العرفان الاسلامي

بين نظريات البشر وبصائر الوحي

المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

سماحة المرجع الديني
آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

العرفان الإسلامي

بين نظريات البشر وبصائر الوحي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبينا محمد وآله الطاهرين، وسلام على عباد الله الصالحين.

وبعد:

في زحمة الأحداث السياسية الساخنة -كالتي تحيط بنا اليوم- يجب ألا نغفل عن الثقافة، وعن التيارات الفكرية التي تجتاح الساحة على حين غفلة، ولعل بعضها لا يقل أهمية أو خطراً عن كثير من الأحداث السياسية البارزة، ولعل واجب العلماء في الدفاع عن حدود العقيدة، ومعاقل الفكر السليم أعظم من واجب المجاهدين في الدفاع عن حدود البلاد، أو ليس مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء كما قال النبي الأعظمﷺ.

حقاً: إن دفاع المجاهدين عن استقلال الأمة.. وسلامة أراضيها لا يعني شيئاً لو أن التيارات الثقافية الضالة تلصصت إلى أدمغة الأمة، وسرقت استقلالها.

وكل يؤتيهم الله أجراً عظيماً، العلماء والمجاهدين. وحقول الفكر كثيرة، إلا أن حقل الحكمة والفلسفة العامة هو الحقل الأهم.

والخطر الذي يُهدد صفاء ثقافتنا الإسلامية في هذا الحقل عظيم، وهو خط الانتقائية في أصول الفكر الإسلامي، والتي اجتهد أئمة الهدى لتوضيحها أو تفسير آيات الذكر وأحاديث الرسول فيها.

كما بذل الفقهاء الكرام –رضوان الله عليهم– المزيد من الجهد في سبيل تبويب أخبار الهداة من آل الرسول في أسفار عظيمة كالكتب الأربعة، والتي جاءت تحدياً لموجة الأفكار الضالة التي اجتاحت العالم الإسلامي في تلك العصور، وبالذات شيخنا الأعظم محمد بن يعقوب الكليني الذي ألف سفره العظيم (الكافي) لهذه الغاية كما يبدو من مقدمة الكتاب.

ولقد لاحظت في إجازات مشايخنا تحذيراً شديداً من الأفكار المنحرفة، مما يدل على أن علماءنا الأبرار كانوا قد عقدوا العزم على الدفاع عن أصول الفكر الإسلامي[1].

وإن كثيراً من المسلمين اليوم يتعرضون لخطر الانحراف عن أصول الفكر الإسلامي إلى بعض الأفكار الانتقائية المستوحاة من الثقافات الأوروبية الحديثة، أو الفلسفات اليونانية القديمة، والسبب في ذلك هو انفتاحهم غير المحدود عليها دون الرجوع إلى مصادر الفكر السليم لاتخاذها ميزاناً بين الحق والباطل.

من هنا؛ رأيت من الضروري أن أبتعد كل يوم قليلاً عن عالم الأحداث الساخنة لأستريح إلى حقل الحكمة الإسلامية، الذي كنت أحنّ إليه منذ أن ألفت قبل خمسة عشر عاماً كتابي (الفكر الإسلامي؛ مواجهة حضارية).

وقد وفقت –والحمد لله– لإنجاز جزءٍ مما كنت أتمنى إنجازه في هذه البحوث، ذلك الجزء الذي يتعلق بتاريخ العلوم العقلية عند المسلمين ومباحث الوجود والفيض، بينما لم أوفق لإنجاز بقية البحوث التي تشمل مباحث العلم والعقل

---

(١) جاء في كتاب مستدرك الوسائل للعلامة النوري (ره) حول بعض العلماء، ما يلي: وأما اطلاعه وكمال معرفته بعلم الفلاسفة وحكمتها وعلم التصوف وحقيقته فغير فادح في جلالة شأنه، فإن أكثر علمائنا من القدماء والمتأخرين قد حققوا هذين العلمين ونحوها من الرياض والنجوم والمنطق، وهذا غني عن البيان وتحققهم لتلك العلوم ونحوها ليس للعمل بأحكامها وأصولها والاعتقاد بها، بل لمعرفتهم بها والاطلاع على مذاهب أهلها المستدرك، ج٣، ص٣٦٥.

إنك ترى أن العلم بهذه الثقافات كاد يكون قدحاً في الشخص لولا أنه كان مجرداً عن التأثر بها.

والإرادة والبداء وما يرتبط بالحكمة من الطبيعيات، وآمل أن يوفقني الله سبحانه لإنجاز البقية في الوقت المناسب إن شاء الله.

وما أرجوه من أصحاب الفكر هو لفت نظري إلى الأخطاء التي يجدونها لدى مطالعتهم للكتاب.

وفي الختام أشكر إخوتي في المكتب الذين ساعدوني على إخراج هذا الكتاب إلى الظهور، وأجهدوا أنفسهم في إعداده للطبع.

نسأل الله العلي القدير أن يوفقنا جميعاً لمجابهة البدع، ونشر الثقافة الإسلامية الأصيلة، وأن يجعل جزاء ذلك رضاه والجنة .

٢٦/رمضان/١٤٠٥هـ

محمد تقي المدرسي

القسم الأول:

تاريخ العلوم العقلية عند المسلمين

علم الكلام

الفلسفة عند المسلمين

التصوف عند المسلمين

(١)

ما هو علم الكلام؟

يسمى هذا العلم بعدة أسماء هي: علم الكلام، الفقه الأكبر، أصول الدين، علم النظر والاستدلال، علم التوحيد والصفات[١].

ولكن أبرز أسمائه هو الكلام، ونتساءل: لماذا سمي به؟ هناك آراء عديدة أبرزها:

١- بما أن أشهر موضوع تناوله هذا العلم كان كلام الله عز وجل وأنه مخلوق أم قديم، هذا الجدل الذي شغل المسلمين، لأكثر من قرن من الزمان، سمي العلم بعلم الكلام، أي العلم الذي يدور أساساً حول محور كلام الله[٢].

٢- لأن المؤلفين في هذا الموضوع وضعوا في عنوان كل موضوع عبارة: كلام في أن الموضوع الكذائي.. كما نقول نحن اليوم: فصل في الموضوع الكذائي، فقد سمي هذا العلم بعلم الكلام.

٣- لأن هذا العلم جاء تحدياً للفلسفة، وقد بدأ أنصار الفلسفة علمهم بما أسموه (المنطق) فقد سمى علماء هذا العلم علمهم بـ (الكلام) وهو متناسب مع معنى المنطق.

وإذا قبلنا هذا الرأي، فإنه يدل على مدى التشابه بين الفلسفة وعلم الكلام، بل يدل على حالة رد الفعل عند المتكلمين تجاه الفلسفة[٣].

---

(١) راجع الشهرستاني الملل والنحل (القسم الأول، ص٤٧) عنه الدراسات ص٦١.

(٢) عند الحديث عن موقف أئمة الهدىﷺ من علم الكلام سوف نثبت إن شاء الله بعض الأحاديث حول هذا الموضوع.

(٣) راجع الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص٢٩، والمواقف لـ (ايجي) ج١، ص٤٨.

موضوع علم الكلام

لقد عرّفه البعض بأنه علم يمكن بواسطته إثبات العقائد الدينية بالحجج، ودفع الشبهات، وإلزام الخصم بإقامة البراهين القطعية[1].

وقال البعض: إنه يهدف إثبات الحقائق الدينية ببراهين عقلية.

وربما نستوحي من تعاريف علم الكلام عدة خصائص فيه، هي التالية:

١- أنه يستوحي من الفلسفة مناهجها العقلية.

٢- أنه يستوحي من الشريعة الغاية والهدف.

٣- أنه يقوم على أساس إلزام الخصم، فهو أساساً لم يكتب للناس بقدر ما كتب لأصحاب الشبهة الذين افتتنهم علم الفلسفة.

العلاقة بين علم الكلام والفلسفة

بالرغم من أن علم الكلام كان ذا نشأة داخلية، وكان مختلفاً عند الأقدمين عن الفلسفة، حتى أنهم اعتبروا المتكلمين فريقاً آخر في مقابل فريق الفلاسفة.

إلا أن آثار الفلسفة على علم الكلام كانت كبيرة، ونستطيع أن نلخصها فيما يلي:

١- أن أحد أسباب نشوء وانتشار علم الكلام، هو تحدي الفلسفة والآراء التي طرحتها في الساحة، ولذلك؛ كان تقليد علماء الكلام للفلاسفة في كثير من المسائل يبدو طبيعياً.

٢- أن علم الكلام استوحى منهجه العلمي من الفلسفة ابتداءً من المنطق الأرسطي إلى مناهج الجدل وطبيعة الحجج.

وربما يعزى فشل علماء الكلام في تحدي الفلاسفة في كثير من الأبواب إلى هذا السبب، لأنهم سلموا للفلاسفة بالمنهج الخاطئ في المعرفة، وأرادوا استخدام أسلحتهم ضدهم، وكانت الفلسفة أقدر على استخدام سلاحها منهم -وبتعبير

---

(١) المواقف، ج١، ص٣٤-٣٥.

آخر- أن من سلّم بالمنهج الخاطئ كان عليه أن يسلم بالآراء الخاطئة التي يفرزها مثل ذلك المنهج.

والفقهاء الأوائل انتبهوا إلى هذه المفارقة، وشكك بعضهم في المنهج الفلسفي للمعرفة أساساً، وتركه إلى المنهج القرآني المتميز كلياً عنه[1].

٣- أن علم الكلام استدرج شيئاً فشيئاً إلى حيث الفلسفة، لا في المنهج فقط، وإنما أيضاً في اقتباس مفردات البحث، وآراء الفلاسفة فيها، وكما يقول (د. الآلوسي): إن علم الكلام نفسه بعد القرن الخامس الهجري صار يعالج قضايا بمنهج وبروح أقرب إلى منهج الفلاسفة، وصار يعنى بآراء اليونان والفلاسفة المسلمين، كما تبين جملة من موضوعاتهم[2].

الفروق الأساسية بين علم الكلام والفلسفة

ومع ذلك؛ تبقى هناك فروق أساسية بين الفلسفة وعلم الكلام نلخصها فيما يلي:

ألف: أن هدف الفلاسفة كان البحث عن الموجودات بما هي هي، بينما كان هدف علماء الكلام الدفاع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية (المستوحاة من المنهج الأرسطي).

باء: الفلاسفة اعتمدوا كثيراً على المصادر الأجنبية وقدسوا آراء الفلاسفة اليونانيين، بينما اعتمد علماء الكلام على النقل وعلى آراء علماء المسلمين.

جيم: لم تخرج آراء علماء الكلام عن الإطار العام للإسلام من حيث خلق العالم لا من شيء، ومجمل صفات الباري عز وجل، بينما اشتطت الفلسفة إلى آراء بعيدة

---

(١) راجع كتاب المنطق الإسلامي للمؤلف والفصل الأول من كتاب الفكر الإسلامي مواجهة حضارية للمؤلف أيضاً.

(٢) المصدر دراسات/ ص٥٩.

جداً عن الإسلام في القول بـ(نظرية الصدور) وما أشبه، ولقد تهرب الفلاسفة عن النصوص الشرعية بتأويلات بعيدة جداً[1].

نشأة الكلام.. العوامل والمؤثرات

حيث نقول: العوامل، فإنما نقصد الأسباب المباشرة، أما المؤثرات فهي العوامل المساعدة لنشأة علم الكلام، وسوف نخلطهما ببعضهما، ونذكر مجموعة العوامل والمؤثرات من دون ذكر الأولويات، لأن الفصل بين العامل والمؤثر، وهكذا الفصل بين العامل الأهم وغيره ليس معروفاً بالضبط، وليس فيه فائدة كبيرة لمثل بحثنا الموجز.

ومن جهة أخرى، فإننا حين نذكر المؤثرات، لا يعني أن آثارها إيجابية أبداً، بل قد يأتي موضوع معين في علم الكلام، كرد فعل لمؤثر نصراني أو يهودي أو يوناني.

إلا أن المؤثرات كانت ذات انعكاسات مباشرة على بلورة شخصية علم الكلام، وحتى حين يكون التأثير سلبياً، فإنه يعني نوعاً من التفاعل الإيجابي مادام علم الكلام ليس إلا رد فعل ساذج لتيار الفلسفة الأجنبية، أي أنه لما أراد أن يحارب الفلسفة بسلاحها، فقد اعترف –من حيث لا يدري– بشرعية هذا السلاح، ووقع لذلك في محاذير عديدة.

ونقسم العوامل والمؤثرات إلى داخلية وخارجية، لإيماننا إنهما معاً اشتركا في علم الكلام، سواء في مرحلة التأسيس أو في مراحل التكامل[2].

وقبل أن نمضي قدماً في بيان المؤثرات الداخلية لابد أن نلقي نظرة خاطفة إلى وضع العقائد في العهد الإسلامي الأول، منذ بزوغ شمس الإسلام من أفق المدينة المنورة، وحتى بدايات العهد الأموي.

---

(١) المصدر، ص٦٠-٦١.

(٢) يرى البعض أن المؤثرات الداخلية هي الأساس، بينما يرى الآخرون أن المؤثرات الخارجية هي الأهم. ونرى أن المؤثرات الخارجية كانت بمثابة منبه أثارت الشعور بالحاجة إلى علم الكلام.

عقائد المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

كان المسلمون على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مستغنين بالقرآن الحكيم، وبتفسيره على لسان الرسول الأمين.

وكان وقع آيات القرآن على نفوس كثير منهم يشبه ماء السماء، حيث يهبط على أرض عذراء. ولذلك لم يختلفوا في مسائل العقائد إلا نادراً.

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكونوا يختلفون في مسائل العقيدة الرئيسية، مثل: وجود الله وصفاته، ولم يبحثوا في هذه المسائل.

ويرجع (التفتازاني) نزعة التوقف هذه إلى صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلاف، وتمكنهم من الرجوع إلى الثقات[1].

إلا أن السبب الرئيسي لذلك كان مستوى الإيمان الذي بلغوه بفضل القرآن الحكيم والذي بلغه جمهور فقهاء الإسلام من بعدهم، فلم يختلفوا هم أيضاً في المسائل الرئيسية للعقائد.

وإذا استثني علماء الكلام والفلاسفة المقلدون للتيار الأجنبي، فإن علماء الإسلام عبر القرون الأربعة عشر الماضية لم يختلفوا في أصول العقائد التي جاء بها القرآن واتبعهم أكثر المسلمين[2].

الكلام في العهد الإسلامي الأول

كانت المشاكل السياسية التي سادت الحياة الإسلامية في أخريات أيام عثمان بن عفان وكامل عهد الإمام علي عليه السلام سبباً رئيسياً لظهور علم الكلام.

---

(١) دراسات، ص٦٨-٦٩.

(٢) حين اتصل الفكر الإسلامي بالثقافة الغربية بعد النهضة الأوروبية، حاول مفكرون غربيون الإيحاء بأن المسلمين لم يكونوا سوى جسور للثقافة اليونانية إلى الغرب، ولذلك أحيوا، ولا يزالوان ذكرى الفلاسفة المسلمين، ومشى بعض المسلمين المتأثرين بهم وراء هذا السراب!

وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الإسلامية التاريخية[1].

ويذكر المؤرخون حديثاً يدل على أن البحث حول القضاء والقدر كان شائعاً على عهد الإمام عليعليه السلام.. والحديث كالتالي:

روي عن علي بن محمد العسكري[2]عليه السلام في رسالته إلى أهل الأهواز في نفي الجبر والتفويض أنه قال:

روي عن أمير المؤمنينعليه السلام أنه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال:

يا أمير المؤمنين! أخبرنا عن خروجنا عن الشام؟ أبقضاءٍ وقدر؟

فقال له أمير المؤمنين: نعم.. يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من عند الله وقدر.

فقال الرجل: عند الله أحتسب عنائي، والله ما أرى لي من الأجر شيئاً.

فقال عليعليه السلام: بلى لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم ذاهبون، وعلى منصرفكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين.

فقال الرجل: وكيف لا نكون مضطرين، والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا؟!

فقال أمير المؤمنينعليه السلام: لعلك أردت قضاءً لازماً وقدراً حتماً، ولو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر من الله والنهي، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، ولا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وجنود الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور والبهتان وأهل العمى

---

(١) المصدر، ص٧٢.

(٢) هو الإمام العاشر، علي الهادي عليه الصلاة والسلام.

والطغيان، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييراً وكلف يسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل هزلاً، ولم ينزل القرآن عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً.

﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِين كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾(ص/٢٧)

ثم تلا عليهم: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ اَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾(الإسراء،٢٣)[١].

ملاحظتان مهمتان:

الملاحظة الأولى:

أن الحديث يدل على أن مسألة القضاء والقدر كانت مثارة في أوساط الأمة، حيث أن أمير المؤمنين عليه السلام فصّل الحديث فيها، وكأنه يشير إلى طائفة معينة كانت موجودة في الأمة، هاجمها الإمام بشدة، وسماهم إخوان عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، وخصماء الرحمن..و..و..

ويبدو أن الإمام نعت هذه الطائفة بست صفات ذميمة:

الأولى: نعتهم باتباع الأفكار الدخيلة (إخوان عبدة الأوثان).

الثانية: نعتهم بدعوتهم للفساد والتحلل عن المسؤوليات الشرعية، وهي دعوة الشيطان(وجنود الشيطان).

الثالثة: نعتهم بانحرافهم عن الصراط المستقيم (وخصماء الرحمن).

الرابعة: نعتهم بوقوفهم إلى جانب أهل البغي والظلم من الأثرياء المفسدين وغيرهم (وشهداء والبهتان).

الخامسة: نعتهم بالانحراف الثقافي (أهل العمى والطغيان).

السادسة: نعتهم بأنهم يشكلون أعظم خط انحرافي في الأمة، فقال: (هم قدرية هذه الأمة ومجوسها).

---

(١) احتجاج الطبرسي – طباعة بيروت مؤسسة الأعلمي– ص٢٠٨.

الملاحظة الثانية:

أن فكرة الجبر هي السمة الظاهرة لمجمل الاتجاه الثقافي المناهض للدين الإسلامي، ولذلك اختارها الإمام علي عليه السلام، لتعريف المسلمين بخطورة هذا الاتجاه الفاسد، فسماهم مجوس هذه الأمة، ولذلك ترى المؤرخين الأوائل ينعتون هذا الاتجاه بهذه السمة، وقد سبق الحديث عن تبني (معاوية) والسلطات الأموية من بعده للقائلين بالجبر، ولا ريب أن القول بالجبر كان ضمن القول بمجموعة أخرى من الأفكار الفلسفية، ولكن إنما خصت بالذكر دون غيرها، لأن المنطلق النفسي للابتعاد عن البصائر الإلهية والاعتقاد بالأفكار الفلسفية، إنما هو التحلل من المسؤوليات التي يفرضها الإسلام على الإنسان.

