التصوف وحالات الإشراق التي لا يمكن الإفصاح عنها إلا بالمجاهدة، وهي لا تخضع لمعايير محددة وطرق خاصة، ولكنها تندرج في البحث عن الحقيقة والحياة فيها بدون آلام بدلا من الحياة مع هذه الجوارح. إن الصوفي رجل تجاوز مرحلة الاعتماد على الحس والعقل كأداتين من أدوات المعرفة لما بدا له من عيوبهما و نقائصهما، ولهذا فإنه يعتمد على الحدس (الحدس الصوفي أو البصيرة أو الإلهام أو عين السر أو القلب). وثمة سمات كثيرة تميز الصوفي و الفيلسوف فهو يعتمد طرقا مباشرة للمعرفة في حين أن الثاني يستند إلى البرهنة والاستدلال؛ لذلك تبدو معرفة الأول تجربته ذاتية لتبقى عند الثاني تصبو إلى الموضوعية.

- ثانياً - **خصائص الفلسفة الإسلامية:** لقد عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، وفصلت القول فيها، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، شرقية كانت أو غربية. وانتهت إلى طائفة من الآراء التي إن اختلفت في بعض التفاصيل باختلاف رجالها، فإنها تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة. وتمتاز بوجه عام بالميزات الآتية:

1- فلسفة دينية روحية: تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً. هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمها، واشربوا بروحها، وعاشوا في جوّه. وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها، تبدأ بالواحد، وتحلل فكرة الإلوهية تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق إليه. وكأنما كانت تباري المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة، فتتدارك نقصها، ومع في تصوير البارئ جل شأنه تصويراً أساسه التجريد والتنزيه، والوحدة المطلقة والكمال التام، وعن الواحد صدر كل شيء، فهو المبدع والخالق، أبداع من لا شيء، وخلف العالم في الأزل، ونظمه وسيرّه، فالعالم معلول له في وجوده وبقائه، أبداعه بمحض فضله، ووعاه بعنايته، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة. وعلى هذا فالطبيعة والكسولوجيا مرتبطتان في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالميتافيزيقا. وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب عادة الأرواح قبل أن تخاطب العقول. بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة. وما كان لرجال الدين في القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع، وتبرهن على خلود الروح، وتؤمن بالجزاء والمسؤولية والبعث والسعادة الأخروية. ولقد وصل الأمر بروجر بيكون (1294) أنه كان معجباً (بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية)، على نحو ما شرحها ابن سينا في كتاب الشفاء، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب (خليفة الله في أرضه).

2- فلسفة عقلية: وعلى الرغم من هذه الطبيعة الدينية والروحية للفلسفة الإسلامية إلا أنها تعتمد على العقل اعتماداً كبيراً، وترتكز عليه بشكل كلي في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان. والعقل البشري قوة من قوى النفس ويسمى النفس الناطقة، وهو نوعان: عملي يقوم البدن وينظم السلوك؛ ونظري يختص بالإدراك والمعرفة. و عن طريق العقل نعلل ونبرهن، وبه تكشف الحقائق العلمية، فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة بل منها ما يستنبطه العقل، ويستخلص من التجربة. ولعل هذه الخاصية تفسر لنا إعجاب الفلاسفة المسلمين بالمنطق الأرسطي، حيث عملوا على شرحه وتلخيصه، ومن ثم الاستفادة منه في أبحاثهم ودراساتهم وفي جدلهم ومناقشاتهم. هكذا يلتقي فلاسفة الإسلام بأهم الفرق الكلامية وهي المعتزلة التي حملت راية العقلانية في علم الكلام، و هو ما جعلها تركز على العقل في الكثير من المسائل والقضايا، و رأت أن الإنسان من خلال عقله يقدر على التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر. لذلك استند فلاسفة الإسلام على العقل كدعامة أساسية في نشاطهم الفلسفي وتمكنوا من إبرازه من خلال الكتاب والسنة.

3- فلسفة توفيقية: إنها فلسفة توفيقية، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض، ويعد التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أساساً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، والأساس الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين، حيث حاولت في جد التوفيق بين العقل والنقل، وجميع فلاسفة المسلمين دون استثناء اشتغلوا بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا فيه جهوداً ملحوظة، وأدلوها بأراء لا تخلو من جدة وطرافة، وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

4- فلسفة وثيقة الصلة بالعلم: إنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم، تغذيه ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية، لهذا فإن فلاسفة المسلمين كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة، وعالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميافيزيقا.* ومن أوضح الأمثلة على ذلك، كتاب الشفاء لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية حيث اشتمل على أربعة أقسام هي: المنطق والطبيعات والرياضيات والإلهيات.* وفلاسفة المسلمين كانوا علماء، ومن بينهم علماء مُبرّزون، فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفاً عُني بالدراسات الرياضية والطبيعية، وكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً قبل أن يدرس الرياضة.

المحاضرة الثالثة: عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية

المقدمة: ما من شك أن التفكير الفلسفي قد بدأ عند اليونان، حيث تناولوا موضوعات العلم والنفس، والألوهية، وكانت لهم مواقف ومذاهب دافعوا عنها بأدلتهم، وهكذا تحدد مفهوم الفلسفة عندهم، وبهذا كانت الفلسفة اليونانية هي الصورة الأولى الكاملة للفكر الفلسفي الإنساني. غير أن الفلسفة لم تتوقف عند اليونان وليست حكراً لهم، بل نجد أن المسلمين كان لهم مساهمة جد فعالة في تطور الفكر الفلسفي، حيث عرفت بلاد الإسلام حركة فكرية عموماً و فلسفية بوجه خاص ساهمت من خلالها في تشكيل تصورات جديدة وأصيلة وذات قيمة في المنتج الفلسفي العالمي. لكن إذا كانت كل فلسفة مقرونة بعوامل ساعدت على قيامها ونشأتها، فما هي أهم العوامل التي أدت إلى ظهور الفلسفة الإسلامية؟

- أولاً - العوامل الداخلية: هي تلك العوامل التي تتصل بالبيئة الإسلامية، فهي نتاج الأوضاع و الظروف المرتبطة بالمجتمع الإسلامي، وتتمثل في:

1- دور الشريعة الإسلامية: إن الفلسفة الإسلامية نشأت عن تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وفيما بعده، وفي الإنسان فرداً وجماعة وفق ما جاء به الإسلام، وهذا من خلال الأصول التي قام عليها الدين الإسلامي المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

-أ- القرآن: بداية يمكن القول أن طبيعة القرآن تدعو للتفلسف، فالقرآن الكريم ليس كتاب أحكام وتشريع وأخلاق يحتوي على مواعظ و إرشادات فحسب – كما زعم ايمل بريهيه وبعض المستشرقين مثل دوبرو- بل هو كذلك كتاب عقائد ونظر وجدل بالتي هي أحسن، ودعوة صريحة إلى التفكير الفلسفي البناء، وتقرير لقضايا عن مسائل إلهية لها جذور في الميافيزيقا، والفلسفة والطبيعة والأخلاق. إن القرآن كتاب "ميافيزيقي" وفيزيقي و إنساني وعملي وضع الخطوط للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه. فلا بد للمؤمنين به أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم و أن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع. * و قد نص القرآن على وحدانية الله في آيات كثيرة، كقوله تعالى: "لو كانا فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون"، إلى جانب معتقدات أخرى كصفاته، والخلق، والعدل، وإرسال الرسل، وتكلم في الغيبات من صراط و جنة ونار وملائكة. إذن القرآن تضمن الكثير من الآيات الدالة على وحدانيته والتأمل في الغيبات والنظر في الموجودات واعتبارها بالعقل من جهة دلالتها على الصانع، هو التفكير الفلسفي، فدعوة الله للإنسان، من خلال القرآن، إلى التأمل في الغيبات هو دعوة إلى التفلسف والتأمل العقلي والنظر والاعتبار والتفكير الخ، ودليل القرآن قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، من هنا فالاعتبار هنا ليس لاستنباط المجهول من المعلوم. إلى جانب الآيات التي تحث على أعمال العقل والنظر بقوله تعالى: "قل انظروا ما في السموات والأرض"، وقوله: "هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون"، و قوله عز و جل: "يؤتي الحكمة من

يشاء و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا"، وقال تعالى: " إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب".