ولذلك؛ تجد أن موقع هؤلاء غالباً يكون عند أصحاب الهوى والسلاطين والمترفين.

وإذا عرفنا أن المسؤوليات السياسية هي من أعظم المسؤوليات التي يفرضها الدين للمحافظة على استقامة الأمة، وحرية الإنسان واستقلاله فإننا نستطيع أن نعرف ببساطة، السبب الذي دفع الحكام الجائرين إلى تبني أفكار الجبر وتشجيع الأفكار الغريبة التي تشوش على الأمة رؤيتها السياسية، وتكرّس هيمنتهم على الناس.

علم الكلام في عهد الأمويين

ولم يكن الحزب الأموي –الذي جاء تحدياً جاهلياً صارخاً ضد القيم الإسلامية– يملك قاعدة فكرية في مواجهة الحركة الرسالية التي كان أهل البيت عليهم السلام يقودونها متمسكين بهدى القرآن وسنة الرسول ونور الإلهام.

لذلك؛ كان هذا الحزب يشجع الالتقاط والاستلهام من المصادر الأجنبية – خصوصاً– تلك الأفكار التي تؤيد استمرار سلطته على رقاب المسلمين، مثل القول بالجبر الذي شجعه (معاوية) ومن خلفه من الأمويين.

وقد ذهب (جولد تسيهر) و(ترينون) وآخرون إلى أن الأمويين ابتداءً بمعاوية كانوا يشجعون القول بالجبر، لأنه يبرر حكمهم ويجعل الوقوف ضدهم خروجاً على القدر الإلهي.

يقول ابن قتيبة: إن عبد الملك لما قتل عمرو بن سعيد أمر أن ينادى في الناس بأن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[1].

(١) الدراسات ، ص٧٧، عن مصادر عديدة.

(٢)

العوامل الداخلية لعلم الكلام

تنتهي الأسباب الداخلية إلى ثلاثة:

١- وجود آيات متشابهة في القرآن حول الجبر والاختيار، وحول صفات الله، ونسبة الجوارح إليه سبحانه، وحول أصل الخلق وما أشبه.

وأغلب المؤرخين القدامى والباحثين يرون في هذا أحد الأسباب الرئيسية لظهور علم الكلام.

والقرآن الحكيم يشير إلى وجود المتشابه في آياته، وكان على المسلمين أن يرجعوا فيها إلى النبيﷺ والراسخين في العلم من أهل بيتهعليهم السلام، ولكن بعضهم أراد ان يكتفي بما لديه من العلم، فكان علم الكلام[1].

٢- وجود الصراعات السياسية التي أفرزت مذاهب معينة كالخوارج والمرجئة والقدرية وما أشبه.

ويربط بعض الباحثين بين المذاهب الفلسفية والمواقف السياسية أو الظروف الاجتماعية والنفسية، ونضرب مثلاً بالخوارج البدو، وموقف المرجئة من أنصار بني أمية في الشام، وموقف المعتزلة، وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد من مقترف الكبيرة.

فالخوارج -لأنهم بدو- تشددوا في المسألة واعتبروا الإيمان لا يتم إلا بالكل، أي أن من ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطل إيمانه وكفر، أما المرجئة فهم في جانب

(١) يرى ابن خلدون هذا الرأي، راجع مقدمة ابن خلدون ، تحقيق وافي ، جـ٦، ص١٠٤١.

بني أمية ويعلنون أن الآخرين اغتصبوا الخلافة، ولذلك جاؤوا بقولهم بأن مرتكب الكبيرة مؤمن.

أما المعتزلة –وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد– فقد التمسوا للناس الأعذار ووقفوا موقفاً وسطاً، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين[1].

٣– التطور الطبيعي للحياة العقلية، خصوصاً وأن القرآن الحكيم أمر بالتفكر، ودعا الرسول المسلمين إلى طلب العلم ولو كان في الصين.

ويرى المستشرق الفرنسي (ماسينيون) أن القرآن ساعد على ما يسميه بـ (التفلسف) للأسباب التالية:

١– خصائص أسلوبه، فهو نثر خلص من قيود الشعر والسجع، ولذلك يوحي إلى حد كبير بتفكير منهجي في المسائل التي يتناولها صراحة أو إشارة أكثر مما يوحيه الشعر المقفى، مما يساعد على التسلسل المنطقي.

٢– يلزم القرآن خاصية التحديد والوضوح في بعض المسائل، مثل التوحيد، وعدم مشابهة شيءٍ له، وهذا التحديد هو من خصائص كل علم أو فلسفة.

٣– ترك القرآن التحديد أحياناً أخرى، وهذا يدفع العقل للتفكير الفلسفي لفهم ما يريد القرآن تماماً.

٤– تقديم القرآن للأدلة على بعض القضايا الإيمانية مثل وجود الله، وأن العالم له موجد.

٥– الدعوة إلى الإيمان بالغيب في المسائل التي تفوق العقل[2].

ونحن نرى أن هذه النقاط إنما تجسد بعض الأسباب، وأن هناك أسباب أخرى أهم منها، كالدعوة الصريحة إلى السير في الأرض، والتفكر في الخلق، وبالذات في

---

(١) الدراسات، ص٨٣، عن عمر الفروخ في كتابه تاريخ الفكر العربي، ص١٤٤–١٤٥.

(٢) القرآن والفلسفة، ص٥٢– ٦٤. عنه الدراسات، ص٩٠–٩١.

بداية الخلق، وإعطاء منهج علمي رصين[1] وتزكية النفوس عن الأهواء والتعصب والشرك والشك وكلما يحجب نور العقل.

وهذه جميعاً تساعد على التفكير المنهجي الرصين، وليس على التفلسف بمنهجه البعيد عن روح القرآن وعن مناهجه الرشيدة.

وأن تحول العلم القرآني إلى الفلسفة اليونانية إنما كان بفعل غلبة السلطات الجائرة التي حاربت روح القرآن، واغتصبت مقام أهل البيت عليهم السلام الذين جعلهم الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم مفسري القرآن والعدل الثاني والثقل الأصغر، وأمر المسلمين باتباعهم عندما تهجم عليهم الفتن كقطع الليل المظلم.

المؤثرات الأجنبية في علم الكلام

قد لا يكون أحد المؤثرات سبباً في نشوء علم الكلام، ولكنه لا ريب أثر في بلورة هذا العلم بصورة أو بأخرى.

وفيما يلي نبحث عن أربعة روافد ثقافية صبت في علم الكلام، وأعطت شخصيته المحدودة إلى درجة نكاد ننسى أصل نشوء علم الكلام الذي كان بسبب وجود آيات متشابهة في القرآن الحكيم.

والروافد هي بالترتيب: النصارى واليهود والغنوصيون الفرس والفلاسفة اليونان.

وبالرغم من أن أفكار هؤلاء تتداخل وتتفاعل في كثير من الأحيان إلا إنها قد تتميز عن بعضها في التفاصيل مما يدل على تأثيرها جميعاً في ثقافة المسلمين!

مثلاً: الغنوصية أثرت في الأفلاطونية الجديدة الوافدة من المدرسة الإسكندرية، والتي كان لها أعظم الأثر في المسلمين إلا أن كثيراً من علماء الكلام والفلاسفة استوحوا أفكار الغنوص من مصادرها الفارسية بصورة مباشرة، مثل (ابن المقفع) و(عبد الكريم ابن أبي العوجاء) و(السهروردي) ومن أشبه.

---

(١) راجع كتاب المنطق الإسلامي للمؤلف.

وفيما يلي نذكر بعض الآثار التي يعتقد اختصاصها بالروافد الأربعة الماضية.

الأثر النصراني في علم الكلام

لقد تفاعلت الحضارة الإسلامية مع الحضارات التي كانت تحيط بالجزيرة وبالذات ما كان منها في بلاد الشام، حيث استقر النصارى المتأثرون بالمدرسة الشرقية، وحيث حكم الأمويون الذين لم يعبؤوا كثيراً بالفقهاء وعلماء الإسلام الذين اتخذوا من مدينة الرسولﷺ مركزاً لمدارسهم الإسلامية.

ومن الثابت أن السلطات الأموية كانت تحارب علماء الإسلام في المدينة وفي طليعتهم الأئمة المعصومين من آل الرسول عليه وعليهم السلام.. وقد جند يزيد بن معاوية –قاتل السبط الشهيد– جيشاً كبيراً إلى المدينة، لقمع انتفاضة قام بها الفقهاء من أبناء صحابة رسول الله والتابعين ، وقتل بعد أن قمع قدرتهم نحو عشرة آلاف شخص في الواقعة المعروفة بواقعة الحرة.

وباعتبار حاجة كل سلطة سياسية إلى خلفية ثقافية، فإن الأمويين وابتداءً من معاوية استنجدوا بالنصارى، وكان (سرجون) مستشاراً سياسياً لمعاوية، واستمر في البلاط الأموي إلى عهد (عبد الملك).

وابن هذا المستشار الذي تربى في حضن الخلفاء الأمويين، كان ذا أثرٍ عظيم في علم الكلام، واسمه (يوحنا الدمشقي) الذي أسند إليه منصب المستشارية بعد أبيه حيث بقي فيه إلى عام ١١٣هـ ثم اعتزل السياسة ليجلس في دير ويصنف الكتب ضد الإسلام حتى مات عام ١٦٠هـ [1].

إن تأثير علماء المسيحية الشرقية وخصوصاً (يوحنا الدمشقي) قد أشير إليه مراراً –كما أسلفنا– عند (كريمر)، و(ماكدونالد ويكر) وكذلك فعل (اولري) و(سويتمان) و(ارنولد) و(غليوم) و(مونتجمري) و(واط) ومما يذكرونه أن (يوحنا)

(١) دراسات ، ص٩٤.

هذا قد ألف كتاباً سماه: (مناقشة بين مسيحي وعربي)، ومع أن أبا ريدة، قد أوضح أن الكتاب ألف باليونانية، فليس من المحتمل أن المسلمين قرؤوه.

أقول: مع هذا، فإن المسلمين لابد تأثروا بيوحنا هذا عن طريق المشافهة، بدليل أن صيغته هي: إذا قال لك العربي كذا فقل له كذا[1].

خصوصاً إذا تذكرنا أن (يوحنا) كان يعيش في البلاط الأموي وفي أعلى سلطة يتقلدها غير العربي ذلك اليوم.

والحق إن التشابه بين أقوال (يوحنا) هذا مثلاً وراء (القدرية) في العدل، و(المعتزلة) في رد الصفات إلى الذات، وعدم إمكانية معرفة الله إلا من اثاره، والأصلح وحرية الإرادة والتأويل وأنه خلق الخلق لغاية هو من الغرابة بحيث لا يمكن أن يرد إلى محض الصدفة[2].

ومن جهة ثانية؛ نجد (معبد الجهني) -الذي يقال إنه أول من تكلم في القدر- يأخذ أفكار من رجل نصراني أسلم ثم تنصر، وبالرغم من اختلاف المصادر في اسم هذا الشخص، فمنهم من يقول أن اسمه (سوسن) ومنهم من يسميه (سنبويه)[3] إلا أن أخذه منه شبه مؤكد لدى المصادر القديمة، و(معبد) هذا هو أستاذ (غيلان الدمشقي) الذي يقول عنه ابن قتيبة: إنه كان قبطياً قدرياً تكلم بالقدر بعد (معبد الجهني)، وقد أخذه عبد الملك وقتله.

---

(١) دراسات، ص٩٤-٩٥، عن مصادر أجنبية عديدة.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر، عن الذهبي الذي قال عنه أنه تابعي صدوق، لكنه سن سنة سيئة، فكان أول من تكلم في القدر، فقتله (عبد الملك) أو (الحجاج) صبراً لخروجه مع (أبن الأشعث).

إلا أن هنا نصاً يكشف عن مقاومته للنظام الأموي يقال: أن (معبداً) كان يأتي (الحسن البصري) ويقول له: يا (أبا سعيد) هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، عن مفتاح السعادة، ج٢، ص٣٢.

وسواء صحت الروايات هذه أو شككنا فيها باعتبارها صادرة عن مصادر غير مستقلة عن السلطات، وباعتبار الشخصين مقتولين لمعارضتهما السلطات واعتقادهما بأفكار تحررية، حيث نقل عن غيلان أنه كتب كتباً إلى عمر بن عبد العزيز يدعوه فيها إلى التمسك بالعدل، وأنه عاش زاهداً ووحيداً[1].

أقول: سواء صحت الروايات أم لا.. فإن كثيراً من النصارى المتواجدين في أرض الجزيرة، والذين كانوا يتحدثون عن أفكارهم بصراحة بسبب الحرية التي منحها لهم الإسلام بعد دفع الجزية، أو بسبب تحولهم الظاهري إلى الإسلام مع الاحتفاظ بأفكارهم ومعتقداتهم، إن كثيراً من هؤلاء كانوا ينشرون أفكارهم بين أفراد شريحة معينة من المسلمين.

١- وأهم أثر يرى بعض الباحثين أن النصرانية خلفته في علم الكلام هو فن ا لمناقشة، ولا ريب أن هذا الفن لا يتناسب والمنهج الإسلامي في المعرفة.

٢- أما الأثر الثاني؛ فهو أفكار الحلول والتصوف وفكرة الحب الصوفي.

٣- والأثر الذي خلفته المسيحية في مذهب المرجئة، هو قولهم بنهاية العذاب في النار، وهو الذي ذهب إليه آباء الكنيسة الشرقية، وكان يقول به (أوريجيون) و(تيودر) و(الطرسوي) و(تيودور المصيصي) وهذا قول يعارض رأي الكنيسة الغربية التي كانت ترى خلود عذاب النار.

٤- وكما سبق، فإن معظم آراء (يوحنا الدمشقي) تتشابه وآراء المعتزلة[2].

الأثر اليهودي في علم الكلام

لا ريب أن اليهود بدورهم كانوا يعيشون ضمن المجتمع الإسلامي، وأن بعضهم أسلم في الظاهر، وأدخل في الإسلام مجموعة كبيرة من إسرائيلياته.

---

(١) المصدر عن المنية والأمل لابن المرتضى، ص١٥.

(٢) راجع المصدر، ص٩٥- ٩٧.

وقد ظهر منهم علماء في الكلام مثل أبي سعيد الفيومي، وكذلك (حاليفي) كما نبغ في الفلسفة موسى بن ميمون[1].

١- أما الأثر الأهم الذي خلفه اليهود في علم الكلام؛ فهو في مذهب المشبّهة، ولذلك ترى كثيراً من المؤرخين يُرجعون أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين إلى اليهود، فيقول الشهرستاني وهو يصف التسلل اليهودي عبر الأخبار الموضوعة.

وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبيﷺ وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع.

ويقول الاسفرائيني: وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه، فقد نسج على منوالهم[2].

٢- والأثر الثاني: هو القول بخلق القرآن الذي أخذه (الجعد بن درهم) عن (طالوت بن أخت أعصم اليهودي)، أو (لبيد بن الأعصم) عدوّ النبيﷺ الذي كان يقول بخلق التوراة.

ويذكر الخطيب البغدادي أن والد بشر المريسي[3] أحد كبار القائلين بخلق القرآن من المعتزلة كان يهودياً.

الأثر الفارسي في علم الكلام

إن الأثر الفارسي في علم الكلام جاء عبر المذهب الغنوصي الذي شغل المسلمين دهراً من الزمان.

وكما سبق، فإن الغنوص الفارسي تسرب إلى المدرسة الإسكندرية منذ القرن الثالث للميلاد، وبما أن الأفكار اليونانية تسربت إلى الثقافة الإسلامية عبر هذه المدرسة بالذات، فإنها جاءت مشوبة بالطبع بالغنوص الفارسي.

---

(١) راجع المصدر، ص٩٧، عن متابعة العديدة.

(٢) المصدر، ٩٨، عن الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص٩٧. وأيضاً عن التبصير في الدين للإسفرائيني ، ص١٣٣.

(٣) المصدر، ٩٨، عن تاريخ بغداد، ج٧، ص٦١. طباعة القاهرة لعام ١٩٣٠م.

إلا أن مدرسة (جنديسابور) خلطت بين تلك الأفكار وبين المؤثرات الغنوصية التي استوحتها مباشرة من مصادرها الفارسية.

وقد أثر هذا الغنوص في المذاهب الباطنية المتطرفة التي جاءت كرد فعل عنيف للإرهاب السلطوي.

وربما كانت مذاهب الغنوص في الأصل رد فعل غير مناسب للإرهاب والحرمان، وكان انتشارها بين الفرس المحرومين والمسحوقين تحت وطأة حكم الامبراطوريات الظالمة، كان بهدف الهروب من ثقل الواقع ومسؤولياته إلى الأوهام الغنوصية الحلوة.

وهكذا تجد الظروف تأتي متشابهة في ظل الحكم الأموي، فتهرب مجموعات من الناس إلى ملجأ التمنيات الغنوصية، وتنتشر بين المحرومين مثل هذه الأفكار ذات المظهر الثوري.

ولا ريب أن السلطات شعرت ببعض الخطر، فاتجهت إلى مطاردة القائلين بها، كما فعل (المهدي العباسي) الذي خصص جزءاً من جهده لقمع من سماهم بـ (الزنادقة)، كما أن السلطات شجعت المذهب العقلي الاعتزالي، ونشطت حركة الترجمة للكتب العقلية لمقاومة فلسفة الغنوص التي انتشرت كما سبق بين الحركات الباطنية.

وبالرغم من أن الإرهاب كان سبب انتشار مثل هذه الضلالات المتطرفة، إلا إن أبعادها الثقافية تجاوزت حدود الحركات السياسية وهددت الثقافة الإسلامية الأصيلة، ولذلك قاومها المؤمنون، ونحن نجد في احتجاجنا (الإمام الباقر) و(الإمام الصادق) عليهما السلام ضد عبد الكريم بن أبي العوجاء[1] المانوي، وغيره، نماذج من تحدي الأئمةعليهم السلام للفكر الغنوصي، ومع ذلك، فقد أثرت هذه التيارات في الثقافة الإسلامية.

---

(١) انظر موسوعة بحار النوار، ج٣و٤، الطبعة الثانية.

ومما له دلالة على عظم تأثير هذه التيارات في الفكر الإسلامي، أننا يندر أن نجد كتاباً من كتب العقائد والفلسفة وتاريخ الحضارة الإسلامية ليس فيه ذكر للمرقونية والمانوية وغيرهما من المذاهب الأثينية الغنوصية[1].

الأثر اليوناني في علم الكلام

مع أن الأثر اليوناني بقي -كما سبق وأن أشرنا- في حدود شريحة معينة من أبناء الأمة الإسلامية، إلا أن أثر الثقافة اليونانية كان أعظم من غيره.