ب- السنة النبوية: لما كانت نظرة المسلمين بعامة أن القرآن هو الحكمة، و أن السنة النبوية هي حكمة القرآن الكريم متجسدة على أرض الواقع، فقد دعت هذه الأخيرة هي أيضا إلى الحكمة والتفلسف من خلال الكثير من الأحاديث النبوية، لذلك اندفع المسلمون إلى الاطلاع على العلوم الفلسفية وهان عليهم ذلك بالإسناد إلى الحديث النبوي القائل: " الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها ممن سمعها ولا يبالي في أي وعاء خرجت"، وقوله: " خذوا الحكمة ولو من أسنة المشركين"، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أحق بها"، وقوله أيضا: "لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل"، و قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا حسد إلا في إثنتين، رجل أتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق و رجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها ».

2- دور اللغة العربية: كونها لغة القرآن الكريم، ويذهب بعض المفكرين إلى أنالاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية كان لها أكبر الأثر في الفكر الفلسفي الإسلامي و تطوره. كما أن اللفظ "العربي" مرتبط بالأصل العربي على أساس الانتماء إلى السلالة العربية، في حين رأى البعض الآخر أن اللغة العربية هي لغة المتكلمين خاصة منهم النحاة (علماء النحو) وفقهاء اللغة، فتنصاع إليهم ألفاظها وتدين لهم قواعدها، كما أن لغة القرآن تحمل بين ثناياها تصانيف الفقهاء والعلماء والفلاسفة في معظمها، وهي تساهم في توحيد لسان المسلمين على تنوع أعرافهم وثقافتهم، ويسر حفظ القرآن الكريم والأحاديث، إضافة إلى علوم الدين، والتاريخ الإسلامي نقل أن الفلسفة الإسلامية تحمل روحا عربية.

ثانيا- العوامل الخارجية: هي تلك عوامل التي ليست من صلب المسلمين، وهنا ستظهر لنا حقيقة الفلسفة الوافدة على أهل الإيمان. يمكن تحديد هذه العوامل في:

1- الفلسفة اليونانية: كانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التي دعت إلى نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ومن المعلوم والمقرر أن جوهر الإسلام وعقيدة الإسلام تختلف تماما عن الفلسفة اليونانية، ولكن لما دخلت هذه الفلسفة على المسلمين وبدأ بعض أمراء المسلمين يترجمون كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونان أعجب بها بعض علماء المسلمين، واطلعوا عليها ومزجوها بالعقائد الإسلامية. وقد رأى بعض الباحثين أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا امتداد للفلسفة الإغريقية التي تمت عن طريق الترجمة والنقل دون تعديل أو معارضة، اشتغل بها جمع من المفكرين في أواخر العهد الأموي، وأيام المأمون في العهد العباسي إثر تأسيس " بيت الحكمة" عام 813 م، وتشكيل لجنة من المترجمين أمثال: "حنين بن إسحاق"، "يحيى بن البطريق"، "ثابت بن قرة...". في البداية لم يهتم المسلمون بالأدب اليونانية لأنها كانت وثنية في مبدئها ومنتهاها فلم يحفلوا بها كثيرا. وكانت معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق بلوتارك الذي نقل عن ديوجين اللايرتي، وفرفوربيوس، وجالينوس. ولذلك كانت معرفتهم بالفلسفة السابقة لسقراط مزيجًا من الأساطير والخرافات التي نسبوها إلى فلاسفة اليونان المتأخرين في مدرسة الإسكندرية.* وقد عرف المسلمون الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط كأنيادقليس الذي كانوا يسمونه ابن دقليس، وديموقريطس وفيثاغورث، وكذلك عرفوا السوفسطائيين أمثال بروتاغوراس وجورجياس وعرفوا سقراط عن طريق ما كتبه عنه إكسانوفان في التعاليق وكتبوا عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن فكره حتى موته. وكذلك عرفوا أفلاطون واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت وجود الصانع وبرهن على وجود النفس وخلودها وكان تأثيره فيهم كبيرا. تأثر به الكندي

والفارابي وابن سينا وكل التيار الإشرافي الصوفي ومن دار في فلكهم. وتأثر هؤلاء أيضًا بأفلاطون صاحب الأفلاطونية المحدثة والمذهب الإشرافي. وقد كان أرسطو مثار إعجاب فلاسفة الإسلام إذ إنهم، كما كانوا يجلبون أفلاطون الإلهي، أصبحوا يقدرون أرسطو العقلي إعجابًا بعلمه وعقله وإجلالاً لفلسفته. لكنهم وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية كانت من عمل مدرسة الإسكندرية والسريان المتأخرين، ونُسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من تأليفه، نذكر منها على سبيل المثال، كتاب التفاحة وكتاب الربوبية واشتغلوا بكتبه كثيرًا لا سيما كتب المنطق، وكذلك عرفوا كتبه في الأخلاق والطبيعات والسياسة. وقام فلاسفة الإسلام بمحاولة الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. وعندما توغل المسلمون في الفلسفة وفي شروح أرسطو ومنطقه وأقيسته وأصبحوا أساتذة وطال باعهم في التفلسف، حصلت في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين حركة ترجمة عكسية من العربية إلى اللاتينية. وقد أثرت هذه الترجمات على الفكر الأوروبي وأعدت إلى الأوروبيين التراث اليوناني مزيّدًا ومنقحًا ومشروحًا ومعلّقًا عليه، ونشأت مدرسة أوروبية في العصور الوسطى تُسمى بالرشدية لقيامها على آراء الفيلسوف المسلم ابن رشد الذي كانوا يعرفونه بأفروس وعرفوا ابن سينا بأفيسينا، وكان كتاب القانون في الطب لابن سينا يدرّس في جامعات فرنسا إلى القرن الثالث عشر الميلادي كما عرفته أيضًا قاعات أكسفورد إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي. وقد كانت الفلسفة الإسلامية الجسر الذي نقل الفلسفة اليونانية إلى أوروبا.

-2- حركة الترجمة: يعتقد بعض المؤرخين أن الشريعة الإسلامية، من خلال القرآن والسنة، لم تدفع المسلمين إلى التفلسف - إلا من باب التأمل الذي أمروا به - بل كانت هناك مؤثرات خارجية وفدت إلى ديار المسلمين إثر عصور الترجمة، وحاول العلماء الذين خاضوا في هذه العلوم الجديدة الوافدة التوفيق بين رصيدهم من العلوم النقلية الشرعية وبين العلوم العقلية الفلسفية المنقولة باللغة السريانية أو العبرانية عن اللغة اليونانية. وقد أثرت حركة الترجمة العلمية عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية. لكن على الرغم من ذلك فإن هناك بعض الملاحظات التي أباها علماء المسلمين على حركة الترجمة، منها أن المترجمين لم يكونوا من أهل الاختصاص في العلوم التي نقلوها وحدث ما كان يخشاه علماء المسلمين من التصحيف والتحريف في اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، وكان ذلك أشد وضوحًا فيما نقلوه من الفلسفة اليونانية. إن المترجمين نقلوا - مثلاً - كتاب الربوبية لأفلاطون ونسبوه خطأً لأرسطو. وغلب على ظن كثير من متفلسفة الإسلام أن الربوبية حقيقة لأرسطو ووقعوا في مغالطات الذين كانوا يقولون بالتوفيق بين الفلسفة والدين، والعقل والنقل. ومن ناحية أخرى، فإن بعض المترجمين كانوا قومًا أهل دين: منهم النساطرة النصرانيون الذين كانوا ينشرون النصرانية في كل محفل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، ومنهم اليهود الذين كانوا يرون في الإسلام مزاحمًا ومنافسًا فكريًا فأرادوا أن يستبعده ليخلو لهم الجو. هذا فيما يتعلق بالعلوم النظرية، أما العلوم التطبيقية، فقد برع فيها المسلمون واستفادوا أيما فائدة من الترجمات والشروح على الترجمات التي وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية. ظهرت هذه الترجمات بعد الفتوحات الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي ولم يكن دور العصر الأموي كبيرًا في الترجمة إلا أن العصر العباسي كان عصر الترجمة الزاهر. فبالنسبة للعصر الأول نجد أن الأمويين لم يؤدوا دورًا كبيرًا في حركة الترجمة، بل كان دورهم ثانويًا إبان الفتوحات الإسلامية لأنهم كانوا حريصين على حماية الثغور وفتح البلدان وتأمين الدولة الجديدة، ما عدا الدور الذي أدّاه خالد بن يزيد الذي ترك الإمارة والحكم وكوّس جهده للطب وترجمة كتب الكيمياء والطب إلى العربية. وظهر في هذا العصر الطبيب ما سرجويه، وكان ينقل من السريانية إلى العربية. ودارت في هذا العصر مناقشات وجدال حول الإمامة والجبر والاختيار كانت إرهابًا بظهور الفرق