ولقد تسربت الثقافة اليونانية عبر الجسور التالية: (النساطرة) الذين نقلوا الطب في العصور الأولى، و(اليعاقبة) الذين كانت لهم اليد الطولى في نقل الأفكار الباطنية، و(الزرادشتية) عبر مدرسة (جنديسابور) ومدرسة (حران) التي مزجت الأفكار اليونانية بالثقافة الهيلينية والثقافة البابلية وأخيراً اليهود عبر مدرسة (صور وبامباديتا)، وبالرغم من أن الفلسفة اليونانية وصلت إلى المسلمين غير صافية، إذ إنها تلبست بثوب مسيحي أفلوطيني، وبالرغم من أن الترجمة كانت غير مباشرة، وقد نسبت كتب إلى غير أصحابها، مثل نسبة كتاب (أتولوجيا) إلى (أرسطو)، بينما هو جزء من تاسوعات (أفلوطين) وكذلك كتاب (الخير المحض) وهو كتاب الملل (لبروقلس)، ولكنه نسبه خطأً إلى (أرسطو)، وبالرغم من أن كتب (أرسطو) لم تترجم إلى العربية، خصوصاً في السياسة، بينما ترجم (جمهورية أفلاطون)، وكذلك الشعر والآداب اليونانية لم تترجم مثلما ترجمت الآداب الفارسية.

أقول: بالرغم من كل ذلك، فإن الفكر اليوناني حفر طريقه وعبر عدة قنوات في ثقافة المسلمين:

١- كان الاتجاه الأرسطي مع (ابن رشد) الذي يقول بقدم العالم، وإن الله علة غائية يعشقه العالم، وينكر البعث الروحي والجسدي الفرديين.

---

(١) الدراسات، ص١٠٠.

٢- نجد عند (أبي البركات البغدادي) المذهب الذري الأفلاطوني، وكذلك عند (ابن زكريا الرازي) ويقول هؤلاء بأن الله صنع العالم من مادة قديمة كما يصنع النجار الكرسي من الخشب.

٣- نجد الأفلاطونية الجديدة عند أغلب الفلاسفة لأنها جاءت فكراً خليطاً بين الأفكار الفلسفية والظواهر الدينية.

ومن أبرز من تبنى هذا الاتجاه هو (أبو نصر الفارابي) في نظرية الفيض التي سوف نتحدث بإذن الله حولها مفصلاً.

٤- أما (أخوان الصفا) فقد استوحوا الاتجاه الفيثاغوري ممزوجاً بنظرية الفيض وعناوين الثقافة الغنوصية.[١]

(١) لمزيد من التفصيل أنظر الدراسات، ص١٠٢-١٠٧.

(٣)

الرواد الأوائل

مثلما تحدثنا سابقاً؛ فإن رواد علم الكلام السابقين يتمثلون في :

١- (الجعد بن درهم) الذي كان مولى لبني مروان وهو من خراسان، والمعروف أنه كان يقيم في دمشق ثم ذهب مؤدباً لابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير والياً على الجزيرة وقتل سنة ١٢٠ على يد خالد القسري وبأمر من هشام بن عبد الملك وقد قال خالد بعد خطبة العيد:

أيها الناس! ضحوا -قبل الله- ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً، ثم نزل وذبحه في أسفل المنبر[١].

وكان جعد أول من تكلم بخلق القرآن، وقد قاومه الفقهاء، وشهد عليه قاضٍ بالرقة بالكفر أمام (هشام) الذي أصدر بعدئذ حكماً بإعدامه.

ويعتبر (الجعد) أستاذاً لجهم بن صفوان الذي ينسب إليه المذهب الجهمي.

وبالرغم من أن الجعد كان مقرباً للبيت الأموي إلا أن قيام الصحابة والتابعين ضده أجبر السلطات للقيام بإبعاده، ثم بإعدامه، وربما كانت هناك خلافات داخلية في البيت الأموي أصبح (جعد) كبش الفداء لها.

وقد تبرأ عبد الله بن عمر و جابر بن عبد الله وأقرانهما من أفكار (القدرية) وأوصوا أخلافهم بإلا يسلموا على (القدرية) ولا يصلّوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم.[٢]

---

(١) راجع النشار نشأة الفلسفة، ص٥٨.

(٢) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص١٨.

٢- (جهم بن صفوان) وهو أيضاً من بلخ خراسان، وفي الكوفة التقى بأستاذه الجعد، كما إتصل بالثائرين ضد قائد بني أمية في خراسان وأعدم بعد فشل ثورتهم (٧٤٥م).

وكان جهم جبري المذهب، ونفى الصفات الأزلية للبارئ، بخلاف مسألة الجبر، كان جهم متوافقاً مع أفكار المعتزلة يقول (ماجد فخري):

(لكن ممن يدعو إلى الدهشة أن جهماً كان من ناحية أخرى على وفاق تام مع المعتزلة في بعض القضايا الأساسية، نظير القول بخلق القرآن، وهذه الظاهرة حدت -على ما يبدو- ببعض خصوم المعتزلة، وبمفكرين آخرين إلى اعتباره من المعتزلة.

ويبدو كذلك أن جهماً قال بالتوحيد بين الصفات والذات الإلهية، وهو رأي أساسي آخر من آراء المعتزلة والمرتكز الفكري الذي قام عليه ادعاؤهم بأنهم الموحدون الحقيقيون الوحيدون، والتسمية هذه أطلقت كذلك على جهم واتباعه)[١].

وقال جهم: بأن الجنة والنار وأهليهما مما يفنى بالتالي، حتى لا يبقى مع الله أحد[٢].

كما أكد ما ذهبت إليه المعتزلة من الحسن والقبح العقليين.

وأهم مقالته هو الجبر الذي اعتقد فيه بأن الله خالق الإنسان وأفعاله، والإنسان أشبه بالريشة[٣].

٣- (معبد الجهني) وبالرغم من أنه كان تابعياً، إلا أنه تكلم في القدر، وقال بعضهم: إنه أخذ من (سوسن)، وأخذ عنه (غيلان)[٤].

وقد قتله الحجاج أو عبد الملك لخروجه مع ابن الأشعث.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية (ماجد فخري) عن الخياط كتاب الانتصار، ص٩٢.

(٢) دراسات، ص٧٨.

(٣) راجع البغدادي، الفرق، ص٢١١. عنه دراسات، ص٧٩.

(٤) البغدادي الفرق بين الفرق حاشية٨٨٨ على، ص١٨. عنه الدراسات، ص٨٠.

٤- (غيلان الدمشقي) ويقال له أيضاً (غيلان القبطي) نسبةً لأصله، وكان يقول بحرية الإرادة، وبخلق القرآن، وبأن الخلافة تصلح لغير القرشي، وأن العمل لا يدخل في الإيمان، وقد قتله عبد الملك[١].

٥- (الحسن البصري) الذي عاش حقبة متفجرة من حياة الأمة الإسلامية، ويعتقد بعض المؤرخين أن الحسن البصري هو أول من تكلم في القدر، وهو رأي (روتر جوليان)[٢]. وبالرغم من أن الآخرين يخالفون هذا الرأي مثل: (مونتجمري واط) [٣]. إلا أن انتهاء كثير من المذاهب العقائدية إليه مثل، المعتزلة عبر واصل، والصوفية عبر رابعة العدوية[٤]، والأشاعرة عبر نسبة بعض الأفكار الأشعرية إليه.

أقول: كل ذلك يدل على نسبة من الصحة في هذا الرأي.

ولأن (الحسن) عاش عمراً طويلاً يلقي بدروسه الفكرية، فإنه كان ذا أثر حاسم في علم العقائد.

وهناك أحاديث تدل على أنه إمام هذا الفن.

وفيما يلي نذكر حديثين منها فقط على أن نذكر بعضها في الفصل التالي إن شاء الله.

---

(١) راجع المعارف ، ص١٦٦، عنه الدراسات ، ص٨٠.

(٢) انظر الدراسات، ص٧٩. هامش رقم ١٤٠.

(٣) المصدر.

(٤) يقول ماجد فخري: لقد كان تأثير (الحسن البصري) فيما تلا من مراحل الحركة الكلامية والنزعة الصوفية – على يد جماعة كبيرة من تلاميذه واتباعه– عظيماً جداً. فقد انطلق هذا التيار الجديد من التقشف والتقوى من مدينة (البصرة) وجذب إليه عدداً كبيراً من الأتباع. فأشهر امرأة متصوفة في الإسلام وهي رابعة العدوية (ت ٨٠١) قضت حياتها برمتها في (البصرة) وزاولت التقشف، ولزمت حياة العزوبة وتخلت عن حطام الدنيا، وهي الأمور التي قرنها (البصري) بالدعوة الصوفية الصادقة، وقد كانت إلى ذلك السابقة في تاريخ التصوف الإسلامي إلى الترويج لفكرة –الحب الإلهي– وهي في ذلك قد اتجهت اتجاهاً مغايراً للعرف الديني الإسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية –ص٣٢٤– ٣٢٥).

موقف الإمام علي عليه السلام من الحسن البصري

ويكفينا هنا أن نقرأ بعض الروايات المأثورة عن الإمام علي في شخصية (الحسن البصري) لنعلم من هو مؤسس هذا العلم والذي قد يرشدنا إلى التعرف على نوعية الأفكار التي أتى بها.

عن (ابن عباس) قال: لما فرغ علي عليه السلام من قتال أهل البصرة، وضع قتباً على قتب[1]. ثم صعد عليه فخطب فحمد الله وأثنى عليه فقال: يا أهل البصرة، يا أهل المؤتفكة و.. إلى آخر كلامه عليه السلام، ثم نزل يمشي بعد فراغه من خطبته، فمشينا معه، فمر بالحسن البصري وهو يتوضأ فقال: يا حسن أسبغ الوضوء، فقال : يا أمير المؤمنين لقد قتلت بالأمس أناساً يشهدون أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، يصلون الخمس ويسبغون الوضوء، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فقد كان ما رأيت فما منع أن تعين علينا عدونا؟!

فقال: والله لأصدقنك يا أمير المؤمنين، لقد خرجت في أول يوم، فاغتسلت وتحنطت وصببت عليّ سلاحي وأنا لا أشك في أن التخلف عن أم المؤمنين كفر، فلما انتهيت إلى موضع الخربة، ناداني مناد: (يا حسن! ارجع فإن القاتل والمقتول في النار)، فرجعت ذعراً وجلست في بيتي، فلما كان اليوم الثاني لم أشك أن التخلف عن أم المؤمنين عائشة هو الكفر، فتحنطت وصببت عليّ سلاحي وخرجت أريد القتال، حتى انتهيت إلى موضع الخربة فناداني منادٍ من خلفي: يا حسن إلى أين، ارجع فإن القاتل والمقتول في النار، فرجعت ذعراً وجلست في بيتي، فلما كان اليوم الثالث[2] لم أشك أن التخلف عن أم المؤمنين عائشة هو الكفر، فتحنطت وصببت عليّ سلاحي وخرجت أريد القتال حتى انتهيت إلى موضع

---

(١) القتب: بالتحريك —رحل البعير.

(٢) في المصدر، فلما كان اليوم الثاني.

الخربة، فناداني منادي من خلفي: يا حسن إلى أين مرة بعد أخرى فإن القاتل والمقتول في النار.

فقال عليه السلام: صدقك، أفتدري من ذلك المنادي؟

قال: لا.

قال عليه السلام: ذاك أخوك إبليس، وصدقك أن القاتل والمقتول منهم[1] في النار.

فقال الحسن البصري: الآن عرفت يا أمير المؤمنين أن القوم هلكى[2].

عن أبي يحيى الواسطي قال: لما افتتح أمير المؤمنين عليه السلام[3] اجتمع الناس عليه وفيهم الحسن البصري ومعه الألواح، فكان كلما لفظ أمير المؤمنين كلمة كتبها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام -بأعلى صوته- ما تصنع؟

فقال: نكتب آثاركم لنحدث بها بعدكم.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما أن لكل قوم سامرياً، وهذا سامري هذه الأمة، أما أنه لا يقول: لا مساس، ولكن يقول: لا قتال.[4]

ونستوحي من هذا النص -ومن نصوص أخرى تأتي- أن دور الحسن البصري في انبثاق علم الكلام والتصوف كان بحد جعله في مصاف (السامري) الذي أخرج لبني إسرائيل عجلاً جسداً له خوار وأضلّهم عن التوحيد.

والإمام أمير المؤمنين عليه السلام يؤكد وجه التشابه بين سامري بني إسرائيل وسامري هذه الأمة في قول الحسن البصري (لا قتال) بينما كان يقول سلفه: لا مساس!!

وكان روح مذهب الحسن البصري سلّ المسؤولية عن الدين الإسلامي ودفع البحوث العقائدية إلى زاوية التجريد، وخلق طبقة من الناس ينتحلون العلم ولا

---

(١) أي من أصحاب الجمل.

(٢) الاحتجاج للطبرسي، ج١، ص١٧١.

(٣) أي لما فتح عليه السلام البصرة

(٤) المصدر.

يتحملون مسؤولياته، مما يسمح للسلطات الفاسدة احتواءهم، وضرب العلماء المجاهدين!!

والواقع أن أعظم خطر يمكن أن يهدد أمة من الناس في شرق الأرض وغربها وعلى امتداد الزمن هو تجرد علمائها عن مسؤولياتهم وتركهم الجماهير المستضعفة الذين كلفوا برعايتهم عرضةً لذئاب السلطة والثروة والفساد.

والحسن البصري كان قدوة لمثل هؤلاء العلماء، انبثقت عن نفسيته المنهزمة واللامسؤولة، فكرته القدرية التي أشاعها بين تلاميذه المتصوفة، حيث ذهب إلى الجبر، وزعم أن أفعال العباد مخلوقة مباشرة لله سبحانه.

وأيضاً قوله بتجريد الإيمان عن العمل، وقبول مرتكب الكبيرة باعتباره مسلماً، ولو كانت الخطيئة الكبيرة مثل قتل سبط الرسولﷺ، وتسلط مثل يزيد بن معاوية على رقاب المسلمين!

وتشجيعه للتصوف والرهبنة، التي تجلت في (رابعة العدوية) التي ينسب الصوفية إليها الأساطير[1].

وإذا كانت لكل مدرسة فلسفية أو سياسية أو ثقافية بيئة اجتماعية مناسبة لولاها لم يقدر لها النمو الكافي، فإن بيئة علم الكلام الاجتماعي كانت –حسبما يبدو لي– حالة خور العزيمة، وفلول حد الإرادة ،وضعف روح الإيمان، والفرار من المسؤولية السياسية، تلك الحالة التي وجدت عند اندلاع الحروب الداخلية بين المسلمين، وأخذت طائفة من الناس –ربما تدرجهم حسب التصنيف الاقتصادي ضمن طبقة التجار والمترفين– تعاني من هذه الحالة.

وبالطبع في مثل هذا الوضع ينبري بعض أنصاف المثقفين لتبرير هذه الحالة وتغطيتها بسقف من الأفكار اللامسؤولة.

---

(١) ينقل المؤرخون أن الحسن البصري خطب لنفسه الرابعة العدوية .

وهكذا كان الحسن البصري الذي طرح شعار (لا قتال) أول عالم لا مسؤول في تاريخ هذه الأمة، وكان علماء الكلام التجريديون تلاميذ له في الاحتماء بظل الحياد الإيجابي بين معسكري الحق والباطل!

مدرسة المعتزلة

وفي ظل الحسن البصري، نمت مدرسة الاعتزال التي أسسها تلميذاه: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

وهناك دليلان لا أقل يمكن أن يستشهد بهما على أن مدرسة الاعتزال سارت بالتالي في ذات النهج التخاذلي الذي رسمه الحسن البصري لهما.

الأول: أن (الأزارقة) الذين حكموا (البصرة) في عهد واصل بن عطاء، كانوا يزعمون بأن مرتكب الكبيرة كافر، بينما أستاذ (واصل) أي (الحسن) كان يرى أنه مسلم، ورأى (واصل) أنه بين المسلم والكافر، وهذا الرأي جعله يوافق (بقدر ما) رأي الحكام المتطرفين –وهم الخوارج– في الوقت الذي لا يضطره إلى تحمل عناء الثورة ضد الحكام الذين كانوا من أخطر مصاديق مرتكب الكبيرة في ذلك الوقت[1].

الثاني: موقف المعتزلة من المعضلة السياسية الكبرى، وهي تعيين الخلف الشرعي للنبي محمدﷺ.

حيث تهرب المعتزلة من هذه المشكلة التاريخية التي كانت تعني في ذلك العصر تهربهم من قضايا الثورة التي كان يقودها أهل بيت الرسول صلوات الله عليهم دفاعاً عن الرسالة الإلهية وعن المحرومين، إذ نقل عن واصل إنه علق الحكم في هذا الباب على أساس الافتقار إلى البينات الكافية![2].

---

(١) راجع الخياط كتاب الانتصار، ص١١٨. والشهرستاني الملل والنحل، ص١٧. عنهما تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٧٩.

(٢) المصدر، ص٨٠. عن الملل والنحل،ص٧٣.

حقائق عن مدرسة الاعتزال

لم يعارض أصحاب المدرسة الاسم الذي أطلقه عليهم أعداؤهم، ربما تفاؤلاً بآية سورة الكهف التي قصت اعتزال الفتية المهتدية قومهم الكافرين فراراً بدينهم، بيد أن مدرسة الاعتزال -بعكس أصحاب الكهف- كانت تعتزل عادة الجماهير التي تبرمت من تعقيداتها الدينية في تفسير الدين ثم تأوي إلى كهف السلطات الحاكمة لتحميل ثقافتها الغريبة منافسيهم من العلماء.

مثلاً (عمرو بن عبيد) كان صديقاً للمنصور، و(أبو الهذيل العلاف) كان أستاذ (المأمون) و(أبو داود) كان قاضي القضاة للخليفة العباسي (المعتصم) [1].

وقد كانت علاقتهم الوثيقة بالمأمون العباسي سبباً لانتشار مذهبهم في كافة البلاد، حيث أصدر المأمون أمراً إلى حاكم مصر في عام ٢١٨هـ يأمره بتأييد مدرسة الاعتزال، وهو بدوره أخضع قاضي البلاد لها تحت طائلة الجلد، وقد كتبوا على المساجد هذه العبارة: (لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق)[2].

ونظرية خلق القرآن كانت من أبرز نظريات المعتزلة التي سببت لسائر الفقهاء والمحدثين أذىً كثيراً.

وهكذا انتشرت مدرسة الاعتزال بدعم من السلطات السياسية، وأيضاً بسبب براعة قادة هذا المذهب في فن الجدل، ودفاعهم عن نظرياتهم ضد موجات الشبهة التي اجتاحت البلاد من قبل المتأثرين بالمذاهب المادية الوافدة من بلاد الهند وفارس.

إن مدرسة الاعتزال اختلفت في أشياء كثيرة، إلا أنها اتفقت في الأمور التالية[3]:

---

(١) المصدر،٦٧.

(٢) المصدر.

(٣) اختلف المؤرخون فيما اتفق عليه المعتزلة، ونحن نجري هنا على ما قاله ابن المرتضى في كتابه (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) انظر (تحقيقي در مسائل كلامي) ص١٨، فارسي.

١- أحدية الخالق، وأنه عالم قديم قادر حي ليس بجسم، واحد عادل حكيم، وأنه أمر الناس ليجزيهم، ومنحهم القدرة، والرسالة واجبة لأنها في منفعة الناس، والرسول محمد خاتم الأنبياء، والقرآن معجزته، والإيمان قول ومعرفة وعمل، والمؤمن من أهل الجنة.

٢- أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، بل موقعه منزلة بين المنزلتين.

٣- يقولون: إن عمل الإنسان مخلوق، ويحبون الصحابة، واختلفوا في (عثمان)، ويرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد دافعت عن نظرياتها ببراهين قوية، واستطاعت أن تهزم منافسيها، وتقف سداً أمام كثير من النظريات المتطرفة، إلا إنها أرادت أن تصيب دين الله كله بالعقل، وأن تنكر كل شيء لا يوافق عقل أصحابها، كما أنها توغلت في التجريد العقلي مما سبب في تفريغ تعاليم الإسلام من روحها الإيمانية، وربما كان ذلك سبباً في قبول علمائها السكوت على ظلم الطغاة، من خلفاء بني العباس.

إلا أن تطرف المعتزلة في التجريد، واستخدام الجدل، ربما كان ردّ فعل مناسب لتطرف الباطنية في تفسير القرآن حسب الأهواء، وانتشار المبادئ الفلسفية تحت غطاء التأويل[١].

مدرسة الأشاعرة

انبثقت من مدرسة الأعتزال مدرسة الاشاعرة التي جاءت رد فعل متطرف نحو النصوص الشرعية والتقليل من أهمية الجدل الفارغ.

الشيخ أبو الحسن الأشعري الذي ظهرت مدرسته في القرن الرابع للهجرة، كان معتزلياً معروفاً وتلميذاً لأحد كبار علماء مدرسة الاعتزال، وهو أبو علي جبائي. والذي كان حتى الأربعين من عمره يدافع عن مدرسة الاعتزال، دون أن

(١) انظر رسالة التوحيد للشيخ محمد عبدة، ص١٤.

يبدو عليه أنه أصبح مرتاباً في مدرسته، بل إن قلبه أضحى مركزاً لتفاعل أفكار المعارضة.

وبعد أن اعتكف في بيته لعدة أيام، ظهر على الملأ وادعى أنه رأى رسول الله في المنام، وقد هداه الله به إلى مذهب جديد، وأخرج للناس كتاباً خط فيه الخطوط العريضة لمذهبه الجديد، ثم خلع ثيابه وأعلن أنه قد خلع أفكاره السابقة بمثلما يخلع أمامهم ثيابه، وقد أيد هذا المذهب علماء كبار من أمثال القاضي أبو بكر الباقلائي، وإمام الحرمين الجويني والإسفرائيني وغيرهم[1].

وقد اعتبروا المذهب الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة، وبتأييد المتوكل العباسي أصبح المذهب الرسمي للبلاد.

ولقد كان انتشار هذا المذهب الذي يحمد الناس على النصوص موافقاً لنهج السلطات، إذ بعد أن استطاعت السلطات مقاومة خطر الحركات السياسية ذات الفلسفة الثورية بقوة الجدل عند مدرسة الاعتزال، لم تعد بحاجة إلى ذلك المذهب، بل الحاجة ماسة اليوم إلى مذهب يفلسف القمع والإرهاب ويقتل كل معارضة في المهد.

وبالرغم من أن الأشاعرة يعتبرون النصوص الشرعية مرجعهم الأساسي[2] إلا أنهم كانوا متأثرين بشدة بالأفكار الدخيلة والبعيدة عن مصادر الوحي الإلهي،

---

(١) تحقيق در ساءل كلام، ص٣٣.

(٢) في جدل مع الجبائي وهو نابع لمدرسة المعتزلة، بقول الأشعري، هل يمكن أن نسمي ربنا باسم (الحكيم)؟ يقول: بلى، فيعود ويتساءل، وهل نستطيع أن نطلق عليه العاقل؟ يقول: كلا، فيسأل لماذا؟ يقول: لأن العقل من العقال. ولا معنى له في شأن الله سبحانه، فيقول له: وكذلك الحكمة التي هي مشتقة من حكمة اللجام، وهي الحديدة التي تربط بها الأنعام، ثم استشهد بقول حسان الشاعر:

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

فكيف يجوز أن يسمى بالحكيم وليس العاقل؟ ثم يجيب الأشعري نفسه – ليس ذلك إلا لأن أسماء الله تعالى توفيقية، أي لا يجوز أن نطلقها إلا حسب ما جاء في الشرع. المصدر/ ص٣٧.

فمثلاً اثبتوا اسماً لرب العباد، لا نجد له أثراً في النصوص، وهو اسم (المريد) الذي يثبت قدم إرادة الله سبحانه، والذي يقتضي قدم العالم، لأن إرادة الله إذا كانت قديمة، فإن ما أراده لابد أن يكون قد تحقق من قديم لقدرة الله المطلقة.

وتميزت مدرسة الأشاعرة بالدفاع عن النصوص بأسلوب قياسي.

إن الأشعري في تطبيقه لهذه النزعة –العقلية المعتدلة– على المسائل الكبرى التي كانت تطرح في أوساط المتكلمين آنذاك يبدو حريصاً على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقلي، مع أنه لا يوافقهم في الجوهر، والنتيجة الحاصلة أن أسلوبه كان شبيهاً بأسلوبهم، لكن مذهبه كان –عموماً– تقريراً لقضايا تقليدية أو حنبلية في قالب جديد[1].

ولا ريب أن الظروف التي أفرزت المذهب الأشعري كانت تقتضي مثل هذا الجمع، وسواء كان المذهب دفاعاً عن علم الكلام ومنهج القياس في فهم الغيب الإلهي في مقابل هجوم أهل الحديث، أو كان دفاعاً عن الحقائق الإسلامية بأسلوب قياسي، فإن النتيجة واحدة وهي: أن المذهب في الواقع إفراز للظروف التي شهدها العصر الذي تلا عهد المتوكل العباسي بنزعته الإرهابية وشدته على المعتزلة، ولم يكن أبداً بسبب الغيرة على الإسلام، أو تنفيذاً لأوامر الرسول الصادرة إليه في حالة النوم كما ادعى صاحب المذهب! والنوم كما يعلم كل الفقهاء ليس حجة، وكان الأحرى به أن يطبق القرآن في ترك الجدل في الدين ومقاومة الطغاة.

والواقع أن المذهب الأشعري جاء يلطف الأجواء بعد ذلك الجدل الذي استمر لمدة قرن كامل من الزمان، والذي لم ينفع الثقافة شيئاً كثيراً.

وكان اعترافاً ضمنياً لعجز منهجية القياس في الوصول إلى حقائق الدين التي لا تدرك إلا بمنهج الدين نفسه، وهو منهج وجداني.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٧.

ولأن المذهب جاء لتلطيف الأجواء والتوفيق بين الأفكار العقلية، وأهل الحديث لمصلحة أهل الحديث في المحتوى ولمصلحة العقليين في المنهج..

أقول: لأن المذهب توفيقي في الأساس، فإنه لا يخلو من التعقيد، بل والتناقض أحياناً، وفيما يلي نشرح بعض أفكار الأشعري التي ظلت عموماً مقبولة عند تابعيه بعد شرحها وبلورتها.

أفكار الأشعري

لا تخلو أفكار الأشعري عموماً من الغموض والتعقيد، لأنها أساساً كانت قائمة على قاعدة الجمع بين المدرسة العقلية والمدارس القشرية التي كانت تسمى بـ (الحشوية) وكذلك مذاهب أهل الحديث.

موقف الأشعري من منهج القياس

فالأشعري الذي تربى في حضن مدرسة القياس حتى الأربعين من عمره، لا يزال يؤمن بالقياس الكلامي كمنهج لمعرفة أصول الدين.

ففي الرد على الحشويين وأهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وأنكروا شرعية القياس، يؤكد الأشعري أن القرآن يقر مبدأ القياس، ويستخدمه في مواضع عديدة، ففي مقالة تدور على معالجة هذه المشكلة خاصة عنوانها: استحسان الخوض في علم الكلام يبرز بوضوح موقف هذا العالم المعتزلي الأصل والمناوئ لأهل الحديث من مسألة شقت صفوف متكلمي القرن العاشر الميلادي، فقد أنكر أصل الحديث عن طريق التذرع بالقياس، بل وبسائر أساليب الجدل والاستدلال جملة![1].

وحين يسلم الأشعري بالمنهج القياسي الذي أدى بأستاذه الجبائي إلى التناقض – حسب قوله– فهو بدوره لا يمكنه الفرار عن ذات النهاية.

---

(١) المصدر، ص٢٨٦.

دعنا نقرأ معاً بعض فقرات كلامه حول الاختيار الذي أراد أن يخرج فيه عن مدرسة الاعتزال ولكنه وقع في الجبر، بل وفي التناقض.

موقف الأشعري من أفعال العباد

في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) يصور لنا الأشعري قدرة الله بحيث تنتهي إلى جبره للعباد على الأشياء فيقول:

"ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وإنه لم يخلق شيئاً وقد قال له: كن فيكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(النحل،٤٠).

وإنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شرٍ إلا ما شاء الله.

وإن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج على علم الله عز وجل.

وإنه لا خالق إلا الله.

وإن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] (الصافات،٩٦).

وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون.

وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين -كما علم- وخذلهم وطبع على قلوبهم.

وإن الخير والشر بقضاء الله)[2].

ولكنه لا يلبث أن يتذكر أن أفكاره هذه اقتربت إلى مذهب الحشوية والجبرية، فيحاول أن يخرج منها ببعض المخارج التي تحفظ للعبد بعض الأشياء -ولو كان لفظياً- ليتحمل كامل المسؤولية عن أفعاله التي يعاقب عليها أشد العقاب.

---

(١) والآيات هكذا: (فاقبلوا إليه يزفون ۞قال أتعبدون ما تنحتون ۞والله خلقكم وما تعملون).

(٢) تاريخ الفلسفة ص٢٨٧.

ففي البدء؛ يفرق بين الخلق والكسب، فيقول: الخلق يتم بقدرة قديمة هي قدرة الله، بينما الكسب يتم بقدرة متجددة، هي من العبد، ويقول: الأفعال من خلق الله، ولكنها من كسب العبد.

وإذا سألت الأشعري عن الفرق بين الخلق والكسب وكيف يمكن أن ينسب الفعل إلى الله، وإلى العبد مرة واحدة وما هو الفرق بين الفعل الاضطراري، كالوقوع من السطح وبين الفعل الاختياري مادامت مخلوقين معاً لله، وبذات الطريقة الواحدة، أقول: إذا سألته، فإنه يقول: "إن الإنسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما"[1].

ونحن نقول: وبالبديهة أيضاً يعرف الإنسان أنه مسؤول عن أفعاله، وأن أفعاله منه، وأنه ليس من العدل أن يفعل الله شيئاً ثم ينسبه إلى العبد ويعذبه عليه.

موقف الأشعري من الصفات الإلهية

ويبرز هذا التناقض أيضاً في موقف الأشعري من الصفات الإلهية، فلقد أراد الأشعري أن يجمع بين موقف العقليين من أسلافه المعتزلة، وبين تيار أهل الحديث.

فبينما ذهب المعتزلة إلى أن الصفات الإلهية عين ذات الله، وقال أهل الحديث: إنها متميزة عن ذات الله، ترى الأشعري يقول: لا هذا صحيح ولا ذاك، بل الصفات أزلية قائمة في ذات الله، لأنه إذا كانت غير ذات الله، أوجب ذلك القول بتعدد الآلهة، ولو كانت عين ذات الله لكان من الصحيح أن نوجه دعاءنا إلى الصفات، فبدل أن نقول: يا عليم يا قدير يا حيّ، نقول: مثلاً: يا علم، يا قدرة، يا حياة، ولأن هذا لا يجوز، فإن القول بذاتية الصفات هو الآخر لا يجوز[2].

وإذا سألته عن الفرق بين القول بأن الصفات قائمة في ذات الله، والقول بأنها متميزة، حار في الجواب، وربما قال لك: الفرق يعرف بالبديهة!

وعليه؛ فقد كان من الأفضل أن يسكت عن البحث في ذات الله، ولا يسلم بقدرة القياس على الكشف عن ذاته سبحانه وتعالى، حتى لا يقع في التناقض.

---

(١) المصدر، ص٢٨٨.

(٢) المصدر، ص٢٨٥.

(٤)

موقف الرسالة من اتجاه علم الكلام

بالرغم من أن علم الكلام بهذه الشخصية الثقافية المحددة لم يولد إلا في القرن الثاني من الهجرة، وعلى يد تلاميذ الحسن البصري، إلا أنه لم ينشأ من فراغ، بل إنه ولد من رحم الثقافات البشرية المتراكمة، بعد أن لونت بصبغة الأفكار الدينية.

ذلك لأن البشر كانوا قبل علم الكلام -ربما بآلاف السنين- يطرحون الأسئلة الحائرة التي تناولها علم الكلام، ويحاولون حل لغز الإرادة وتأثير الظروف فيها، وحل لغز العدالة ومسألة الشرور، وحل لغز العلاقة بين الخالق والمخلوق وغيرها.

وكما سبق، فإن مدرسة الإسكندرية التي شهدت ميلاد الأفلاطونية الجديدة قبل بزوغ فجر الإسلام بقرون عديدة، طرحت ذات الموضوعات التي حاول علم الكلام، ثم الفلسفة الإسلامية، الإجابة عنها.

والقرآن الحكيم الذي أوحى به الله على قلب الرسول الأكرمﷺ ليكون للعالمين نذيراً، إنما جاء لإنقاذ البشر من ضلالاته، ولكي يهديه إلى الصراط المستقيم.

والرسول الأكرم الذي نشر القرآن بكلماته المضيئة، عالج ذات الموضوعات التي عانى فيها البشر من التيه والضلالة، ومن السفه أن نقول: إن القرآن أو الرسول لم يقصدا الرد على الأفلاطونية الجديدة أو القديمة أو لم يتناولا مثلاً مسألة الخلق، أو الإرادة أو ما أشبه، مما كانت مثاراً للجدل بين البشرية منذ عهد الإغريق، والأشد سفاهة هو القول بأن القرآن لم يعط حلاً للمشاكل الفلسفية، وهو الذي تحدى

البشرية بأن يأتوا بمثله، أو بمثل بعض سوره، وهو الذي تحداهم بأن فيه بيان كل شيء، وأنه هدىً للعالمين!!

وقد كان الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله يرى المستقبل القريب والبعيد بنور الرسالة، ويعلم أن أمته سوف تتعرض لموجات الضلالة القادمة من كل أفق.

ولذلك، فقد اجتهدﷺ من أجل بيان الحقائق القرآنية ببلاغة نافذة، كما حذر الأمة من الشعور بالضعف أمام ثقافات الآخرين[1]، وذلك عبر أسلوبين:

أ- بيان أخطار بعض الأفكار الضالة بصورة مخصوصة.

ب- بيان قيم عامة تضبط مسيرة الأمة الثقافية وتحصنها من الضلالة.

وسوف نبين بإذن الله -بعض أحاديث الرسول في كلا الموضوعين:

النبي(ص) يحذر الأمة من الأفكار الضالة

بيّنا سابقاً أن محور ضلالات البشر هو تبرير الذنوب والجرائم بالقول بالجبر الذي يجرد البشر عن مسؤولياتهم، ويدفعهم إلى الفسق والفساد.

ولذلك، كانت المسألة الأهم في تاريخ الثقافة عند المسلمين هي مسألة الجبر والاختيار، وكانت الفرقة الأخطر هي فرقة القدرية.

وقد ذمّها الرسولﷺ وحذر منها المرة بعد الأخرى، فقد روي عن الرسولﷺ أنه قال:

"صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية"[2].

وروي عن جماعة من علماء الإسلام عن النبيﷺ أنه قال:

"لُعِنَتْ القدرية على لسان سبعين نبي".

---

(١) كل ذلك دون أن يأمرهم بالانكفاء دون تجاربهم العلمية، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: "اطلبوا العلم ولو بالصين".

(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص٧.

قيل: وما القدرية يا رسول الله؟ فقال:

"قوم يزعمون أن الله سبحانه قدّر عليهم المعاصي وعذبهم عليها"[1].

وروي عن (محمد بن علي المكي) بإسناده قال: إن رجلاً قدم على النبيﷺ فقال له رسول الله: "أخبرني بأعجب شيء رأيت"

قال: رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم لِمَ تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله تعالى علينا وقدره.

فقال النبيﷺ:

"سيكون من أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي"[2].

وعن النبيﷺ أنه قال:

"يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ويقولون إن الله قدّرها عليهم، الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله"[3].

النبيﷺ يبين للناس طرق السلام

ليست الأفكار الضالة محدودة بنوع أو أنواع معروفة، بل إنها قد تكون متمثلة في القدرية أو المرجئة، أو إثنين وسبعين مذهباً ضالاً، أو غيرها.

لذلك، فإن الرسولﷺ حذر المسلمين من المذاهب الضالة، ورسم لهم خريطة الهدى وسبل النجاة، وهي: التمسك بالقرآن والعترة.

وإذا كان التمسك بالقرآن يعني الاعتصام بحبل الله المتين، فإن التمسك بالعترة المعصومين من آل الرسول عليه وعليهم الصلاة والسلام يعني التشبث بعرى هذا الحبل الوثيقة، فالقرآن -كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

---

(١) المصدر، ص٤٧.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر.

خلفه- فإنه بحاجة إلى تفسير وتأويل، لأن فيه المحكم والمتشابه، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وأهل بيته الرسول -من بعده- هم الراسخون في العلم، الذين لابد أن نرجع إليهم في فهم المتشابه والمنسوخ والخاص.

فلم يدع الرسول عذراً لمن يبرر تركه للقرآن، (بأنه حمّال ذو وجوه) كلا.. إن كلام مفسريه وأبواب علمه لا تحتمل التأويل.

ولقد روي حديث الثقلين عن الرسول بطرق شتى، حتى ليكاد المرء يكون على يقين من أن الرسولﷺ قد نطق به نطقاً، وسنذكر فيما يلي بعض ألفاظه:

١- عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللهﷺ:

"إني قد تركت فيكم الثقلين، وأحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض"[١].