الإسلامية فيما بعد. أما في العصر العباسي فقد بدأت الترجمة في خلافة المنصور ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية وظهرت أسماء بعض المترجمين في هذا العصر أمثال سرجيوس الرأس عيني أو الرسعني الذي ترجم آثار جالينوس في الطب والأخلاق وآثار أرسطو المنطقية إلى السريانية، وعبدالله بن المقفع الذي ترجم من الفارسية إلى العربية حكايات كليلة ودمنة، وقيل إنه ترجم بعض كتب أرسطو في المنطق. وازدهرت حركة الترجمة في عصر المأمون إذ إنه أسس في بغداد مدرسة الحكمة أو بيت الحكمة سنة 217هـ، 832م وائتمن يحيى بن ماسويه عليه، وخلف يحيى تلميذه الشهير حنين بن إسحق في الفترة الواقعة بين سنة 194-260هـ، 809-873م، وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية إلى السريانية والعربية دون منازع، وكذلك كان ابنه إسحاق بن حنين وابن أخيه حبيش بن الحسن. ومن الأسماء التي لمعت في فن الترجمة يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادي) وعبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي (النصف الأول من القرن التاسع)، وهو الذي كان مساعداً للفيلسوف الكندي وقد ترجم لأرسطو، وإليه يرجع الفضل في ترجمة كتاب الربوبية (إثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين الإسكندري. وكذلك لمع اسم قسطا بن لوقا البعلبكي، وقد كان طبيباً وفيلسوفاً وفيزيائياً معروفاً ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي ويوحنا فيليويون على كتاب الطبيعة لأرسطو. وله شروح جزئية للكون والفساد لأرسطو، وله رسالة في الفرق بين الروح والعقل، وله بحوث في الشفاء شبيهة بعلم النفس المعاصر. وفي القرن العاشر الميلادي، ظهرت أسماء مثل أبي بشر متى القنائي (ت 329هـ، 940م) والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي صاحب تهذيب الأخلاق (ت 364هـ، 974م) وتلميذه أبي الخير بن الخمار (ولد 331هـ، 942م). وقد ظهرت في هذا العصر مدرسة الرها وكانت تضم صابئة حران الذين كانوا يدينون بالمعتقدات الكلدانية القديمة ويهتمون بالدراسات الرياضية والفلكية والروحانية بالإضافة إلى الأفلاطونية الفيثاغورثية المحدثه. ومن أشهر المترجمين في مدرسة الرها ثابت بن قرة، وقد ترجم العديد من المؤلفات الرياضية والفلكية.

3- تأثير الديانات الأخرى: لقد كان للديانات و الحضارات الأخرى تأثيراً لا يستهان به في تشكيل الفلسفة الإسلامية سواء اليهودية أو المسيحية أو الغنوصية. لقد قابل اليهود الإسلام في أول نشأته في المدينة النبوية واشتبكوا مع الإسلام اشتباكات عقلية عنيفة، وقد جادل الوحي اليهود في المدينة النبوية وناقشهم مناقشة أيضاً واضحة، وذكر لهم أنهم غيروا وبدلوا وحرفوا، وذكرهم بأنهم كانوا يستفتحون على المشركين العرب بمجيء نبي جديد، فلما أتى أنكره، قال الله تعالى: {وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ} (البقرة: 89). وحين اعتنق الإسلام بعض اليهود، فبعض اليهود اعتنق الإسلام وأمنوا بالكتاب الإلهي عندئذ نادى القرآن في المشركين: {وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَاسْتَكْبَرْتُمْ} (الأحقاف: 10)، وبعضهم مع مرور الأيام بدأ يتلاعبون بعقائد أهل الإيمان، ولا ننسى أن اليهود قد ساعدوا في تأليب الفتنة على عثمان، ولما بويع علي رضي الله عنه بالخلافة بدء اليهود يلقون بعض الأفكار، فكفرة الإمام المعصوم وخاتم الأوصياء، ودور ابن سبأ في هذا معروف، فقد دعا إلى تقديس علي رضي الله عنه، ونشأت أفكار الشيعة الرافضة، كما ظهرت الباطنية واليهودية المحرّفة تحمل أصول الباطنية، وقد تأثرت الإسماعيلية بالباطنية وقالوا بالظاهر والباطن وأتوا بفلسفات اليهود وأدخلوها على المسلمين. والحاصل أن اليهود أقاموا بدء الفتنة بين المسلمين في موضوعات الإمامة، كما تكلموا في الذات الإلهية ووضعوا أحاديث في التشبيه والتجسيم، واكتوى المسلمون بنارهم، فقام بعض المسلمين بالرد عليهم من خلال منظور كلامي عقلي على مقتضى قواعدهم، فظهر بسببهم ما يعرف بالفلسفة الإسلامية؛ إذ العامل الأول من العوامل الخارجية اليهود. أما المسيحية (النصرانية) فقد بدأ الجدل أيضاً بينها وبين الإسلام في هضبة الحبشة

في حقيقة المسيح، وفي الكلمة وغيرها، وهذا معلوم في التاريخ، بل إن بعض النصارى وفد إلى المدينة النبوية في حياة النبي ﷺ، وذلك حينما أتى وفد نصراني من نصارى نجران إلى المدينة، وجادل النبي ﷺ، وقد دعاهم النبي -عليه الصلاة والسلام- إلى المباحلة، وصاح القرآن في النصارى صيحته القوية قائلاً رب العالمين: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: 61). واستمر النزاع بين النصرانية وبين الإسلام، وكان النزاع الفكري شديداً، وهنا بدأ تفكير فلسفي، ذلك أن الموضوعات التي ناقشها المسلمون مع النصارى تُعد أساساً لظهور الفلسفة في الإسلام؛ لأن النصارى ذهبوا إلى أن الله جوهر، كما ذهبوا إلى تقسيم الموجودات إلى جوهر وعرض، وقد ناقشهم المسلمون في ذلك، وهذه المناقشة أنتجت تفكيراً فلسفياً في الإسلام، ولا شك أن ما ذهب إليه اليهود والنصارى باطل وضلال، ولكن كان له تأثير كبير على أصول الإسلام وقواعده، وساهم في تكوين القواعد الفلسفية الكلامية. كما أن المذاهب الغنوصية الشرقية قد أثرت هي كذلك في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ومعنى الغنوصية: أنها علم على المذاهب الباطنية، والإسلام لما دخل في بلاد كثيرة في الشرق وفي الغرب، وقابل بعض المخالفين له من المجوس والفرس في العراق وفي إيران، وقابل أيضاً في مصر الأفلاطونية الحديثة وغير هؤلاء، بدأ أصحاب المذاهب الباطنية يهدمون في بناء الإسلام ويحاربونه بالسيف والقلم، ويهاجمونه مهاجمة عنيفة، فقام بعض المسلمين للرد على هؤلاء الطوائف، فتأثر بهؤلاء الذين كانت لهم آثار موهبة في الباطنية. ويرى يوحنا قمير في كتابه «أصول الفلسفة العربية» أنّ مصادر الفلسفة الإسلامية تنقسم إلى أصول عربية، وأصول أعجمية. أما الأصول العربية فتتمثل في ملامح الحكمة عند العرب قبل الإسلام، وفي الإسلام كونه قد أثر التأثير الأكبر في الحضارة الإسلامية بطرق كثيرة. أما عن الأصول الأعجمية فتتقسم إلى: الثقافة الفارسية، والثقافة الهندية، واليونانية. أما الفارسية فيرى أنّ الأثر الفارسي قد قوي حين انتقلت الخلافة إلى بغداد، وكاد يستأثر الفرس بالوزارة وشؤون الدولة، ونشأت الحركة الشعبوية، فإذا الفرس يذكرون ماضيهم، وإذا الإقبال كبير على معرفة تاريخهم السياسي، ونقل حكمهم وقصصهم. لكنّه يرى أنّ الفرس قد أثروا بعدما أسلموا أكثر مما أثروا بما كان لديهم من دين. وأما الثقافة الهندية فكان اتصال العرب بالهند قبل الإسلام مرصوداً، ثم أيام الوليد تم فتح السند، وفي عهد أبي جعفر المنصور امتد الفتح إلى كابل وكشمير ونتج عن هذا الفتح امتزاج روحانية الهند بروحانية الإسلام، ودخول موالى هنود إلى الإسلام، واختلاط الدم بالأنساب والتزاوج. والبرامكة قد عنوا بطلب الطب والحكمة عند الهند، ويحيى بن خالد البرمكي كما يحكي بعض المتكلمين قد بعث برجل إلى الهند، ليأتي ببعض العقاقير، وأن يكتب له أديانهم. وابن النديم قد تعرّض لمذاهب الهند في فصل من كتاب «الفهرست». وللشهرستاني أيضاً فصل في آراء الهند وفرقهم. ويرى أنّ أفضل العلماء اطلاعاً وافياً صحيحاً على الفكر الهندي هو البيروني وأتته تعلم السنسكريتية، ونقل كتابين إلى العربية.