٢- وروى (الحميدي) في الجمع بين الصحيحين في (مسند زيد بن أرقم) من عدة طرق: فمنها: بإسناده إلى النبيﷺ. قال: قام رسول الله فينا خطيباً بماء يدعى (خُماً) بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعد ووعظ وذكر، ثم قال:

"أما بعد أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: أولهما كتاب الله.. فيه الهدى والنور، فخذوا كتاب الله واستمسكوا به، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: وأهل بيتني، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي.."[٢].

٣- وروي (الثعلبي) في تفسير قوله تعالى: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً﴾**(آل عمران/١٠٣)، بأسانيد قال: قال رسول اللهﷺ:

---

(١) بحار الانوار، ج٢٣، ص١١٣) نقلاً عن كتاب "العمدة" قال: رواه بإسناده عن عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه عن أبن نمير عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري.

(٢) المصدر، ص١١٧.

"يا أيها الناس! إني قد تركت فيكم الثقلين خليفتين، إن أخذتهم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، أو قال إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض"[1].

وروي عن سلم بن قيس قال: بينما أنا وجميش بن معتمر بمكة إذ قام أبو ذر وأخذ بحلقة الباب، ثم نادى بأعلى صوته في الموسم: أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن جهلني فأنا (جندب)، أنا أبو ذر.

أيها الناس! إني سمعت نبيكم يقول:

"إن مثل أهل بيتي في أمتي كمثل سفينة نوح في قومه، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق، ومثل باب حطة في بني إسرائيل".

أيها الناس: إني سمعت نبيكم يقول:

"إني تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وأهل بيتي"[2].

وفي ذات الوقت الذي كان الرسولﷺ يوصي أمته بالتمسك بالقرآن والعترة، كان ينهى بشدة عن الإعجاب بثقافات أهل الكتاب النابع من الشعور بالضعف تجاهها.

فقد جاء في حديث شريف:

قال أبو عبيد في قريب الحديث: في حديث النبيﷺ حين أتاه عمر فقال: إنا نسمع أحاديث من اليهود تعجبنا، فترى أن نكتب بعضها؟ فقال رسول اللهﷺ: **"أفتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟! لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي".**

---

(١) المصدر، نقلاً عن الطرائف، ص٢٩.

(٢) المصدر، ص١١٩.

قال أبو عبيد –وهو يفسر الحديث–: أمتحيرون أنتم في الإسلام، ولا تعرفون دينكم، حتى تأخذوه من اليهود والنصارى كأنه كره ذلك منه[1].

وكان النبيﷺ ينهى أصحابه بشدة أن يسلكوا سبيل الجدل لفهم حقائق الدين، التي لا تُدرك إلا بالتسليم للحق وتزكية النفس وصدق العمل.

فقد روي عن أبي الدرداء ووائلة وأبي إمامة وأنس قالوا: خرج علينا رسول اللهﷺ يوماً ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله، ثم قال:

"إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ذروا المراء، فإن المؤمن لا يماري، ذروا المراء، فإن الممارى قد تمت خسارته، ذروا المراء، فإن الممارى لا أشفع له يوم القيامة، ذروا المراء، فأنا زعيم بثلاثة أبيات في الجنة، في رياضها، وأوسطها، وأعلاها لمن ترك المراء، وهو صادق، ذروا المراء، فإن أول ما نهاني ربي بعد عبادة الأوثان المراء"[2].

الإمام علي والمسائل الكلامية

يعتبر البعض الإمام علياً أمير المؤمنينعليه السلام أول من تصدى للرد على المذاهب المنحرفة[3].

ولا ريب أن تأكيد الرسول، الذي لا ينطق عن الهوى، على التمسك بهدى أهل بيتهعليهم السلام باعتبارهم الثقل الثاني بعد القرآن، الذي هو الثقل الأكبر، لم يكن عبثاً.

بل لأن الإمامعليه السلام هو الفاروق بين الحق والباطل، والميزان، ومثله كمثل سفينة نوح، وإنه الأفقه والأقضى، وعنده تأويل القرآن.

---

(١) بحار الأنوار، ج١، ص٩٩.) عن دعوات الراوندي.

(٢) بحار الأنوار، ج٢، ص١٣٨–١٣٩) عن منية المريد.

(٣) تاريخ الفلسفة.

لذلك؛ فقد تصدى للانحرافات كما تصدى للمعضلات، حتى قال عمر بن الخطاب: لولا علي لهلك عمر واشتهر المثل العربي، (مشكلة ليس لها أبو الحسن).

وفيما يلي ننقل بعض الكلمات التي أدان فيها الإمام البدع:

عن السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه، عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم قال: **"يجاء بأصحاب البدع يوم القيامة، فترى القدرية من بينهم كالشامة البيضاء في الثور الأسود، فيقول الله عز وجل: ما أردتم؟ فيقولون: أردنا وجهك، فيقول: قد أقلتكم عثراتكم وغفرت لكم زلاتكم إلا القدرية، فإنهم دخلوا في الشرك من حيث لا يعلمون"**[1].

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: **"لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون: لا قدر"**[2].

ودخل مجاهد مولى عبد الله بن عباس على علي عليه السلام فقال: "يا أمير المؤمنين! ما تقول في كلام أهل القدر؟ ومعه جماعة من الناس، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **"معك أحد منهم (أو في البيت أحد منهم)؟"** قال: ما تصنع يا أمير المؤمنين؟ قال: **"أستتيبهم، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم"**[3].

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: **"ما غلا أحد في القدر إلا خرج من الإيمان"**[4].

وفي حديث آخر: حذر الإمام علي عليه السلام من التوغل في مسألة القدر وقال: **"ألا أن القدر سرّ من سرّ الله، وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوّي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم"**[5].

---

(١) البحار، ج٥، ص١١٩.

(٢) المصدر، ص١٠٠.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر.

(٥) المصدر، ج٥، ص٩٧.

ويبدو من حديث مأثور عن الإمام عليه السلام أن التكلم حول القدر، كان قد أصبح عادة شائعة في عهده عليه السلام وأن الإمام كان يقاومها بقوة:

الحديث يقول: "مرّ أمير المؤمنين على قوم من أخلاط المسلمين وهم قعود في بعض المساجد في أول يوم من شعبان وهم يخوضون في أمر القدر وغيره، وقد ارتفعت أصواتهم واشتد فيهم محكهم وجدالهم، فوقف عليهم وسلّم، فردوا عليه وأوسعوا له، وقاموا إليه يسألونه القعود عليهم، فلم يحفل بهم، ثم قال لهم وناداهم:

"يا معشر المتكلمين فيما لا يعنيهم ولا يرد عليهم، ألم تعلموا أن لله عباداً قد أسكتتهم خشية من غير عِي ولا بكم، ولكنهم إذا ذكروا الله انكسرت ألسنتهم، وانقطعت أفئدتهم، وطاشت عقولهم، وحامت لحومهم، إعزازاً لله، وإعظاماً وإجلالاً، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلى الله بالأعمال الزاكية، يعدون أنفسهم مع الظالمين والخاطئين، وأنهم براء من المقصرين ومن المفرطين، إلا أنهم لا يرضون لله بالقليل، ولا يستكثرون لله الكثير، فهم يدأبون له في الأعمال، فهم –إذا رأيتهم– قائمون للعبادة مروّعون خائفون مشفقون وجلون، فأين أنتم يا معشر المبتدعين، أما علمتم أن أعلم الناس بالقدر أسكتهم عنه، وأن أجهلهم به أكثرهم كلاماً فيه"[1].

الإمام الحسن المجتبى عليه السلام

مضى الإمام الحسن السبط الأكبر لرسول الله على سنة جده وسيرة أبيه في مناهضة الأفكار الباطلة، ويبدو من رسالته الجوابية التي بعث بها إلى "الحسن

(١) والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة، أورده ثقة الإسلام النوري في كتابه (كلمة طيبة) فارسي، وربما يأتي في سياق الكتاب تفسير لبعض بنود هذا الحديث بإذن الله.

البصري" الذي قرأنا معاً سيرته وأفكاره الجبرية [1] أنه لم يكن راضياً عنه وعن خوضه في المسائل الكلامية.

فلقد كتب "الحسن البصري" رسالة إلى أبي محمد الحسن بن عليعليه السلام وقال فيها: أما بعد؛ فإنكم معشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة، والأعلام النيرة الشاهرة، أو كسفينة نوحعليه السلام التي نزلها المؤمنون، ونجا فيها المسلمون، كتبت إليك يا بن رسول الله عند اختلافنا في القدر، وحيرتنا في الاستطاعة، فأخبرنا بالذي عليه رأيك ورأي آبائكعليهم السلام، فإن من علم الله علمكم، وأنتم شهداء على الناس، والله الشاهد عليكم، ذرية بعضها من بعض، والله سميع عليم.

فأجابه الإمام الحسنعليه السلام: **"بسم الله الرحمن الرحيم، وصل إليّ كتابك، ولولا ما ذكرته من حيرتك وحيرة من مضى قبلك، إذاً ما أخبرتك، أما بعد؛ فمن لم يؤمن بالقدر –خيره وشره– أن الله يعلمه فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله فقد فجر، إن الله لم يطع مكرهاً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يهمل العباد سدىً من المملكة"** [2].

موقف الأئمة الهداةعليهم السلام من علم الكلام

لا يسعنا في هذا الفصل أن نفصل القول في مواقف أئمتنا الهداة من علم الكلام وأعلامه وموضوعاته، لا سيما وأن التاريخ الذي يمتد من عام (٦١) حيث استشهد الإمامعليه السلام وإلى عام (٢٥٠) عند الغيبة الصغرى، حافل بالصراعات الثقافية، بين رسالات الله التي أكملت على يد الرسولصلى الله عليه وآله وسلم وتجسدت في القرآن الحكيم وتفسيره الصحيح، وبين ثقافات البشر التي تموجت بفعل الحضارة الإسلامية،

---

(١) يبدو أن الحسن البصري كان جبريّ المذهب، وربما غيّر مذهبه بعدئذ إلى التفويض ، لأنه كان يغير مذهبه من حين لآخر.

(٢) البحار، ج٥، ص٤٠-٤١.

وكادت تضل المسلمين لولا تصدي أئمة الهدى لردها من جهة، ولتوضيح القرآن من جهة أخرى.

ونستطيع أن نقول: إن نهوض الأئمةعليهم السلام بتبصير الأمة، وكشف ملابسات العلم ورد شبهات المنحرفين على القرآن، كان أعظم أفعالهم، بالرغم من أن سائر ما قاموا به من قيادة الحركة الإسلامية وتربية أبناء الأمة كان أيضاً عظيماً جداً.

ولذلك سمى رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتهعليهم السلام بأنهم سفن النجاة وَعَدَلَهم بالقرآن، وسمّاهم والقرآن بالثقلين، وقال عنهم: **"مثل أهل بيتي مثل نجوم السماء"**[1].

الإمام زين العابدينعليه السلام

الإمام علي بن الحسينعليه السلام تصدى لموجات الضلالة بأدعيته التي لم تكن مجرد برامج روحية وتربوية شاملة، ولا مجرد رد إعلامي ناجح لدعايات الحزب الأموي الحاكم، بل كانت انعكاساً لنور القرآن، وهداه على قلب نقي طاهر كما المرآة تعكس نور الشمس، لذلك سمّي الدعاء بـ (القرآن الصاعد) لأنه من تجليات القرآن النازل من عند الله على قلوب المؤمنين.

الإمامان الصادق والرضا عليهما السلام

وقد تسنى للإمامين أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام، فرصة نشر معارف القرآن.

واتخذ الإمام الصادقعليه السلام من الصراع بين الحزبين الأموي والعباسي على السلطة فرصة لتأسيس جامعة علمية شاملة، وكان نصيب المعارف الإلهية وافراً في هذه الجامعة.

واحتجاج الإمام على (المانوية) ممثلة في ابن أبي العوجاء، وحزبه، وعلى (الزنادقة) ممثلين بالطبيب الهندي، و(الديصانية) ممثلة بعبد الله الديصاني، و(المجسمة) ممثلة بهشام وعلى القائلين بالقياس الممثلين بالمعتزلة.

---

(١) بحار الأنوار، ج٥١، ص٧٦.

أقول: إن احتجاج الإمام عليهم كان خلاصة لتلك المواجهة الشاملة التي قادها الإمام ضد الأفكار الضالة.

أما الإمام الرضاعليه السلام؛ فقد اتخذ من الحرية المحدودة التي منحتها له السلطة بعد توليه ولاية العهد في عصر المأمون العباسي وسيلة لنشر المعارف الإلهية ومناهضة الأفكار التي حملتها روافد الترجمة الغزيرة في عهد هذا الملك العباسي.

وقد جلس الإمام في محضر المأمون يناظر الفرق الضالة حتى رد شبهاتهم جميعاً[1].

أحاديث الأئمة في مناهج علم الكلام

إن علم الكلام يقوم على أساسين خاطئين.

أ- تكلف علم الأمور التي يقصر عنها عقل البشر لسبب أو لآخر، مثل التكلم في ذات الله سبحانه وتعالى.

ب- القياس في الدين.

وقد وردت أحاديث تأمر بالتوقف عند صعود العقل، كما ذكرت أحاديث أخرى بخطأ أسلوب القياس في فهم الدين، وفيما يلي نذكر بعض النصوص:

١- عن أبي بصير قال: قال أبو جعفرعليه السلام: "**تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله، فإن الكلام في الله لا يزداد بصاحبه إلا تحيراً**"[2].

لقد كان تكلف الحديث عن ذات الله سبباً رئيسياً لضلالة الفرق الإسلامية المتفلسفة، لأنهم حاولوا الحديث عن شيء لا يشبهه شيء، وبعقول محدودة محصورة، لذلك سد الأئمةعليهم السلام هذا الباب رأساً.

---

(١) أنظر كتاب عيون أخبار الرضاعليه السلام وكتاب الاحتجاج وسائر الكتب المفصلة، وسوف نتحدث بإذن الله عن شيء من احتجاجات الإمام الرضاعليه السلام ومناظراته خلال أحاديثنا القادمة.

(٢) أصول الكافي للشيخ الكليني، ١٢٤- ١٢٥.

٢- روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام:

"تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله"[١].

ويستشهد الإمام الباقر عليه السلام على منع الحديث في ذات الله بالقول: "يا زياد، إياك والخصومات، فإنها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها، وعسى أن يتكلم بالشيء فلا يغفر له، إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه، حتى انتهى كلامهم إلى الله فتحيروا، حتى إن كان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه، ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه"[٢].

وفي حديث يحمل الإمام الباقر عليه السلام بشدة على أصحاب الكلام، لأنهم تكلفوا علم ما لم يؤتوه.

ويبدو أن لفظة الكلام أو المتكلمين قد أصبحت في عصر الإمام الباقر عليه السلام مصطلحاً خاصاً لأصحاب هذا العلم.

٣- روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام:

"إياك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالستهم، فإنهم تركوا ما أمروا بعلمه وتكلّفوا ما لم يؤمروا بعلمه حتى تكلّفوا علم السماء"[٣].

٤- روى ابن طاووس عن جميل قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

"متكلمو هذه العصابة من شرار مَن هم منهم"[٤].

---

(١) المصدر.

(٢) المصدر.

(٣) بحار الأنوار، ج٢، ص١٣٧.

(٤) المصدر، ص١٣٨ بعد هذا الحديث قال السيد ابن طاووس: يحتمل أن يكون المراد بهذا الحديث -يا ولدي- المتكلمين الذين بكلامهم وعلمهم ما لا يرضاه الله جل جلاله، أو يكونون ممن يشغلهم الاشتغال بعلم الكلام إما هو واجب عليهم من فرائض الله جل جلاله ، ثم قال رحمه الله:

ومما يؤكد تصديق الروايات بالتحذير من علم الكلام وما فيه من الشبهات، أنني وجدت الشيخ العالم (سعيد بن هبة الله الراوندي) قد صنف كراساً -وهي عندي الآن- في الخلاف الذي تجدد بين الشيخ المفيد والمرتضى رحمهما

٥- عاب الإمام الصادق عليه السلام على أهل الكلام -مرة- لأنهم كانوا قد وضعوا مجموعة افتراضات، ثم قاسوا عليها كل شيءٍ، فقالوا: هذا ينقاد وينسجم مع أصولنا -التي افترضوا صحتها- فيقبلون بها، بينما هذا لا ينقاد ولا ينسجم، يقول الإمام:

"يهلك أصحاب الكلام وينجوا المسلمون، إن المسلمين هم النجباء، يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، أما والله لو علموا كيف كان أصل الخلق ما اختلف اثنان"[1].

٦- يبدو أن المنهج القياسي الذي يهدف إسكات الخصم بأية صورة من الصور، هو الذي نهى عنه الإسلام بشدة، وهو الذي ولع به أهل الكلام.

والروايات التي جاءت في نهي الجدل في الدين والخصومة فيه، ومما رآه الرجال، وسمي في منطق الأحاديث بأنه ليس أبداً الجدل المطلوب في القرآن، وهو الذي سمي بـ (الجدل بالتي هي أحسن).

ولا ريب أن انتشار الجدل الإغريقي بين المسلمين، وبالذات بين علماء الكلام، كان سبباً لشدة نهي الأئمة عنه، دعنا نقرأ معاً بعض النصوص في ذلك:

روى الإمام الصادق عليه السلام عن جده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم:

"أورع الناس من ترك المراء وإن كان محقاً"[2].

وفي حديث آخر يبين الإمام عليه السلام أن الجدل ليس سبيلاً إلى فهم الدين، بل هو سبب للحرمان من معرفة حقائقه:

الله ، وكانا من أعظم أهل زمانهما وخاصة شيخنا المفيد ، فذكر في الكراس نحو خمس وتسعين مسألة، قد وقع الخلاف بينهما فيها من علم الأصول، وقال في آخرها: لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب، وهذا يدلنا على أنه طريق بعيد عن معرفة رب الأرباب. المصدر ، ص١٣٨.

(١) المصدر، ص١٣٢، ربما يأتي في الحديث عن نظرية الفيض بعض التفصيل في بيان هذا الخبر.

(٢) المصدر، ص١٣١.

٧- قال الإمام الصادق عليه السلام:

"المراء داء ردي، وليس للإنسان خصلة شر منه، وهو خُلق إبليس ونسبته، فلا يماري في أي حال كان إلا من كان جاهلاً بنفسه وبغيره، محروماً من حقائق الدين"[١].

٨- روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام:

"لا يُخاصم إلا شاك في دينه أو من لا ورع له"[٢].

القياس منهج المتكلمين

يعتمد القياس المنطقي الذي كان قاعدة للعلم طيلة خمسة وعشرين قرناً وأكثر من الزمان، على مقدمتين ونتيجة، وحاولت الفلسفة ضبط أخطاء الفكر عبر القياس، إلا أنه ابتلي بثلاث عقبات جعلته لا يصلح لتطوير العلم، بل وجعلته عائقاً أمام تقدم الفكر.

١- استعاض العلماء بالقياس عن التجربة التي لابد أن تكون مادة للقياس ومحتوى له.

٢- للعقل سبل عديدة لفهم الحقائق، أحدها القياس، والشهود المباشر، والوجدان والفطرة والإلهام والعلماء، وبالغوا في استخدام القياس لمجادلات أوقفوا بها حركة الفكر، وشلّوا قدرة العقل، وسدّوا عليه سائر منافذ المعرفة.

٣- القياس إنما يصح في العلوم المتقدمة التي وصل الإنسان فيها إلى مستوى متقدم، يمكّنه من معرفة الأسباب والمسببات وما أشبه.

وقد استخدم العلماء القياس في مسائل لم يكن العلم قد بلغ مستواها، مثل مسائل الدين، بل تعداها إلى مسائل لم يكن للعلم البشري قدرة على اختراقها، مثل التكلم عن ذات الله سبحانه!

هذه وغيرها كانت الأسباب التي جعلت القياس هدفاً لهجمات الأئمة عليهم السلام.

---

(١) المصدر، ص١٣٤.

(٢) المصدر، ص١٤٠.

وفيما يلي نقرأ معاً بعض الأحاديث التي جاءت حول القياس:

١- عن الإمام الرضا عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: "**قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني**"[١].

٢- روي عن ابن شبرمة قال: ما ذكرت حديثاً سمعته من جعفر بن محمد عليه السلام إلا كاد أن يتصدع له قلبي، سمعته يقول:

"**حدثني أبي عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**"

قال ابن شبرمة وأقسم بالله ما كذب على أبيه ولا كذب أبوه على جده ولا كذب جده على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي أحاديثهم رد على مناهج علم الكلام مثل القياس ومحاولة إخضاع كل فكرة لعقولهم، وردهم للمعتزلة والفلاسفة والصوفية وما أشبه.

٣- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

"**من عمل بالمقاييس، فقد هلك وأهلك، ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه، فقد هلك وأهلك**"[٢].

٤- وروي عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أن علياً قال:

"**من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس**"[٣].

٥- عن البزنطي قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك، فنقيس عليه ونعمل به، فقال:

"**سبحان الله! لا والله ما هذا من دين جعفر، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون**

---

(١) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٩٧.

(٢) المصدر، ص٢٩٨.

(٣) المصدر، ص٢٩٩.

جعفراً، وأبا جعفر؟ قال جعفر: لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره"[1].

٦- وروي عكرمة، قال الحسين بن علي عليه السلام:

"من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلاً عن المنهاج، طاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً: غير جميل"[2].

٧- يبين الإمام زين العابدين عليه السلام أن العقول الناقصة لا يمكنها أن تبلغ دين الله، ففي حديث مأثور عن الراوي الجليل الثمالي أنه قال: قال علي بن الحسين عليه السلام:

"أن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم، ومن اهتدى بنا هدى، ومن دان بالقياس والرأي هلك"[3].

٨- وفي حوار هام بين الإمام الصادق عليه السلام وإمام المذهب الحنفي، نعمان بن ثابت، وضع الإمام الصادق عليه السلام يده على موضع الضعف في القياس، وبالرغم من أن الحديث كان يتركز حول القياس في الفقه الأصغر، إلا أنه يشمل أيضاً الفقه الأكبر -وهو أصول الدين.

يقول ابن أبي ليلى -القاضي المعروف-: دخلت أنا والنعمان، أبو حنيفة، على جعفر بن محمد عليه السلام، فرحب بنا فقال: **"يا ابن أبي ليلى من هذا الرجل"؟** فقلت: جعلت فداك، هذا رجل من أهل الكوفة له رأي وبصيرة ونفاذ.

قال: **"فلعله الذي يقيس الأشياء برأيه"**، ثم قال:

"يا نعمان! هل تحسن أن تقيس رأسك!" قال: لا

قال:

---

(١) المصدر، ص٣٠٠.

(٢) المصدر، ص٣٠٢.

(٣) المصدر، ص٣٠٣.

"ما أراك تحسن أن تقيس شيئاً ولا تهتدي إلا من عند غيرك، فهل عرفت الملوحة في العينين، والمرارة في الأذنين، والبرودة في المنخرين، والعذوبة في الفم؟"

قال : لا.

ويستمر الحوار إلى أن يقول الإمام الصادق عليه السلام:

"يا نعمان! إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من قاس شيئاً من الدين قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس في النار، فإنه أول من قاس، حيث قال: خلقتني من نار وخلقته من طين.. فدعوا الرأي والقياس، فإن دين الله لم يوضع على القياس"[1].

٩- وقد حمل الأئمة وبشدة على أصحاب المذاهب الباطلة وأبعدوا المسلمين عنها ببيان منافاتها الشديدة لرسالات الله.

ويأتي الحديث -إن شاء الله- عن موقف الأئمة عليهم السلام من التصوف الذي ابتدع في عصر الإمام الباقر عليه السلام.

أما المعتزلة؛ فقد جاء في حديث شريف مأثور عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

"لعن الله المعتزلة، أرادت أن توحِّد فألحدت، ورامت أن ترفع التشبيه فأثبتت"[2].

١٠- وأمر الأئمة عليهم السلام بمقاطعة القدرية، فقد جاء في حديث مأثور عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

"من زعم أن الله يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم مالا يطيقون، فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاة شيئاً"[1].

---

(١) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٨٦.

(٢) المصدر، ج٥، ص٨.

١١- وعن المفوضة الذين قالوا بأن الله لا يقدر على منع عباده عن المعصية، يقول الإمام:

"فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك"[٢].

وهكذا نجد علم الكلام المستحدث في عصر الأئمةعليهم السلام معرضاً لنقد الأئمةعليهم السلام سواء في أصوله ومناهجه، أو في فروعه ومذاهبه المختلفة.

ولا ريب أن علماء الإسلام من أتباع أهل البيت ساروا على ذات الخط، وإذا كتبوا في علم الكلام، أو بحثوا فيه، فإنما لرد الشبهات التي كان هذا العلم قد أثارها في النفوس.

أما خطهم الثقافي؛ فقد ظل نقياً تابعاً لهدى الذكر الحكيم، وروايات أهل بيت الرسول الطاهرينعليهم السلام.

وفي سياق الموضوعات المبحوثة في الكتاب نجد بعض التفصيل في ذلك إن شاء الله.

---

(١) المصدر، ص١٧.

(٢) المصدر، ص٩.

تمهيد

ليس التعبير الشائع عن الفلسفة التي انتشرت بين المسلمين بـ (الفلسفة العربية) تعبيراً دقيقاً، لأن مساهمة غير العرب فيها كانت أكبر بكثير من العرب، حتى أن القاضي ابن صاعد زعم بأن طباع العرب كانت مخالفة للفلسفة والعلوم العقلية[1].

بلى، إن الكتّاب الأجانب يسمون ما يمت بالمسلمين –عادة– من ثقافة وحضارة وقيم بأنها عربية، لكي يُحددوا الإسلام بأطر قومية خاصة، وبعض المتأثرين بهم من الكتّاب العرب يقلدونهم في ذلك؛ ربما لإشباع غرورهم القومي.

يبقى التعبير الآخر الذي يستخدمه البعض وبإصرار للدلالة على هذه الفلسفة بأنها (فلسفة إسلامية) فهو الآخر غير علمي، لأن الإسلام دين الله القيم الذي أكمله الرب بالقرآن الحكيم ولا تصبح الفلسفة التي تبناها شخص يدّعي الإسلام جزءاً من الإسلام.

---

(١) يقول القاضي ابن صاعد في كتابه (طبقات الأمم): وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه – يقصد العرب– في الجاهلية والإسلام، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبا محمد الحسن الهمداني.

راجع دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص٥٨، نقلاً عن كتاب طبقات الأمم –بيروت ١٩١٢، ص٤٥.

وإذا استخدم الكاتب الأجنبي هذا التعبير فلا ينبغي أن نهلل له لمجرد أنه اعترف بالإسلام في إطار أوسع من القومية العربية، ذلك لأن مثل هذا الكاتب لا يعترف بالإسلام ديناً إلهياً، بل يتصوره إفرازاً بشرياً صادراً عن كتلة بشرية معينة نظمها الرسول الأكرم بعبقريته وأكملها المسلمون من بعده.

وبين هذا التصور والبصيرة القرآنية مسافة تمتد بين قطبي الكفر والإيمان، ولذلك فإننا كمسلمين نرفض مثل التعبير التالي (الفلسفة الإسلامية) إلا إذا كانت الفلسفة نابعة مباشرة عن القرآن الحكيم.

يبقى التعبير الأفضل الذي نختاره لمثل هذه الفلسفة هو : (فلسفة المسلمين) أو ما أشبهها من التعابير التي تنسب الفلسفة إلى المسلمين لا إلى الإسلام.

وقد سبق بيان الفرق بين علم الكلام والفلسفة بالرغم من وجود صلات وثيقة بينهما خصوصاً في المنهج.

ومع إننا نرى –كما سبق بيان ذلك مفصلاً– علم الكلام انعكاساً لإشعاعات الفلسفة الأجنبية، إلا أنه ولد بين المسلمين ونشأ وترعرع بين أوساطهم بالرغم من أنه تغذى من لبن الفلسفة حتى اشتد عظمه وتنامى لحمه.

بينما الفلسفة التي انتشرت بين المسلمين كانت قد ولدت منذ قرون في أحضان الأجانب وظلت ملامحها خارجية بالرغم من هجرتها إلى بلاد الإسلام، وربما ارتدائها لملابس المسلمين!!

(١)

متى دخلت الفلسفة بلاد العرب؟

لا ريب أن بداية اتصال العرب بالفلسفة كانت قبل الإسلام، حيث أن اليهود والنصارى والمجوس الذين تأثروا بالفلسفة كانوا متواجدين على أرض الجزيرة، وكانت الثقافة العربية على ضيق أفقها تتأثر بهم بقدر كثير أو قليل.

ويرى النشار أن الأفكار الغنوصية كانت موجودة بين العرب، وأن أبا سفيان كان أول غنوصي عرف بين المسلمين فيقول في كتابه: (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام): ولكن الأمر عاد إلى معاوية بن أبي سفيان، ولم يكن المسلمون بعد قد تناسوا أباه هذا الغنوصي القائم، هذا الثنوي المجوسي الذي لم يؤمن أبداً، وسرعان ما أطلقوا على معاوية: الطليق بن الطليق، والوثني بن الوثني، ومهما قيل في معاوية، ومهما حاول علماء المذهب السلفي المتأخر، وبعض أهل السنة، من وضعه في نسق صحابة رسول الله، فإن الرجل لم يؤمن أبداً بالإسلام، ولقد كان يطلق نفثاته على الإسلام كثيراً[١].

وكان حفيد أبي سفيان خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أول أمير عربي شجع ترجمة الكتب الأجنبية.

وهل كانت ترجمته لمثل هذه الكتب عن رغبة شخصية أم سياسية سلطوية؟

يرى البعض أنها كانت نزعة شخصية أم سياسية سلطوية؟

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ج٢، المقنطون.

يرى البعض أنها كانت نزعة شخصية، فيقول ماجد فخري: يبدو أنه التمس العزاء عن إخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه إلى الكيمياء والنجوم، فأقدم المصادر التي بين أيدينا تفيد أن خالداً هذا رعى الترجمات الأولى للمؤلفات العلمية (في الطب والنجوم والكيمياء) إلى العربية[1].

بينما نحتمل أن يكون توجه خالد سلطوياً، وبالذات إذا عرفنا أن الأمويين نازعوا أهل المدينة السلطة، وكان أهل المدينة وفي طليعتهم أهل بيت رسول الله عليهم الصلاة والسلام يتمتعون بالعلم والفضيلة، وكان من الطبيعي أن يبحث الحزب الأموي الحاكم عن مصدر ثقافي أجنبي للتعويض عن نقص الثقافة عنده، ويؤيد ذلك أن معاوية استقدم بعض الخبراء الرومان ووضعهم في منصب المستشار في البلاط وهو سرجون[2].

مدارس الفلسفة في الشرق الأدنى

أحاطت بالجزيرة العربية أيام الفتوحات الإسلامية عدة مراكز فكرية انعكس صداها في ضمير المسلمين بعد احتوائها في العالم الجديد الذي صنعه الإسلام.

والمراكز هي: مدينة الإسكندرية في مصر، ومدينة أنطاكية وحران والرها وقنسرين في شمالي سوريا، وهكذا مدينة نصيبين ورأس العين في العراق الأعلى ومدينة جندي سابور في وسط العراق عند موقع بغداد.

وكانت اللغة السريانية الشائعة في هذه المراكز الأخيرة جسراً واسعاً عبرت عليها النصوص اليونانية إلى العربية، حيث نقلت المؤلفات اليونانية في اللاهوت والمنطق إلى لغتهم السريانية بهدف تعلم الجدل حول طبيعة المسيح التي استقطبت أنشطة النصارى الفكرية.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٣. وراجع كتاب (تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي) (بالفارسية)، ص٥١ نقلاً عن الفهرست طباعة مصر، ص٤٣٠.

(٢) يقول ماجد فخري: (كما كان سرجون بن منصور، والد القديس يوحنا الدمشقي، إذ كان قيماً على الشؤون المالية لمعاوية) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٧ وأنظر التاريخ الإسلامي للمؤلف، ص٤٠.

واستمرت هذه المراكز تواصل بحوثها التقليدية بالرغم من اجتياح الموج الإسلامي العالي للبلاد وأحداث التغييرات الهائلة بها.

ولكل من مركزي حران وجندي سابور ميزة معينة على الآخر.

فحران في شمالي سوريا كانت موطناً لطائفة خاصة من عبدة النجوم، وكانت ديانتهم (التي زعم العباسيون أنها ديانة الصابئة) قد اختلطت بالمؤثرات الهيلينية والغنوصية والعرمسية، وهذا الخليط العجيب قد أعدهم للقيام بدور الوسيط بين العرب والثقافة اليونانية، كما وفر لهم فرصة الحصول على ميزة التنجيم[1] التي أصبحت مدخلاً واسعاً لهم إلى قلب البلاط العباسي، حيث أصبحوا مستشارين للعباسيين في مختلف الشؤون الحساسة[2] ويعلم الله كم غيروا وبدلوا من شؤون المسلمين عبر خرافة التنجيم التي آمن بها ملوك بني العباس خلافاً لأمر الله وأمر رسوله الكريم الذي أثر عنهﷺ ما يدل على تكذيب المنجّمين.

مدرسة جندي سابور الفارسية

على مقربة من موقع بغداد الحالي أسس كسرى أنوشيروان عام (٥٥٥) للميلاد هذه المدرسة التي أصبحت مؤسسة كبرى للعلوم اليونانية في غربي آسيا ومركزاً لاختلاطها بالأفكار الفارسية.

وظلت هذه المدرسة إلى العهد العباسي حين أمر المنصور ببناء مدينة بغداد سنة ٧٦٢م، ولأن الخلافة العباسية تأسست على يد الخراسانيين، وكان للفرس – وبالذات البرامكة– علاقات وثيقة معها، ولقرب موقع المدرسة من العاصمة

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٥.

(٢) يقول ماجد فخري: الانتفاضات السياسية التي تلت سقوط السلالة الأموية،وانتقال الخلافة إلى بني العباس، قد أقنعت هؤلاء بأن مصير الإنسانية وقيام الدول وانحلالها هي أسرار محفوظة في ثنايا النجوم، وأنه من شأن الحكماء وحدهم حل رموزها والكشف عن خفاياها. ويضيف قائلاً: حتى أن أكثر خلفاء العصر انفتاحاً نظير المأمون لم يتحرر من هذا الاعتماد على النجوم ولم يكتف بأن ألحق بخدمته منجّماً خاصاً بالبلاط وحسب، بل كان لا يقوم بعمل عسكري أو سياسي هام إلا بعد أن يستشيره بشأنه أولاً، المصدر، ص٣٠.

الجديدة دبت الحياة فيها من جديد وزودت بغداد بأشهر الأطباء الرسميين مثل سلالة بختيشوع النسطورية الذين خدموا الخلفاء العباسيين قرنين من الزمان. ويزعم بعض المؤرخين أن واحداً منهم وهو جبرئيل بن بختيشوع حصل من الرواتب على (٨٨،٧٠٠،٠٠٠) درهم[١] وقد عمل يحيى البرمكي وزير هارون على تنشيط ترجمة الكتب إلى العربية من أصولها اليونانية إلى العربية، وكان في ذات الوقت رئيس مدرسة (بيت الحكمة) التي أنشأها المأمون العباسي سنة ٨٣٠م[٢].

مدرسة الإسكندرية

بيد أن أهم مدرسة أثرت في المسلمين كانت مدرسة الإسكندرية التي كانت – في الواقع– أمّاً لسائر المدارس الفلسفية في الشرق الأدنى والتفت فيها أفكار الغرب بثقافة الشرق، وتفاعلت أيضاً مع ديانة النصارى، وصنعت الخليط المناسب لمن يريد التوفيق بين سائر المذاهب والأفكار.

لقد تأسست مدرسة الإسكندرية منذ عهد البطامسة، وفي زمن بطليموس الأول سوثر (٣٢٣-٢٨٢م) القائد المعروف لإسكندر الذي ملك مصر بعد تقسيم ملك إسكندر.

وأصبحت الإسكندرية منذ ذلك العهد وريثة أثينا ومركزاً لتلاقي ثقافة الغرب والشرق، وتأسست فيها مكتبة كبيرة ومرصد، ونبغ فيها علماء كبار في علوم الرياضيات والنجوم والطبيعيات والجغرافيا منهم مثلاً: الرياضية المعروف (أقليدوس) (٣٠٦-٢٨٣ق.م) وأرخميدس صاحب النظريات الرياضية المعروفة (٢٨٧-٢١٢ق.م) والعالم الفلكي المعروف (بطليموس) الذي عاش في القرن الثاني للميلاد.

---

(١) تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي، فارسي ص٥٥.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٦.

وكان لمدرسة الإسكندرية علماء كبار في الطب والتشريح، وفي طليعتهم الطبيب المعروف (جالينوس) (١٣١- حوالي ٢٠٠ ق.م) الذي هاجر إلى الإسكندرية وأصبح رائد الطب القديم[١].

ولقد كان أثر علماء الإسكندرية عظيماً على المسلمين في كافة الحقول، حيث ترجمت كتبهم إلى العربية في عهود مبكرة، وأصبح أعلامهم معروفين لدى الجميع.