المحاضرة الرابعة: أثر المدارس الفقهية في نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

المقدمة: لقد رأينا في المحاضرة السابقة كيف أن الفلسفة الإسلامية خلقت الكثير من المناقشات المتعلقة بأصالتها وجدتها بين قائل بتبعيتها وامتدادها للفلسفة اليونانية بوجه خاص، وبين رافض لهذه الدعوى مدافعا عن تمييزها واختلافها عن ما عداها من الفلسفات مبررا ذلك بانبعاتها من صميم البيئة الإسلامية، بحيث يربط القائلون بهذا الرأي نشأتها بتلك المعاناة الطويلة لعلوم القرآن والحديث التي نتج عنها علم إسلامي أصيل هو علم أصول الفقه (موقف مصطفى عبد الرزاق)، الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية، وجاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر العقلي الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه وأقيسته وأقيسته، وهو ما يعني أن المسلمين تدرجوا

في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، حيث أقبلوا في صدور الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية و إلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام. ثم تعمق المسلمون في مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه، وكذلك توصل المسلمون بدون عون خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال والنضج ثم طلبوا في هذا الطور من حياتهم فلسفة اليونان. هذا الاستقراء التاريخي الموجز يدفعنا إلى تعميق مدركاتنا حول مساهمة هذه العلوم الدينية، وبوجه خاص، الفقه وأصوله، في نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين. ولأن الفقه هو أكثر علوم الشريعة اتصالاً بالممارسة الإنسانية الفردية والجماعية. إن نشأة الفقه وتطوره وتنوع مدراسه وأسباب الاختلاف بينها ومناهجها في التفقه والظروف التاريخية التي شكلت معالم تطورها؛ هو موضوع هذا المجال المعرفي، لهذا يجدر بنا طرح التساؤلات التالية: ما الفقه؟ وما أصوله؟ وكيف نشأت المدارس الفقهية؟ وما الاجتهاد الفقهي وعلاقته بظاهرة الاختلاف؟ ثم كيف يمكننا التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني؟

أولاً: الفقه و أصوله: مقارنة مفاهيمية

1- الفقه: لغة: للفقه معان كثيرة تحيل أغليبتها على "الفهم" (فهو يرادفه) منها: هو العلم بالشيء وفهمه و الفطنة، أو هو العلم بالشيء وفهمه ومعرفته معرفة جيدة؛ هو الفهم الدقيق بعد التأمل والنظر. أما **إصطلاحاً** فقد عرف بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية؛ أو هو العلم بطائفة من الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية؛ أو هو معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه. والفقه هو الجانب العملي من الشريعة، التي هي كل ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام سواء بالقرآن أو السنة. وموضوع الفقه هو أفعال المكلفين من حيث مطالبتهم بها، إما فعلاً كالصلاة، أو تركاً كالغصب، أو تخييراً كالأكل. لقد كان الصحابة في زمن النبوة يتعلمون أحكام الدين الإسلامي ويتفقهون فيه، وكانت المدينة المنورة في عصر الخلفاء الراشدين هي المرجع الفقهي الأول للمسلمين، وكان فقهاء الصحابة يعلمون الناس أمور دينهم، وبمرور الوقت وانتقال الصحابة في البلدان حدثت ظواهر جديدة يتحتم معرفة حكمها الشرعي، ولم يوجد نص من القرآن ولا من السنة يدل عليها بخصوصها، وكان كبار فقهاء الصحابة الذين بلغوا رتبة الاجتهاد يستنتجون أحكامها بطرق الاجتهاد، وكانت لهم مذاهب فقهية، وأخذ عنهم صغار الصحابة وكبار التابعين.

لقد بدأت نشأة الفقه تدريجياً في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر الصحابة، وكان سبب نشوئه وظهوره المبكر بين الصحابة هو حاجة الناس الماسة إلى معرفة أحكام الوقائع الجديدة، وظلت الحاجة إلى الفقه قائمة في كل زمان لتنظيم علاقات الناس الاجتماعية، ومعرفة الحقوق والواجبات لكل إنسان، وإيفاء المصالح المتجددة، ودرء المضار والمفاسد المتأصلة والطارئة. إن الإسلام يجمع بين الدين والشريعة، وأما الدين فقد استوفاه كله في كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه. وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها، وهذا ما يكسبها القدرة على التوسع أفضاً ومجتمعياً في مختلف الأمم، ويرسخه رأسياً بتعاقب المراحل الزمنية.

2- أصول الفقه: مركب من لفظين مفردين بإضافة لفظ: "أصول" إلى لفظ: "الفقه"، ومعنى الأصول باعتباره مفرداً هي: أدلة الفقه، وأصول الفقه بالمعنى الإضافي: "الأدلة الشرعية، التي يعتمد عليها علم الفقه، وتستمد منها أحكامه". و"أصول الفقه" بمعناه اللقبى، أي: المركب الإجمالي، بمعنى: العلم المسمى ب: "أصول الفقه" هو: "العلم بالقواعد التي وضعت للوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية". وبعبارة أخرى: أصول الفقه هو علم يضع القواعد الأصولية لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الصحيحة. أو هو: "علم يدرس أدلة الفقه الإجمالية، وما يتوصل به إلى الأدلة، وطرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، والاجتهاد والاستدلال". فهو: "منهج الاستدلال الفقهي"، وموضوعه: أدلة الفقه الإجمالية، وما يتوصل به إلى الأدلة. ويبحث في كيفية الاستنباط، وقواعده وشروطه. أو هو: "علم يبحث في أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد (المجتهد)"، ويبين كيفية استنباط الحكم من دليله، كاستنباطه من صراحة نص الآية القرآنية، أو الحديث النبوي، أو من مفهومهما، أو

من القياس عليهما، أو بغير ذلك، وعلم أصول الفقه يبحث في الأدلة بصفاتها الإجمالية، وخصائص كل نوع منها وكيفية ارتباط أنواعها ببعض، والقواعد والشروط التي تبين للفقيه المسلك الذي يجب عليه أن يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها.

كانت أصول الفقه معرفة حاضرة في أذهان فقهاء الصحابة والتابعين في الصدر الأول، حيث لم يكونوا بحاجة لعلم قواعد الاستدلال التي أخذت معظمها عنهم؛ لأنهم أصحاب ملكة لسانية، وخبرتهم في معرفة نقل الشرع وقرب العصر،" وبعد انتهاء فترة الصدر الأول وظهور عصر تدوين العلوم احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل قوانين الاستنباط وقواعده لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه. قال ابن خلدون: "وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها فيالأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها وكتب المتكلمون أيضا كذلك". وفي مصادر أخرى فقد قيل إن أول من صنف في علم أصول الفقه وضبط القواعد: أبو يوسف، ومحمد تلميذا أبي حنيفة، وقيل: بل أبو يوسف وحده، وقيل: بل هو أبو حنيفة النعمان حيث كتب كتاباً أسماه كتاب الرأي، ولكن لم يصل من ذلك شيء، والذي اشتهر قديماً وحديثاً: أن الشافعي أول من دون في علم أصول الفقه، وكتب فيه بصورة مستقلة في كتابه المشهور: "الرسالة"- وهو كتاب متداول مطبوع- وقد صرح بذلك جمع كابن خلكان وابن خلدون. وأدلة الفقه الإجمالية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الأربعة الأدلة هي الأصول الأساسية المتفق عليها عند جمهور الفقهاء، وما عداها من الأدلة مختلف في تفاصيل الاستدلال بها، لا في إنكارها بالكلية، وتشمل: استصحاب الحال، والاستحسان والمصالح المرسلة، والعرف، وعمل أهل المدينة عند المالكية، وقول الصحابي.

ثانياً: نشأة المدارس الفقهية: تبلورت الاتجاهات الفقهية في عصر التدوين والأئمة المجتهدين في القرن الثاني الهجري، وشكل كل منها تياراً له زعماء وأتباعه، وحدد علماء كل اتجاه أصولاً ومعالم تميز طريقتهم عن غيرها، وبذلك تكونت المدارس الفقهية. وليس المقصود هنا بالمدسة الفقهية بناء يتم دراسة الفقه داخله، بل هو بالأحرى طريقة ينتهجها الفقيه، فيأخذها عنه غيره، ويتابعونه عليها، وبذلك تصبح تياراً ومسلكاً (عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ص. 11)* لقد نسبت هذه المدارس، في البداية، إلى المدن التي أسست فيها: المدينة المنورة هي مهد مدرسة أهل الحديث؛ الكوفة هي مهد أهل الرأي. لكن هاتين المدرستين انتشرتتا في أماكن أخرى وخرجت كل واحدة منهما من منشئها الأصلي مشكلتين بذلك تياراً له أتباعه في مختلف ديار الإسلام، فعرفت الأولى بمدرسة أهل الحديث، والثانية سميت مدرسة أهل الرأي. وأغلب المؤرخين يشيرون إلى وجود هاتين المدرستين فقط، إلا أن البعض يزيد عليهما مدرسة أهل الظاهر.

1- مدرسة أهل الحديث: وتسمى مدرسة المدينة أو مدرسة الحجاز، وسبب هذه التسمية هو اعتماد مدرسة الحجاز كان على الأحاديث والآثار غالباً، بسبب كثرتها عندهم، ولقلة المسائل الحادثة في المجتمع الحجازي ذلك الوقت، واجتنباهم المسائل الفقهية المفروضة غير الواقعة. يقول الشهرستاني: "وإنما سموا بأصحاب الحديث، لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، و لا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً" (الملل والنحل، 1، 206). وليس معنى ذلك أنهم لا ينظرون في الرأي؛ ولكن كانوا يكرهون الخوض بالرأي إلا لضرورة لا يجدون منها بداً.

ومن أشهر علماء هذه المدرسة فقهاء المدينة السبعة: سعيد بن المسيب، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعروة بن الزبير رحمهم الله تعالى. وقد انتهت رئاسة مدرسة المدينة إلى الإمام مالك رحمه الله، يقول ابن تيمية: "مالك أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأياً، فإنه لم يكن في عصره

ولا بعده أقوم بذلك منه، كان له من المكانة عند أهل الإسلام - الخاص منهم والعام - ما لا يخفى على من له بالعلم أدنى إمام" (ن.م، ص. 13).

ويقوم منهج أهل الحديث على مجموعة من الأصول: (أ) إذا وجدوا في المسألة قرآناً ناطقاً، فإنهم لا يجيزون التحول إلى غيره، فإن كان القرآن محتملاً لوجوه، فالسنة قاضية عليه؛ (ب) إذا لم يجدوا الحكم في كتاب الله، يأخذونه من سنة رسول الله (ص)، فمتى صح الحديث فلا يتبعون خلافه؛ (ج) إذا لم يجدوا في المسألة حديثاً أخذوا بأقوال الصحابة والتابعين، ولا يتقيدون بقوم دون قوم؛ (د) إن عجزوا عن ذلك تأملوا في عمومات الكتاب والسنة واقتضاءاتها، وحملوا نظير المسألة عليها في الجواب إذا كانتا متقاربتين في الرأي.

2- مدرسة أهل الرأي: تمتد جذور مدرسة الرأي إلى عقود الإسلام الأولى، إلى أيام الصحابي عبدالله بن مسعود ت 32 هـ وولايته على بيت مال الكوفة، وكان قارئها وفقهها الأول، ثم الفقيه التابعي ابراهيم النخعي ت 96 هـ أصول المذهب. هؤلاء الأربعة عاشوا في الكوفة وتصدروا أمور الدين فيها، ومنذ إمامة النخعي ظهرت تسمية أهل الرأي. وتسمى مدرسة الكوفة أو مدرسة العراق، وسبب هذه التسمية أن أهل العراق كثر عندهم في ذلك الوقت الأخذ بالرأي، وذلك لكثرة المسائل الحادثة عندهم، وقلة الأحاديث بالنسبة لأهل الحجاز فلذلك احتاجوا لاستنباط الأحكام من النصوص القرآنية، والأحاديث التي كانت عندهم بالنظر والتأمل حتى كثر ذلك عندهم فسموا أهل الرأي.

و المراد بالرأي العلم بالشيء على سبيل الظن والاعتقاد، وقد خصه الفقهاء بالنظر وإعمال الفكر في الوقائع التي لم يرد فيها نص. وقد استعمل الصحابة كلمة "رأي" في اجتهاداتهم، المبنية على اعتبار المصلحة، أو القائمة على أساس القياس أو الاستحسان ونحوهما، ومن ذلك تفسير أبي بكر لمعنى الكلالة في قوله تعالى: قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ، فقال: أقول فيها برأيي، الكلالة: من عدم الولد والوالد. فأهل الرأي، هم الذين أكثروا من استعمال القياس والرأي في بيان الأحكام الشرعية، وليس أنهم لم يعتمدوا الكتاب والسنة. يقول الشهرستاني: "وإنما سموا بأصحاب الحديث، لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجدلي على آحاد الأخبار، وقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا رأي أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك، فله ما رأى، ولنا ما رأينا" (الملل والنحل، 1، 390).

ومن أشهر علماء هذه المدرسة: هم أهل العراق، أصحاب أبي حنيفة النعمان ومنهم: محمد بن الحسن، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد، وابن سماعة، أبو مطيع البلخي، وبشر المريسي، وعلقة النخعي، ومسروق الهمداني، وشريح القاضي، وإبراهيم النخعي رحمهم الله تعالى... الخ. يلتقي أصحاب الرأي في موقفهم المتقارب إزاء رواية الحديث النبوي، وهذا يعطي مؤشراً في الميل إلى الرأي، إلا أنه لا يعني بمكان موقفاً من الحديث، بقدر ما يعني موقفاً من الرواية، ومواجهة المستجد من أمور الدنيا، مع النظر في روح الأثر والتجارب السابقة، وهذا ما عرف بالقياس، الذي حاول العديد من الخصوم استخدامه ضد أبي حنيفة وأصحابه، في أثناء المواجهات الحامية بين الطرفين. عرف عبد الله بن مسعود بقلة رواية الحديث، فبسبب كثرة الرواية، ظهر ما يعرف بالجرح والتعديل، وظهرت أحاديث الوقاية من الكذب في النقل عن الرسول (ص)، ما عدا ما أجازته أهل العلم لفائدة في الدين، أي الأحاديث الموضوعية المبررة.

وقد حاول ابن القيم إحصاء سقطاتهم وأخطائهم في خمسة هي: (أ) ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث؛ (ب) معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس؛ (ج) اعتقادهم في كثير من الأحكام الشرعية أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان: هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام؛ (د) اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبارها الشارع؛ (هـ) تناقضهم في القياس، مثل: أجازوا الوضوء بنبذ التمر، وقاسوا عليه في أحد القولين سائر الأئبذة، وفي القول الآخر لم يقيسوا عليه الخل ولا فرق بينهما.

3- مدرسة اهل الظاهر: هذه المدرسة تقابل مدرسة أهل الرأي الذين توسعوا في الأخذ بالرأي، و أهل الظاهر غالوا في رفضه وردده، و تنسب هذه المدرسة إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني، الشهير بالظاهري. وقد تفقه على يد أبي ثور تلميذ الإمام الشافعي، وإسحاق بن راهويه، وكان معظماً للإمام الشافعي، ثم أخط لنفسه طريقاً، خالف فيه غيره من فقهاء الإسلام، وطريقته الاعتماد على ظاهر النصوص والإجماع، ونفي الأصول الأخرى مثل القياس، والمصالح المرسلة والاستحسان والسبب دعواه أن الأحكام غير معللة وأن الله شرع الأحكام بمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والتعليل، فكان موقف الظاهري ردة فعل للذين تطرفوا في الأخذ بالرأي، إلا أنه تطرف في الجانب الآخر فمنع الأخذ بالقياس وقال بعدم تعليل النصوص، وقصر منهجه على الأخذ بظاهرها. أدى منهجه إلى الاعتناء بالنصوص حفظاً ومدارسة وفقها، إلا أنهم وقفوا على ظاهرها ولم يغوصوا في أعماقها.