بيد أن الأثر الأشد كان لفلاسفتهم الذين كانوا يتميزون بخاصية التوفيق بين مختلف التيارات الثقافية، حيث أكبت هذه المدرسة على دراسة الفلسفة اليونانية وشرحت آثار أعلامها وبالذات أفلاطون وأرسطو، وحاولت التوفيق بين نظرياتهما، وخلطت بينهما وبين العقائد اليهودية والنصرانية، وابتدعت في الفلسفة منهجاً جديداً سمّي (الأفلاطونية الجديدة) و(الفيثاغورية الجديدة).

وكان من أشهر فلاسفة الإسكندرية:

١- فيلون الإسكندراني (أو فيلون اليهودي) (٢٠ ق.م/ ٤٠للميلاد).

٢- أمونيوس (أو الحمونيوس أو الحموموس) سكاس الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث.

٣- كان من تلاميذه المشهورين أفلوطين مؤلف كتاب التاسوعات (٢٠٣ أو ٢٧٠/٢٠٥)[٢].

٤- من تلاميذه أيضاً (لو نكين وأوريكن وفرفوريوس) الذين ساهموا في تكميل الفلسفة الانتقائية.

واستمرت مدرسة الإسكندرية حتى عهد عمر بن عبد العزيز في أواخر القرن الأول للهجرة. وحسب ما يذكر بعض المؤرخين انتقلت على عهده إلى إنطاكية

---

(١) أنظر: تاريخ علوم عقلي(بالفارسية)، ص١-٤.

(٢) انظر: المصدر، ص٤.

باعتبارها نقطة التقاء بين الشرق والغرب، خصوصاً بعد أن تأسست مدرسة البيزنطيين في القسطنطينية عاصمة امبراطوريتهم[1].

أثر مدرسة الإسكندرية بين المسلمين

وقد قدر لمدرسة الإسكندرية أن تُخلف أثراً عظيماً في ثقافة المسلمين.

قد يظن المرء أن الكتاب اليوناني الذي كان له الأثر الحاسم في الفكر العربي الفلسفي هو كتاب (ما بعد الطبيعة) أعظم وأجرأ كتاب وضعه أرسطو في نطاق البحث النظري، وكان قد نقل إلى العربية –كما مرّ معنا– في وقت مبكر لا يتجاوز منتصف القرن التاسع.

لكن الواقع أن ذلك الكتاب إنما هو لمؤلف آخر منسوب خطأً إلى أرسطو ومعروف بـ (أثولوجيا ارسطو) وضعه مؤلف يوناني مجهول، نقل هذا الكتاب للكندي –أول مؤلف عربي في الفكر الفلسفي– وذلك في الوقت نفسه الذي أنجز فيه المترجم السوري عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، نقل كتاب (ما بعد الطبيعة).

إن قيمة هذا الكتاب التاريخية عظيمة، فقد وصفه البعض بأنه خلاصة للفلسفة اليونانية التي نشطت في الحقبة الإسكندرية وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة في عهودها.

فالعرب الذين كانوا –كما أسلفنا– منهمكين في مشكلة التوفيق، ليس بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فحسب، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليوناني نفسه أيضاً، اعتبروا كتاب (آثولوجيا أرسطو) دون شك غنيمة عظمى[2].

ويتساءل المرء: لماذا انهمك المسلمون في مشكلة التوفيق بين المذاهب الفلسفية في الفكر اليوناني؟ ولماذا وقع اختيارهم على المدرسة الفكرية التي تبلورت في الإسكندرية التي تميزت بالتوفيق بين المذاهب المختلفة؟

---

(١) راجع المصدر، ص٥٠٤.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٣.

ربما نجد الجواب في تحليل للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعتبر كالتربة بالنسبة إلى الفكر، فهي تساهم في تنمية ثقافات مناسبة لها، أو في استيرادها من الخارج كما تعمل في دفن أفكار أخرى غير مناسبة لها.

وإذا عرفنا أن موجات الفتوحات الإسلامية قد خفّت في نهايات القرن الأول، وأن حالة من الركود والتقاعس والترف في لذات الدنيا قد سادت ذلك العصر الذي سمي فيما بعد بالعصر الذهبي ابتداءً من خلافة هارون الرشيد، والذي استمر بصورة أو بأخرى حتى القرن الرابع الهجري نعرف أن الظرف الحضاري كان يساعد:

أولاً: الأفكار التجريدية البعيدة عن واقع الممارسة السياسية وعن حرارة الصراع الحضاري التي كانت في العهد الإسلامي الأول.

ثانياً: الأفكار التوفيقية التي تنقذ صاحبها من التورط في مشاكل الصراع.

كان هذا النموذج الثقافي جاهزاً عند مدرسة الإسكندرية لذات الأسباب الحضارية، إذ أن ثقافة التوفيق واجترار أفكار السابقين والمزج بين متناقضات الدين والفلسفة، إن هذه الثقافة لم تنتشر في الإسكندرية إلا بعد أفول نجم حضارة اليونان وتوقف اندفاعها، حيث أن بداية إنشاء مدرسة الإسكندرية -كما سبق الحديث عنه- توافق نهاية عهد الإسكندر وتقسيم ممالكه التي فتحها، وهيمنة أحد قادة جيشه على مصر.

كما أن انتشار الأفلاطونية الجديدة ذات الصبغة التوفيقية كان بين القرن الثاني والثالث الميلادي، حيث خبا في نفوس النصارى وهج الرسالة الإلهية التي نزلت على سيدنا عيسى بن مريم عليهما السلام. و لم يعد المسلمون على استعداد لتحمل مسؤولياتها، وبحثوا عن طريقة لتأويلها حسب الظروف وللتوفيق بينها وبين الثقافات الجاهلية القائمة، إنك ترى ذات الظروف سائدة في القرن الثاني للهجرة وتصل الثقافة إلى ذات الغاية الواحدة.

أثر الأفلاطونية الجديدة في فكر المسلمين

كتاب (أثولوجيا أرسطو) الذي خلّف طابعه على فكر المسلمين الفلسفي لم يكن في الواقع سوى تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة من كتاب تاسوعات أفلوطين ذي الفصول الستة[1].

وأفلوطين -كما نعرف- هو تلميذ مؤسس مدرسة الأفلاطونية الجديدة مما يبرز علاقة زميله (فرفوريوس) بهذا الكتاب.

أما الموضوع الأساسي الذي يتناوله هذا الكتاب؛ فهو نظرية الفيض التي تعتبر إطاراً فلسفياً لسائر أفكار الأفلاطونية الجديدة، وهي في ذات الوقت تعتبر الحجر الأساسي لبناء الفلسفة بين فلاسفة المسلمين[2].

وقد وضع الكندي شرحاً لهذا الأثر الأفلاطوني الجديد، وبالرغم من أنه لم يصلنا، إلا أن تأثر المسلمين بالنظرية الفيضية يُكشف أيضاً من خلال ذلك، كما يُعرف من خلال أعظم فيلسوف مسلم وهو أبو نصر الفارابي، كما سيأتي الحديث عن ذلك إن شاء الله.

الأثر الفارسي والهندي على المسلمين

بالرغم من انفتاح المسلمين على الفكر الفارسي ثم الهندي بذات النسبة أو أكثر من انفتاحهم على الفكر اليوناني، إلا أن الأثر اليوناني يبدو طاغياً على فكر المسلمين، ربما للظروف المتشابهة بين المناخين اليوناني والإسلامي في القرون الثاني وحتى الرابع من الهجرة كما سبق، إلا أن ذلك لا يعني انعدام الأثر الفارسي والهندي على المسلمين.

وقد اقتصر الأثر الفارسي أو كان على المسائل الدينية والفلسفية النابعة من المانوية والتي أصابت -على ما يبدو- رواجاً كبيراً بين المؤلفين العرب، فمن أشرس الردود

---

(١) المصدر، ص٤٤.

(٢) سوف تناقش بأن الله نظرية القبض في فصل خاص في هذا الكتاب.

على الهراطقة الذين دعاهم الفرس (زنادقة) تلك التي وجهت ضد المانوية، وهذه الردود بحد ذاتها تدل على مدى انتشار المانوية في الفكر الإسلامي، إذ قد يتردد صداها في الإنتاج الأدبي الخالص فضلاً عن المؤلفات الفلسفية والمناقشات الكلامية[1].

وكما يأتي الحديث، فإن الأثر الفارسي تبين في التصوف الذي تسرب من الأفكار الفارسية وبالذات عند شيخ فلاسفة الإشراق السهروردي القتيل.

من جهة أخرى، لابد من التذكير بأن ما أداه الفرس إلى الفكر الفلسفي في الإسلام، إنما جاء على يد جيل جديد من مفكريهم وفلاسفتهم، فهؤلاء بعد أن تشربوا أفكاراً يونانية وألّموا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة، كتب لهم: أن يتركوا على تاريخ الفكر الإسلامي طابعاً لا يمحى، ولقد برز أمرهم إلى حد أن أشهر الذين تألق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠م كانوا -في الغالب- من أصل فارسي[2].

أما الأثر الهندي؛ فقد تجلى في النظرية الذرية التي كانت ذات أثر بالغ على فكر المتكلمين.

فقد وضع هؤلاء المتكلمون في ردهم على النزعة الأرسطوطالية نظرية ذرية قائمة بذاتها مؤداها: أن العالم يقوم على ثنائية أساسية، هي ثنائية الجوهر والعرض، لم تلبث أن قرنت بمذهب أهل السنة، فقد قبل متكلمو المسلمين المذهب الذري في المادة والمكان والزمان بما يشبه الإجماع وأقاموا على أساسه نظاماً كلامياً محكماً.

لكن الجدير بالملاحظة الآن أن بعض مفارقاتها للأصول اليونانية في نظرتها إلى طبيعة الزمان والمكان والإعراض وقابلية الجوهر والإعراض للفناء -تعكس على ما يبدو- مؤثرات هندية.

وهناك مشابهات أخرى عديدة -جديرة بالذكر- ما بين النظرية الذرية الإسلامية والنظرية الهندية، وما تنطويان عليه من مضامين، وربما كان من أهم السمات

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٦١.

(٢) المصدر.

المشتركة بين النظريتين: التدليل على اتصاف الكون بالزوال، وصفة الإمكان الميتافيزيقية الأصيلة فيه، وكلا الاعتبارين من الفكر الإسلامي والهندي في الصميم[1].

المسلمون وترجمة العلوم العقلية

حسب أقدم المصادر؛ كان أول مترجم عربي هو (اصطفان الحكيم) الذي يقول ابن النديم عنه: إنه ترجم كتباً في الكيمياء بأمر من الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية[2].

وباستثناء هذا الأمير الذي يسمى (بالحكيم) لا نجد اهتماماً يذكر بين الأمويين بالترجمة، اللهم إلا ما يذكر من ترجمة (كفاش حاوي) من قبل القس (أهرون بن الأعين) من السريانية، وهو عبارة عن ثلاثين مقالة في الطب.

ويذكر البعض ثلاثة أسباب لعزوف الأمويين عن الترجمة.

١- المشاكل الداخلية.

٢- الانشغال بالفتوحات.

ويعود هذان السببان في الواقع إلى حالة واحدة هي: عدم استقرار النظام.

٣- عدم السماح لغير العنصر العربي بالنمو، مما دفع غير العرب إلى الانكفاء على أنفسهم[3].

ولكن ليس لنا إلى إثبات ذلك سبيل، بل بالعكس، نجد في تاريخ الأمويين نوعاً من التشجيع لترجمة الكتب لتدعيم سلطتهم السياسية، ونحن نعلم أن الأمويين قلدوا الأجانب في النظم الإدارية والمالية، كما أن معاوية استخدم (سرجون) الرومي مستشاراً سياسياً لنفسه، وأنه جعل النظام الروماني مثله، فقد أمر بعض مستشاريه بأن يقرؤوا عليه أخبار الروم.

---

(١) المصدر، ص٥٩.

(٢) نقلاً عن الفهرست، ص٤٣٠.

(٣) المصدر، ص٣٨.

واقتصرت الترجمة في البدء على كتب الطب والنجوم والكيمياء، ثم لم تلبث أن شملت الفلسفة والمنطق، خصوصاً على عهد المعتزلة الذين أحسوا بحاجة ماسة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية لإغناء بحوثهم الكلامية ومناظرتهم العقائدية في ردع أصحاب المذاهب المخالفة، وذلك منذ منتصف القرن الثاني وحتى الرابع الهجري وبحمى شديدة، وقد رفض أمر الترجمة فرقان هامان:

الأول: السريان الذين كانوا يدرسون اللغة اليونانية في مدارسهم للإطلاع على آثار مؤلفي اليونان والإسكندرية. كما أنهم كانوا قد نقلوا إلى العربية كثيراً من الكتب اليونانية، ولقربهم الجغرافي والعرقي إلى العرب استطاعوا أن يستوعبوا اللغة العربية بسهولة فأصبحوا جسراً بينهما وبين الثقافة اليونانية.

الثاني: نساطرة إيران من أساتذة مدرسة جندي سابور الذين كانوا -في الأغلب- مطلعين على اللغة العربية، وكانوا ملمين باللغات اليونانية والبهلوية والسريانية، هؤلاء -بدورهم- مدوا جسر الترجمة بين العربية والبهلوية (الفارسية القديمة) من جهة، وبينها وبين اليونانية والسريانية من جهة ثانية[1].

ويذكر المؤرخون أسماء عشرات المترجمين الكبار الذين نقلوا خلال قرنين من الزمان مجمل ثقافة اليونان من أصولها اليونانية المحضة، أو التي مرت على أيدي الشراح والمحررين في مدرسة الإسكندرية، أو التي ترجمت أولاً إلى السريانية ثم انتقلت إلى العربية[2].

وقد تحولت الترجمة في عهد المأمون العباسي إلى مؤسسة ذات شأن عظيم، وهي التي سميت بـ (دار الحكمة) وكان يشرف عليها في البدء مجموعة من الفرس، وكان تأسيسها على يد الرشيد، حيث كانت -حسبما يبدو- مجرد خزانة تجمع فيها الكتب اليونانية وغيرها مما غنمه المسلمون في فتوحاتهم للمدن البيزنطية مثل

---

(١) تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي (بالفارسية)، ص٥٠-٥١.

(٢) راجع المصدر نفسه من ، ص٥١-٩١ حيث يذكر المؤلف أسماء أكثر من ٤٤ من مشاهير المترجمين.

عمورية وأنقرة، ثم تحولت على عهد المأمون إلى دار العلم، حيث جلب إليها المأمون الكتب من سيشيل وقبرص وبلا الروم، ووظف فيها جمعاً من الرجال بصفتهم باحثين أو نساخ أو مترجمين[1].

وأبرز المفكرين اليونانيين الذين ترجمت آثارهم إلى العربية كان :

أولاً: فيثاغورس، من أهالي ساموس، حيث ترجموا له (الوسائل الذهبية) المنسوبة إليه، ومن خلالها عرفت الفلسفة الفيثاغورية الجديدة التي تبلورت في مدرسة الإسكندرية، وأثرت في طائفة من المسلمين وخصوصاً إخوان الصفا. وكان فيثاغورس رائد الفلسفة اليونانية في الفترة ما بين (٥٣٢-٤٩٧م).

ثانياً: بعد فيثاغورس قفز الاهتمام إلى سقراط بن سفر ونيسقس (٤٦٨-٤٠٠ أو ٣٩٩ق.م) وتعود أهميته إلى سيرته الإصلاحية وإلى تلاميذه وبالذات أفلاطون.

ثالثاً: أفلاطون (٤٢٩-٣٤٧ق.م)، حيث ترجمت أغلب كتبه ورسائله، وكان المسلمون على إطلاع واسع بأفكاره.

رابعاً: أرسطو طاليس بن فيقوماخس، من مواليد مدينة إسطاغاريا في المقدونية (٣٨٤-٣٢٢ق.م) وكان أرسطو أشهر فلاسفة العالم القديم، حيث هيمن فكره على الثقافة قروناً متطاولة، وقد ترجمت آثاره إلى اللغات العربية والسريانية والبهلوية وغيرها لعدة مرات، وشرحت تأليفاته.

خامساً: ثاو فرسطس (الحكيم الإلهي) من تلاميذ أفلاطون (٣٧٢-٢٨٧ق.م) وقد شرح هذا الفيلسوف آثار أرسطو.

هناك مجموعة أخرى من فلاسفة اليونان ومن مدرسة الإسكندرية ترجمت آثارهم، ولكن لم يبلغ أحد منهم من الشهرة بمستوى أفلاطون وأرسطو.

---

(١) المصدر، ص٤٨-٤٩.

أخطاء الترجمة لدى المسلمين

بالرغم من أن المترجمين المسلمين لم يكتفوا بما توصل إليه الأقدمون، بل أظفوا عليها صبغتهم وربما تفاسيرهم، إلا أن الترجمة عانت من عدة أخطاء كبيرة.

الأول: أن المترجمين كانوا -في الأغلب- أجانب من الناحية الدينية والعنصرية عن العالم العربي، وكانوا مبهورين بأفكار القدماء الذين كانوا ينتمون إليهم ثقافياً، وربما كان بعضهم يثأر لنفسه ولدينه ولعنصره من العالم الجديد بتعظيم الفكر الأجنبي، ويغمز في قناة مواطنيه من طرف خفي.

لذلك؛ جمدوا على بعض الفلاسفة دون غيرهم، فلم يفهموا مثلاً نظرية أرخميدس، وفي الفلسفة تركوا كثيراً من فلاسفة اليونان.

الثاني: كانت سمة التقليد والنظر إلى شخصيات الفلاسفة دون نظرياتهم تغلب عليهم، ولا تدعهم يمحصون أفكار السابقين، إلى درجة أنهم كانوا يحاولون أبداً تأويل أفكارهم الخاطئة، وإذا وجدوا اختلافاً بين علمين من أعلام الفلاسفة حاولوا تأويل أقوالهما حتى يرفعوا النزاع، وبالتالي يبررون ساحة مقلديهم وعظمائهم من وصمة الخلاف، وكأنهم أنبياء، أو كأن أقوالهم وحي منزل كما فعل الفارابي في كتابه الذي حاول الجمع بين رأيي الحكيمين؛ أفلاطون وأرسطو[1].

ولذلك؛ فإنهم لم يوفقوا لمعرفة أخطاء الفلسفة القديمة كما لم يكتشفوا نقص المنطق الأرسطي، ولم يأبها بنظرية (أرسطر خس) الذي قال بدوران الأرض حول

---

(١) يقول د. صفا: كان الفارابي مثل الكثير من فلاسفة مدرسة الإسكندرية ومدارس الشرق الأدنى الذين كانوا يسعون من أجل التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وقد سعى كثيراً في تأليف الكتب التي خصّها باتفاق آراء الحكيمين، وكانت العلة وراء ذلك أن هؤلاء كانوا يعتقدون بصحة آراء وقوة أدلة هذين الحكيمين. وكانوا يحصرون حقائق الفلسفة في آرائهما. ولأنهم وجدوا أن الاختلاف بينهما سبباً لضعف أصول الفلسفة، كانوا يسعون من أجل التوفيق بينهما. ومن الكتب التي بذل الفارابي جهده فيها هو كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي، وأرسطوطاليس).