ثالثاً: الاجتهاد الفقهي وعلاقته بالاختلاف:

1- الاجتهاد الفقهي: إن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. ويقصد بالاجتهاد من الناحية اللغوية مشتق من الجذر "جهد"، ويُراد به في باب الافتعال المثابرة وبذل الجهد، واستفراغ الوسع، وتكريس الطاقة من أجل القيام بعمل شاق. أما اصطلاحاً فهو استنباط الحكم الشرعي من المصادر الفقهية، أو هو السعي العلمي والمُنهَج في سبيل استنباط الحكم الشرعي للموضوعات، والظواهر المتعلقة بها، وذلك من خلال الأصول والقواعد والمصادر الشرعية والعقلية. كما يعرف على أنه السعي للحصول على الدليل والحجة على الحكم الشرعي. و من تعاريفه أيضاً أنه بذل تمام الجهد في تتبّع أمارات الظنّ، أو بالأحرى السعي للحصول على الظنّ الدالّ على الحكم الشرعي إذا لم يُتاح المجال إليه يقيناً. وهو كذلك استنباط الأحكام والوظائف الشرعية العمليّة من الأدلة والأصول.* و يقوم الاجتهاد على أسس وأصول فكرية خاصة؛ حيث تُقسّم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة في معادلة متناظرة لحاجات الإنسان الثابتة والمتحولة. وحيث أن الديانة الإسلامية من وجهة نظر الإسلام هي الديانة الخاتمة للشرائع، بذلك سيصبح الاجتهاد الذي يستمدّ جذوره التاريخية من القرآن والسنة، هو الوسيلة الوحيدة لتطبيق الأحكام العامة على المسائل المستجدة والحوادث المتغيرة. والاجتهاد رغم الاختلاف في تحديد هويته، يُعدّ أحد المفاهيم التي اشتركت فيها كافة المذاهب الإسلامية. إلا أن المذاهب الإسلامية وإن كانت تمتلك القابلية المتقاربة في تفعيل دور الاجتهاد وتلبية متطلبات الواقع والعصر، لم تتساو عملياً في آليات الاجتهاد، واختلفت في بعض الموضوعات لاسيما في العمل بالقياس المحرّم عند أئمة أهل البيت (ع). ومتطلبات العصر الحالي بما يحويه من الاختلاف الكبير مع حقائق العصور المتقدمة، أفنع الكثيرين بالكفّ عن التقليد وفتح باب الاجتهاد، وبالتخلي عن تلك التي تفرض عليهم المناهج التقليدية في الفقه القديم بما في ذلك القياس، وفرض عليهم التفكير في الاعتناء بوسائل جديدة تمكّنهم من استيعاب الخطاب الجديد؛ حيث أن الفقه (وليس الشريعة)، حاله كحال باقي العلوم، له مبانيه وأساسه الفلسفية والكلامية والاجتماعية.... ومناهجه لا تخرج عن إطار مناهج العلوم البشرية في التطور والتقدم.* و يعتبر الاجتهاد بالرأي أصل من أصول الأحكام الفقهية، وهو يمثل مرادفاً للقياس. و من المعلوم أن هناك أصولاً أربعة للأحكام: القرآن، السنة، الإجماع والقياس... وتعددت المذاهب الفقهية تبعاً لهذه الأحكام. يعد ابن عبد البر من بين أوائل المحققين في هذه المسألة، حيث عقد باباً سماه: "باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة"، ذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في "اجتهاد الرأي". ثم عقد باباً آخر سماه: "باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار" ذكر فيه جملة من الأحاديث والآثار في ذم الرأي. أما ابن القيم فقد قسم الرأي إلى ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، ثم فصل هذه الأقسام وأطال الكلام فيها، وأوضح حقيقة التعارض فيما بينها، بما لا يتسع المجال لبسطه... والخلاصة أن الرأي رأيان: أحدهما محمود جار على هدي الكتاب والسنة و إجماع علماء الأمة؛ والآخر مذموم. فالإمام الشافعي جعل القياس مرادفاً للاجتهاد، أو هما اسمان لمعنى واحد، وهو احتراز منه عن اعتبار الاستحسان اجتهاداً، فكل من أخذ بالاستحسان قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك، كما يقول أبو الوليد الباجي إنما أخذوا به بالمعنى المتقدم

في الرأي المحمود. وفي الفكر الإسلامي الحديث يرى مصطفى عبد الرزاق أن الاجتهاد بالرأي هو بداية تفجر النظر العقلي، إذ أن هذا الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم "أصول الفقه"، ونبت في تربته التصوف أيضاً كما سنبينه. وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده". (مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123). * وهكذا يمكن اعتبار الرأي والفقه وأصوله وعلم الكلام بداية لتشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي، قبل أن يتطور النظر العقلي في الإسلام ويتوج بفلسفة الفلاسفة المسلمين، أمثال ابن سينا وابن رشد. ويرى فتحي الدريني أنه ليس المقصود بالرأي ما كان مظهرًا للتفكير المحض إجماعاً (...). ويرى أن المجتهد لا يقف به اجتهاده عند منطق اللغة أو ما تفيدته ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتردة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معام الاجتهاد بالرأي حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض" (سعيد شبار، مختصر كتاب: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ص. 17).

2- علاقته بالاختلاف: وقد ترتب عن هذا السعي للاجتهاد ما يعرف بالاختلاف الفقهي و ظهور المذاهب الفقهية المختلفة، "وقد اهتم كثير من العلماء بعلم الاختلاف وصنفوا كتباً عديدة جمعوا فيها أقوال الأئمة على اختلافهم في فروع الشرع، ... فأنا أذكر فيما سيأتي ما يوجد في بعض المكاتب من الكتب المختصة بالاختلاف إلى حدود الستمائة: اختلاف ابي حنيفة وابن ابي ليلى، اختلاف ابي حنيفة والأوزاعي، اختلاف الشافعي مع محمد بن الحسين، اختلاف الشافعي مع مالك" (محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء، ص. 6).

لقد نبغ في عصر التابعين وعصر الأئمة المجتهدين مجموعة من العلماء بلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق ، وكان لهم طريقة سلوكها في التعرف على الأحكام ، وأصبح لكل منهم تلاميذ يتبنون طريقتهم وقد عرفت هذه الطرق بالمذاهب، و من أشهرها: مذهب الإمام أبي حنيفة – مذهب الإمام مالك – مذهب الإمام الشافعي – الإمام أحمد بن حنبل – المذهب الجعفري الذي يتبعه أتباع المذهب الشيعي. كما عرفت بعض المذاهب الأخرى التي قل أتباعها: مذهب الليث بن سعد – داود الظاهري – ابن جرير الطبري. ولكل مذهب فقهي مؤلفاته وقواعده وأصوله وعلماءه وجذوره التي تمتد إلى صاحب المذهب ومؤسسه، وتفتحت عقولهم على أنوار الوحي والسنة التي اعتمدوا عليها في بناء مذاهبهم، وقد تمثلت في أقوالهم التي دونوها في كتبهم، أو أجابوا بها من سألهم واستفتاهم وقد حملها عنهم أصحابهم وتلامذتهم الذين كان لهم الدور في استيعاب علوم أئمتهم وحفظها ونقلها ولولاهم لضاعت مذاهبهم، كما حصل لليث بن سعد الذي يقول عنه الشافعي: الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به، كما كان أصحاب الأئمة يزاحمون أئمتهم في الاجتهاد ويخالفونهم. والمذهب عند علماء الفقه يطلق على المنهج الفقهي الذي سلكه فقيه مجتهد، أختص به من بين الفقهاء، والمجال الذي يعمل فيه المذهب الفقهي هو الأحكام الشرعية الفرعية، وليس الأحكام الأصولية، كما أن مسائل الفروع ليست كلها تدخل في ما يسمى بالمذهب الفقهي، فالأحكام التي أدلتها قطعية الدلالة والثبوت، مثل وجوب الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، ووجوب الزكاة، وصلاة الظهر أربع، والمغرب ثلاث، ونحو ذلك لا يصح أن تنسب إلى مذهب شخص بعينه، فإن مذاهبهم جميعاً في هذه مذهب واحد ، كما أن المسائل المجمع عليها لا يصح أن تنسب إلى مذهب رجل بعينه ، وإن كان دليلها ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، فنكاح المرأة على عمته، أو خالتها منفق على تحريمه عند أهل السنة، ودليله خبر آحاد.

إن رسالة الإسلام المتميزة بالواقعية تتعامل مع الإنسان على ما هو عليه، وخالق الإنسان – تبارك وتعالى – يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير، فقد وهب لعباده عقولاً و مقدرات متباينة من شأنها أن تؤدي إلى اختلاف في نظرتهم وأفكارهم ومواقفهم من كثير من الأشياء، ولذلك فإن الإسلام يتسع إلى تلك الاختلافات كلها التي لا تهدد وحدة الأمة، فيكفي أن تتفق الآراء، وتلتقي التصورات، وتتوحد

المواقف إزاء القضايا الكبرى والقواعد الأساسية، أما ما عداها من أمور فرعية، وقضايا ثانوية مما يساعد اختلاف الرأي فيها على الجنوح نحو الأفضل والأمثل فلا ضير فيه على أن يكون لهذا الاختلاف ضوابطه وحدوده، وقواعده وأدابه، وإلا يؤثر على وحدة فكر الأمة ومواقفها من القضايا الأساسية الكبرى. (طه جابر علواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ص. 18-19).

لو تأملنا الأحكام الفقهية والفتاوى سنجد أن سمتها الاختلاف، والحقيقة أن اختلاف الواقع هو أحد عوامل اختلاف الفتوى، وليس أحد أسباب اختلاف الفقهاء، فهؤلاء الفقهاء في فتاويهم يختلفون لأسباب كثيرة منها اختلاف ثبوت الأدلة، واختلافهم في تفسيرها وفي مراتبها، بل وفي الأدلة نفسها، وهل نأخذ بها أم لا، وهذا ما أشارت إليه الكثير من الكتابات: ابن تيمية في "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"؛ والدهلوي في "أسباب اختلاف الفقهاء"؛ والشيخ الخفيف في "أسباب اختلاف الفقهاء"، وغيرها من الكتب التي تناولت بتوسع أسباب اختلاف الفقهاء في هذه الناحية (ص. 35-36).

المحاضرة الخامسة: الله عند فلاسفة الإسلام

المقدمة: تمثل الإلهيات جزءاً مركزياً في الفلسفة الإسلامية خاصة، و الفلسفة عموماً. وإذا كانت الفلسفة اليونانية تعتبر مصدر إلهام للفلاسفة المسلمين إلا أن فلاسفة الإسلام قد حاولوا معالجة بعض القضايا الفلسفية بروح إسلامية خالصة، إذ لا مجال للالتقاء بين فلسفة قائمة على الوثنية وفلسفة تؤمن بالتوحيد في هذا المجال (الإلهيات). من هذا المنطلق حاول الكثير من الفلاسفة المسلمين التأمل والتفكير في هذه المسألة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وغيرهم. من هنا سوف نحاول الإجابة عن السؤال التالي: ما مفهوم فلاسفة الإسلام للإله؟ وما هي مبررات القول بوجوده؟

أولاً- موقف الكندي: يعرف الكندي بأنه فيلسوف العرب لأن جذوره تمتد إلى أصل عربي قحطاني، كان أبوه من ملوك كندة بالعراق. عرف الكندي الاعتزال فكان من متكلمي المعتزلة وعرف الفلسفة عن طريق الترجمة، وقيل كان يعرف اليونانية وترجم عن اليونانية، وكانت له علاقة بابن ناعمة الحمصي. وقد كان له اطلاع واسع على الترجمات العربية للكتب اليونانية وبخاصة فلسفة أرسطو كما أنه صحح بعض الترجمات وراجعها وألف رسالة في الفلسفة الأولى، وهي في البحث عن الإلهيات، وهي عنده من أشرف العلوم لأنها علم الحق. فأنه عنده هو العلة الأولى، وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤسس الكل عن ليس، والأيس هو الوجود وضده اللئس وهو العدم، فأنه هو موجد الكل من العدم. وقد تأثر الكندي في هذه الرسالة بكتاب الربوبية (إيثولوجيا) المنسوب لأرسطو، وهو كتاب يبحث في الإلهيات كتبه أفلوطين الإسكندري ونسبه فلاسفة الإسلام خطأ إلى أرسطو لأنهم لم يعرفوا أنه منحول على أرسطو. وفكرة الأيس عن لئس (خلق الوجود عن عدم) فكرة أصيلة عند الكندي، وهي فكرة إسلامية تعني خلق العالم من عدم. والكندي في هذه المسألة يخالف رأي أرسطو الذي يقول بقدم العالم، وهذه إحدى المسائل التي جعلت الكندي مفكراً أصيلاً في نظر بعض النقاد. يقتفي الكندي هنا أثر أرسطو اليوناني ويقوم برأيه على وجود الله على نفس النسق الأرسطي الذي يستند إلى الحركة والكثرة والنظام في إثبات وجود الله. والبرهان الأول هو برهان الحدوث، فالشيء عنده لا يمكن أن يكون علة لذاته، أي لا يمكن أن يكون موجوداً لذاته. وجرم العالم عنده متناه أي أن له بداية في الزمن وما دام متناهياً فهو موجود من العدم أي أنه أيس من لئس، فهو حادث ولا بد له من محدث، ومحدثه هو الله أيس أن الله هو علة حدوثه. ويوافق الكندي علماء الطبيعة المحدثين في أن العالم له بداية في الزمن، وهم يرجعون ذلك إلى ملايين السنين عندما كان الكون في حالة غازية سائلة ملتهبة، أما الكندي فقد ذهب مذهباً آخر عندما نظر إلى كتلة العالم فرأى أنها إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ووصل إلى أنها متناهية ومتميزة، ومن ثم عرف أن الوجود المتناهي لا بد أن تكون له بداية في الزمن. أما البرهان الثاني الذي يتخذ على وجود الله، فهو برهان الكثرة، فقد رأى الكندي أن الأشياء المحسوسة متكررة بالأصناف ومتحددة بالأجناس، فالحيوان واحد بالجنس كثير بالأصناف، حيث يضم الإنسان والحصان... إلخ، فالاشتراك في الوحدة يرجع إلى علة أولى ما بعدها علة، هي علة اشتراكها في الوحدة. وهذه العلة الأولى هي الله. أما البرهان الثالث، فهو برهان التدبير وهو دليل الغائية في الوجود المحسوس. فالعالم المحسوس لم يوجد

عبثاً بل لا بد له من مدبر، ولا يمكن معرفة المدبر إلا بمعرفة تدبيره، وهو الكون المحسوس المنتظم. وهذا الدليل اقتبسه الكندي من أرسطو.

-ثانياً- موقف الفارابي: وبعد الكندي الفارابي وهو تركي الأصل من إقليم فاراب بتركيا وأمه فارسية. توفي سنة 339هـ، 950م. لقبه مؤرخو الفلسفة بالمعلم الثاني، (لتأثره بأرسطو الذي لقبه مؤرخو الفلسفة بالمعلم الأول)، وذلك لتأثره كلية بفلسفة أرسطو. وقد عُرفت فلسفته بأنها فلسفة توفيقية يحاول فيها الفارابي أن يوفق بين عقيدته الإسلامية وفلسفة اليونان.

"ولا بد من الاستماع إلى رأي الفارابي بالموجود الأول حيث يقول: "إن الموجود الأول موجود بذاته وليس لوجوده سبب، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات، وهو بريء من جميع أنحاء النقائص. من أجل ذلك كان وجوده أقدم الوجود وأفضل الوجود معاً" (مصطفى غالب، الفارابي، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية (1)، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت/لبنان، د.ط، 1998، ص. 50). أما دليله على وجود الله فهو دليل الوجوب والإمكان. يقسم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود. وواجب الوجود عنده هو الموجود الذي وجوده من ذاته، فإذا فُرض عدم وجوده لكان ذلك مُحالاً. أما ممكن الوجود فهو الذي وجوده من غيره، فإذا فُرض عدم وجوده لما كان ذلك محالاً. والوجود الممكن يتعادل وجوده وعدمه، أي أن وجوده وعدمه سواء إلا إذا ترجح أحدهما على الآخر. فإذا ترجح وجوده كان لا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه أي لا بد له من موجد ترجح عنده الوجود على العدم فأخرجه إلى الوجود. فلا بد لكل موجود ممكن الوجود من مرجح لوجوده على عدمه، ولا يمكن أن تمضي سلسلة المرجحات الممكنة الوجود إلى ما لانهاية لأن هذا محال، فلا بد إذن أن نصل إلى مبدأ أول أو سبب أول هو علة وجود كل الممكنات في العالم وهو الذي رجح وجود هذا العالم على عدمه وهو الله، وهو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى غيره أبداً. يقول الفارابي في هذا الصدد: "والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية، في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول" (رسائل الفارابي، رسالة: عيون المسائل، ص. 4).

وقد رفض الفارابي دليل الحكماء الطبيعيين الذين يرون أنه لا بد من الاستدلال على وجود الله بآثاره لأن الصنعة تدل على الصانع، وهذا يعني أنهم يصعدون من الفعل إلى الفاعل، ومن المخلوق إلى الخالق، لكنه يرى أنهم يفكرون في الأفعال التي تصدر في العالم فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتناقضة، ولا يجدون تصورات شاملة للموجودات. أما الفارابي، فقد أراد أن يصل إلى العلة الأولى الوحيدة، وهذه العلة الوحيدة هي واجب الوجود. ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه واحد لا شريك له، فلو وجد موجودان كل منهما كامل الوجود وواجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً. فهو واحد بالذات لا تركيب فيه وليس له ليس ولا يمكن حده، لكن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة عليه وعلى منتهى كماله، وتأثر الفارابي هنا بفلسفة أرسطو في المحرك الأول. وعموماً كان للفارابي الفضل في توطيد أركان الفلسفة في العالم الإسلامي؛ فقد اتخذت شكلها التي آلت إليه بعد وفاته إلى أن جاء عصر ابن رشد؛ حيث مزج الفارابي بين الأفلاطونية والأفلوطينية من جهة والفلسفة الأرسطية المشائية من ناحية ثانية، ومن ثم نجد ذلك التشابه التام فيما ذكره الفارابي عن المدينة الجماعية في كتاب السياسة المدنية والديمقراطية التي وضعها أفلاطون. ولأن الفارابي لم يكن لديه تلاميذ مباشرون، فقد أثر فيمن أتى بعده من الفلاسفة العرب والمسلمين، وكان على رأس هؤلاء الشيخ الرئيس ابن سينا الذي اعتمد على الفارابي في فهم الفلسفة اليونانية، وبالتالي في وضع كثير من الآراء والنظريات.

-ثالثاً- موقف ابن سينا: عرف ابن سينا فقد عند مؤرخي الفلسفة بالشيخ الرئيس وذلك لاشتغاله بالعلم والوزارة، ولد بأفشنة بالقرب من بخارى بفارس سنة 370هـ، 980م، وحفظ القرآن منذ نعومة أظفاره، وكان عنده شغف بالعلم ونهم لا ينقطع للاطلاع والقراءة فاشتغل بالطب والفلسفة والكيمياء والفقهاء والرياضة والهندسة، وبرع في كل ما درسه، وما جلس لأستاذ قط إلا صار أستاذاً لأستاذه. وقد تأثر

بأفلاطون وأرسطو عن طريق شروح الفارابي، وأما فلسفته، فكانت مزيجًا من الأفلاطونية والمشائية (فلسفة أرسطو).

ولإثبات وجود الله عند ابن سينا، فقد قسم الأدلة إلى قسمين: دليل عقلي ودليل حسي؛ أما الدليل العقلي فهو دليل الإمكان الذي ذهب إليه الفارابي حيث قسم الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود حيث يقول ضمن فصل (في إثبات واجب الوجود): "لا شك أن هناك وجودًا، وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن، فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود" (النجاة، ص. 235؛ ط2، 1938، وانظر: الإشارات والتنبيهات (447/3).

ويعرف ابن سينا واجب الوجود وممكن الوجود قائلاً: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه" (النجاة، ص. 224-225). وواجب الوجود إما أن يكون واجبًا بذاته وإما أن يكون بغيره. والبارئ عز وجل هو الواجب لذاته لا لشيء آخر. أما واجب الوجود بغيره فهو واجب الوجود لا بذاته؛ فالاحتراق مثلاً واجب الوجود لا بذاته ولكن عند التقاء القوة المحرقة والمحرقة، ومن هنا يتشعب الوجود إلى ثلاثة أقسام. واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود. وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، لأنه لا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود.

والممكنات هي الموجودات الصادرة عنه التي تحتاج في وجودها الممكن إلى علة هي واجب الوجود، وترتفع الأسباب كلها إليه لأنه غاية الموجودات جميعاً وإليه ترجع الأسباب جميعاً. وكما ترى، فهذا الدليل هو عين الدليل الذي ذكره الفارابي لإثبات وجود الله، وهو دليل عقلي لأنه يستند إلى التأمل في مفهوم الواجب والممكن ومن ثم يصل عقلياً، عن طريق الاستنباط، إلى ضرورة وجود الواجب الوجود. ويرى بعد ذلك أننا يجب أن لا نستند في البرهان على الخالق إلى شيء من مخلوقاته لأننا نستطيع أن نصل إلى الوجود الأول الواجب الوجود عقلياً ونعرف أن وجوده عين ما هيته أي أنه وجود متحقق. وهو يختلف عن الدليل الأول في أن ابن سينا لا يستخدم المنطق بل يصل إلى الدليل بالحدس المباشر. والحدس ضرب من ضروب المعرفة المباشرة دون وسيط حسي، إذ إن ابن سينا هنا لم يستدل بالمخلوق على الخالق كما هو الحال في الدليل الكوني، بل حدس فكرة الموجود الأول من فكرة الوجود فقط ووصل إلى وحدانيته لأنه يشهد على ما بعده في الوجود. يقول ابن سينا في الإشارات: "تأمل كيف لم يحتج برهاننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته عن الصفات إلى تأمل لغير الوجود نفسه، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف" (الإشارات والتنبيهات، 482/3)، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: "سنريهم آياتنا في الأفق وفي أنفسهم" (فصلت: 53)، أقول: هذا حكم لقوم، ثم يقول: "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" فصلت: 53، أقول إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه". وابن سينا يعني بهذا أنه لم يستشهد بوجود المخلوق على وجود الخالق بل فعل عكس ذلك فاستشهد بوجود الخالق على وجود المخلوق. ويسميه الفلاسفة الدليل الوجودي.

رابعاً- موقف ابن رشد: يأتي بعد ابن سينا في هذه القضية العالم الأندلسي ابن رشد، الذي ولد بقرطبة عام 520هـ، 1126م ويسمى ابن رشد الحفيد لأن أباه كان قاضياً وفتياً وكذلك جده لأبيه كان من أشهر فقهاء الأندلس، وقد كان هو فقيهاً وطبيباً وفيلسوفاً، وقد تأثر بفلسفة أرسطو حتى سُمي بالشارح الأكبر لفلسفة أرسطو، وقد أثر في الفكر الفلسفي الغربي، وقامت مدرسة فلسفية غربية في القرون الوسطى تُسمى بالرشدية وتتميز فلسفته بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

يقول محمد أمان بن علي الجامي: "لم أعر في ما قرأت لابن رشد على رأي صريح ينكر فيه وجود الله الخالق المصور المبدع بل على العكس من ذلك، نراه يرسم معالم الطريق لمعرفة الله تعالى، ويقوم الأدلة

العقلية على وجود الله وبنه على الآيات الكونية الأفقية والنفسية بصورة واضحة ولكنه كما قسم الناس في مفهوم الشريعة - كما رأينا آنفاً - يقسمهم مرة أخرى في مجال الاستدلال بالآيات الكونية على وجود الله فيقول: "إن الأدلة على وجود الله الصانع تنحصر في هذين الجنسين: دلالة العناية؛ دلالة الاختراع يقوم دليل العناية على أن يفكر الإنسان جيداً وينظر فيما يحيط به من حماية وعناية ربانية ونعم لا تعد ولا تحصى، وقد خلق الله من أجله أكثر الموجودات، بل جميع ما في السموات وما في الأرض، وذلك في قوله تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ" (الجن:13). ويقوم دليل الاختراع على النظر الدقيق في الموجودات والمصنوعات التي تدل لا على وجود الخالق فحسب، بل على قدرته وعظمته ووحدانيته، كأثر يدل على المؤثر، وصفة تدل على الصانع الحكيم.

ويرى أبو الوليد أن لكل دلالة من الداليتين جماعة من الناس تفهمها وتختص بفهمها وإدراكها، ويجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها حسية، كما يجعل دلالة الاختراع خاصة بالعلماء والخواص؛ لأنهم يزيدون على ما يدركه الحس ما يدركونه بالبرهان الذي يتم بالنظر واستعمال الفكر، وينظروا في ملكوت السموات والأرض، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ"، ليستدلوا على وجود الله وقدرته وحكمته بالنظر في أسرار هذه المخلوقات إذ كان ذلك في استطاعتهم دون الجمهور "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا" (البقرة: 286) " (العقل والنقل عند ابن رشد، ص. 22-23).

ويرى ابن رشد أن العالم يخضع للتغير ويستلزم حركة أزلية تحتاج إلى محرك أزلي، وهذا المحرك الأزلي موجود وهو منشئ نظام العالم البديع. وقد أخذ ابن رشد هذا البرهان من كتاب الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) لأرسطو وتعليل هذا الدليل عنده أن كل متحرك له محرك وأن المتحرك إما أن يتحرك بالقوة؛ أي من جهة قابليته للحركة إذا حُرِّك، وإما أن يتحرك بالفعل، وأن سلسلة الحركة لا بد أن تنتهي عند محرك أول لا يتحرك أصلاً ولا من شأنه أن يتحرك، وهو المحرك الأزلي ضرورة. لأننا لو قلنا إنه متحرك لزم أن يكون له محرك، وهكذا إلى ما لا نهاية، لذلك فالمحرك الأول عنده لا يتحرك بل هو محرك كل حركة.