راجع كتاب (تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي) بالغة الفارسية، ص١٨٤.

الشمس، جامدين على هيئة بطليموس، وفي الطب لم يتجاوزوا نظريات جالينوس وشروحه على أبقراط، وأذعنوا لقواعد نظرياتهم من دون تمحيص.

وحتى لو وُجِدَ علماء انتقدوا القدماء بشجاعة، مثل ردود يحيى النحوي على أرسطو، أو مناقشات محمد بن زكريا الرازي في آراء جالينوس الطبية، فإنهم عاشوا غرباء بين جمع المقلدين والمعجبين بأفكار السابقين.

وهكذا ذهبت انتقادات محمد بن زكريا وابن سينا والغزالي على أرسطو والفلاسفة أدراج رياح التقليد الأعمى.

الثالث: أصبحت الفلسفة ومقدمتها (المنطق) مطية الأغراض المذهبية والعنصرية، لذلك فهي لم تتكامل كعلم مستقل، إذ الهدف لم يكن هدفاً عملياً بحتاً، بل كان مصالح وأهواء، فتحددت الوسيلة بقدره، ومن هنا؛ نجد شيوع منطق أرسطو بين المسلمين بسبب استفادة علماء الكلام منه في جدلياتهم الفارغة[1].

كيف ترجم المسلمون العلوم؟

خلاصة القول:

إن الحضارة الإسلامية التي انبعثت من الوحي الإلهي، وكان ينبغي أن تنمو في ظل القرآن الحكيم وسنة الرسول ويقظة العقل والروح، قد ابتليت ومنذ القرن الثالث تقريباً بمجموعة من الطفيليات التي تكاثرت حولها، لتكون بئس البديل لنموها الطبيعي.

والفارق بين الطفيليات والنمو الطبيعي هو أن الطفيليات كالورم الخبيث وقد تبدو أنها النمو نفسه، إلا أنه في الواقع وجود غريب غير منسجم مع الشيء ينمو عليه ويتغذى به ويمنعه من النمو والتكامل، بينما التكامل الفطري والنمو الطبيعي يعتمد على هضم الشيء للعناصر الغريبة، وإنتخاب المفيد منها، وتحويلها إلى جزء متكامل مع سائر الأجزاء في كلٍ متسقٍ مفيد.

---

(١) للمزيد من الإطلاع راجع المصدر ،ص١٢٢-١٢٥.

وكان على المسلمين أن يجعلوا من القرآن الحكيم وبصائره إطاراً لنموهم الحضاري، ثم يطلبوا العلم من أقصى الأرض ولو كان في الصين، ويميزوا فيه بين الغث والسمين، ويعتمدوا على نظرهم المباشر في أطراف الأرض وآفاق السماء، ويسيروا في الأرض لينظروا كيف بدأ الله تعالى الخلق وكيف كانت عاقبة الكافرين والظالمين والمفسدين.

كان عليهم أن يوظفوا المزيد من انتصاراتهم وثرواتهم وأمنهم في سبيل النهضة العلمية والعمرانية دون بذخ الملوك ومجون الأمراء وكسل الإداريين، ولو فعلوا ذلك لكانت الحضارة الإسلامية قد سبقت النهضة الأوروبية بقرون.

ونخشى اليوم أن تكون علاقة المسلمين بالغرب ذات العلاقة الشاذة، وبالتالي يكون ضرر الترجمة على نمو المسلمين الطبيعي أكبر من نفعها.

(٢)
عصر التأليف الفلسفي

لم تلبث حركة الترجمة التي انتشرت بسبب المناخ الحضاري المناسب –والذي سبق الحديث عنه– أن تفاعلت مع المحيط الجديد وأثمرت مجموعة من الفلاسفة الذين غلبت عليهم سمة الاتباع والتقليد، ولكن بالرغم من ذلك فقد ابتدعوا أفكاراً جديدة في إطار أمانتهم لأصول الفكر الفلسفي اليوناني.

وفيما يلي نشير إلى بعض أعلام التأليف مع الاعتراف بأن هذا الموجز لا يسع إلا مختصراً من تاريخ هؤلاء الأعلام:

١- الكندي

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، كان أول فيلسوف عربي انحدر من عائلة الملك الضليل والشاعر الشهير أمرؤ القيس.

ولقد كان الكندي مناصراً لحركة الترجمة، وبالرغم من أنه لم يكن ملماً باللغات الأجنبية، إلا أنه قام بجهد كبير في تلخيص وشرح الرسائل الفلسفية، وينسب إليه تأليف (٢٤٢) كتاباً ورسالة في مختلف حقول المعرفة، مما يجعله مؤلفاً موسوعياً[١] بين المسلمين.

ولأنه كان ابن والي الكوفة التي ولد فيها، وكان يعيش في كنف الخلافة العباسية، فقد دفع مجموعة من تأليفاته إلى المعتصم العباسي[٢].

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠٨.

(٢) المصدر، ص١٠٩.

وكان متأثراً بشدة بأفكار المعتزلة، مما يجعله -بالطبع- ضمن تيار العقليين، وقد انظم إلى فئة المتكلمين في وجه الحركات المادية والمانوية الفكرية التي كانت سلاحاً بيد المتمردين ضد النظام[1].

وقد ذهب الكندي إلى مذهب المعتزلة في أكثر الموضوعات جدلاً، مثل خلق العالم من عدم، والإقرار بإمكان حدوث المعجزات.

ولكن أهم فرق بينه وبين المتكلمين أنه كان ينتمي إلى تيار الفلسفة الذي يحترم إلى درجة تقديس القدماء آباء العلم والحكمة في نظرهم، وهم اليونان، فيقول عنهم: ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمّن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهّلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق[2].

ولا يخرج الكندي عن إطار الفكر اليوناني بصفة عامة، كاعتقاده بأن الأجرام السماوية تتسم بالحياة والعقل والفضيلة، وأن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك، وأن النفس البشرية بعدما تخرج من البدن تمر بعدة أفلاك حتى تتطهر، إن لم تكن قد تطهرت في الدنيا بالرياضيات الروحية التي قال بها فيثاغورس، وبعدئذ تلتحق بعالم المعقول الواقع فيما وراء الأفلاك.

ويعتقد الكندي أن كلامه في العقل يتفق مع كلام أستاذه أرسطو الذي يزعم أنه (الفيلسوف المقدم بين الفلاسفة القدماء) ويرى أن أفلاطون لا يختلف في الجوهر مع أرسطو في هذا الحقل[3].

أما مذهبه في الأخلاق؛ فقد كان يستوحيه من أفكار الرواقيين في رسالته الموجودة (الحيلة لدفع الأحزان).

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠٩.

(٢) المصدر، ص١١١ نقلاً عن (أبو ريدة) رسائل الكندي، ج١، ص٩٧ وما بعد.

(٣) راجع المصدر، ص١١٤-١٢٧.

ونجد آراء الرواقيين[1] في الصبر وفي الشجاعة الأدبية ونكران الذات، أما مثال الخلق السامي في نظره فهو سقراط[2].

وهكذا نجد روح التبعية سائدة على فكر الكندي، مما يجعله بحق كسائر زملائه في الفلسفة منتمياً إلى التيار الغريب في العالم الإسلامي.

وربما يدل على ذلك أن تلميذه الشهير أحمد بن الطيب السرخسي الذي كان معلماً ونديماً للخليفة العباسي المعتضد إلى أن نبذه وقتله سنة (٨٩٩م) قد استلهم من فلسفة الكندي روح الشك، واندفع نحو لون من ألوان الزندقة، لشعوره بالأمان في كنف الخليفة[3].

٢- ابن الراوندي

وقد استمر خط فلسفة الكندي مع الفارابي وابن سينا وكثير من فلاسفة المسلمين المتأخرين، إلا لأن بعضهم كان شجاعاً في طرح جوهر أفكار اليونان الذي انطوى على الكفر بالشرائع الإلهية، بينما اتبع بعضهم منهج الكندي في تغليف أفكارهم الضالة بالدفاع عن بعض ظواهر الشريعة، وكان من الفريق الأول المفكر الذي كان أشد تطرفاً في تحدي العقيدة الدينية برمتها وهو (ابن الراوندي)، حيث سلك طريق الشك الديني على وعورته، وقد أنكر المسائل المتصلة بالوحي والمعجزات، وزعم بأن العقل البشري قادر على بلوغ معرفة الله، وعلى التمييز بين

---

(١) الرواقية إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهيلنستية – الرومانية، أسسها زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وتستمد أسمها من (الرواق) (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم (فيها) في أثينا وإليه تعزى جميع النظريات الأساسية، ففي القرن الثاني صاغ (أفريسيبوس) المذهب صياغته المحددة في سلسلة طويلة من المؤلفات. فكانت الرواقية في الأصل بمثابة مذهب في الأخلاق يهيأ له علم الطبيعة أساسه الذي يقوم عليه، (راجع الموسوعة الفلسفة المختصرة، ص٢١٨-٢٢٤.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٣٤.

(٣) المصدر، ص١٣٦.

الخير والشر، ويزعم أن إثبات حقيقة كون القرآن معجزة صعب جداً، فمن المعقول أن يظهر كاتب عربي يتحدى بلاغة القرآن، كما نسب إليه القول بأزلية العالم، وتفوق الثنائية (المانوية) على التوحيد، وتهافت الحكمة الإلهية[1].

٣- محمد بن زكريا الرازي

ولد الرازي في مدينة الري من أعمال خراسان، وكان يعزف على العود في أيام شبابه –حسب بعض المصادر– ثم اهتم بالفلسفة والطب، وقد كان للرازي من الشجاعة والثقة بحاجة الناس إلى طبه الذي أصبح به أعظم أطباء المسلمين –حسب بعض المصادر– ما تحدى به حقائق الرسالة جهاراً، وقد أوصل الفلسفة اليونانية إلى نهايتها الطبيعية وتبنى أراء الطبيعيين القدامى و(مما لا يرقى إليه شك أن منطلق فكره الماورائي إنما هو في الأساس أفلاطوني، وأن مؤلفاته الأخلاقية –فضلاً عن ذلك– مشبعة بأفكار سقراط الخلقية، وهذا يبدو طبيعياً متى علمنا أن الرازي توفر على درس الآثار السقراطية واللاحقة بالأفلاطونية كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته)[2].

ثم أن أشهر رسائل الرازي الأخلاقية وهي رسالة (في الطب الروحاني) إنما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب أفلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في (الجمهورية)[3].

وهكذا نرى أن الإخلاص لآراء اليونانيين يجعل من شخص كالرازي أو السرخسي أو ابن الراوندي، ممن يشعرون بالثقة أو يمتلكون شجاعة إبداء الرأي يجهر بالزندقة.

٤- أبو نصر الفارابي

محمد بن محمد بن طرفان الفارابي، ولد في مدينة فاراب من بلاد ما وراء النهر، وكان والده قائداً للجيش هناك، وربما كان من أصل تركي.

---

(١) المصدر، ص١٣٦-١٣٧.

(٢) المصدر، ص١٣٩.

(٣) المصدر، ص١٤٠.

بدأ دراساته الفلسفية في دمشق وانتقل إلى بغداد، وبعد رحلة إلى مصر عاد إلى حلب واتصل بالأمير الحمداني المعروف سيف الدولة وتوفي في عام (٩٥٠م) عن عمر يناهز الثمانين.

وقد تفوق الفارابي في الفلسفة والمنطق وأغدق عليه المؤرخون ثناءً كبيراً.

وربما تعود شهرته الواسعة إلى أنه كان خير من يمثل تيار الفلسفة اليونانية في صورتها المتكاملة عن مدرسة الإسكندرية التي تسمى بـ (الأفلاطوينة الجديدة).

بالإضافة إلى أنه أفضل شارح للمنطق الأرسطي الذي أصبح بعد الفارابي المنهج العلمي السائد، وقد نقول: أصبح قالب العقل ولغة العلم عند كثير من المسلمين وكذلك في العالم الغربي طيلة ما يدعى بالقرون الوسطى.

وعند الحديث عن نظرية الفيض –إن شاء الله– سنجد دور الفارابي في بلورة هذه النظرية والدفاع عنها في أوساط المسلمين، وإذا عرفنا: أن هذه النظرية هي العمود الفقري للفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلا أنه خلطها بالرواقية، وكأنه اعتبرهما ظاهرتين لعلم واحد، يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة[1].

ويتجلى مدى تمثيل الفارابي للثقافة اليونانية وبالذات في صورتها الإسكندرية فيما يلي:

أولاً: أنه اتبع التقليد الإسكندراني في محاولة الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً.

ثانياً: إنه يكشف في كتابه (فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها) عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلفات الأفلاطونية، إذ لا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات أفلاطون، بل يذكر أيضاً سائر رسائله ويورد ملاحقة جيدة لمحتوياتها[2].

---

(١) المصدر، ص١٦٧.

(٢) المصدر، ص١٦٠.

ومن يطلع على ثقافة الفارابي، يجد مدى الغربة التي كان يعاني منها الفلاسفة المسلمون عن واقع الدين الإسلامي، ومدى عمق انتمائهم إلى الفكر اليوناني الدخيل، إذ لا يرى هؤلاء لأنفسهم أدنى قيمة أمام أعلام الفلسفة اليونانية، اللهم إلا قيمة الشرح والتفسير وربما التأويل. ويكفينا أن ننقل –فيما يلي– قطعة من نص كتاب (رسالة في العقل) لنرى كيف ينظر الفارابي لثقافة اليونان وأعلامها. يقول الفارابي وهو يميز بين أنواع من العقل:

الأول: العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل وفاضل، وهو الذي يسميه أرسطوطاليس (التعقل).

الثاني: العقل الذي يقول عنه المتكلمون: إنه يوجب بعض الأفعال أو ينفيها، والذي يقابل جزئياً ما يعرف ببادئ الرأي المشترك.

الثالث: العقل الذي يصفه أرسطوطاليس في كتاب (البرهان) بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى، وذلك بمجرد الطبع والفطرة.

الرابع: العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب (الأخلاق) أنه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار[1].

وحين ينقل عن أرسطوطاليس كلاماً، فكأنه لا يحتاج إلى مزيد من البرهان على صدقه، وإنك تراه يسميه في هذه القطعة ثلاث مرات.. ويستهتر بكلامه وكأنه حجة.

٥- ابن سينا

حسين بن سينا الذي يكني بـ (أبو علي) ولد في قرية (أفشنة) الواقعة في شمال إيران حوالي مدينة بخارى الشهيرة، وكان والده من مؤيدي الحركة الإسماعيلية .

وبالرغم من أن الاتصال بالإسماعيلية في وقت مبكر من حياته وفر له جواً متحرراً، كما أن دراسته الذاتية واطلاعه الواسع على مختلف الاتجاهات الثقافية

---

(١) المصدر، ص١٧١.

مكنته من التعمق في الفلسفة اليونانية إلى حد جعلته من أكبر الفلاسفة المسلمين، إلا إنه –الرغم من ذلك– لم يخرج عن إطار التقليد للفلسفة اليونانية في صورتها التي تكونت في مدرسة الإسكندرية. وكان أقصى طموحه الجمع بين متناقضات الفلسفة من أفلاطون إلى أرسطو إلى الفلسفة الرواقية إلى الأفلاطونية الجديدة، ومحاولة التوفيق بينها وبين مبادئ الشريعة الإسلامية.

وفي بعض كتبه يعترف ابن سينا عن تنازله للتيار الشائع فيذكر: أن علماء زمانه قد اتجهوا بصورة خاصة نحو المشائيين، وأنه لم يجد ما يدعوه إلى الخروج عن نهج المشائيين في المؤلفات التي وضعها للعامة من القراء، ففي زعم العامة أن الفلسفة المشائية هي الفلسفة المثلى[1].

وفضيلة ابن سينا ليست في إبداعه الذي كان جد قليل، بل في أمرين:

الأول: في بلاغة تعبيره الجامع لدقة الفكرة وسلاسة البيان.

الثاني: في سعة اطلاعه وموسوعية كتبه، ولهذا أصبح الناطق الرسمي باسم الأفلاطونية الجديدة بالرغم من أن الفارابي هو الذي أدخلها في ثقافة المسلمين، كما أصبح ذا أثر بالغ على كل من المسلمين واليهود والمسيحيين.

وقد أحرزت فكرة ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية، أقول: أحرزت رواجاً واسعاً في الغرب، وخاصة على يدي موسى بن ميمون اليهودي، والفيلسوف المسيحي توماس الأكويني[2].

وموسوعية ابن سينا ليست فقط تجميعية، بل هي أيضاً تذوبيية، حيث استطاع أن يعصر في بوتقة فكره خلاصة لأفكار السابقين من فلاسفة اليونان والإسكندرية والفلاسفة المسلمين الذين يدين الفارابي لهم بالشيء الكثير، ويضفي على كل ذلك مسحة من ظواهر الشريعة.

---

(١) المصدر، ص١٨٤.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص١٧.

فقد استطاع أن يصوغ مجموعة فلسفية بناءً على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة، مستعيناً في ذلك بمن يشايع الأفلاطونية الجديدة من الشراح، وبالرواقيين[1].

وتتساءل: لماذا انتشرت بين المسلمين واليهود والنصارى كتابات ابن سينا وبالذات كتابه (الشفاء).

للإجابة عن هذا التساؤل، علينا أن نعرف: أن العصر الذي خلف ابن سينا كان يسمى في أوربا بعصر الظلمات، للتخلف الحضاري الذي مني به المجتمع الأوربي، وكان يعاني المجتمع المسلم فيه حالة من التوقف والجمود.

وحالة التوقف الحضاري تتميز -في الجانب الثقافي- بالاكتفاء بالملخصات الواضحة ذات الطابع الشمولي (أو الموسوعي) الذي يقطف من كل حقل زهرة، حيث لا يحتاج الفرد معها إلى بذل الجهد في الوصول إلى الحقائق في ذات الوقت الذي يرضي غروره بأنه قد حصل على كل الثقافة تقريباً.

وحيث أن تأليفات ابن سينا كانت من هذا الطراز، فقد انتشرت في عصر الهجعة الحضارية، بالرغم من اختفاء سائر الكتب حتى مؤلفات الكندي والفارابي ويشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه، فالمحفوظ في مكتباتنا من مؤلفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة اسطنبول، أما مؤلفات الفارابي، فلدينا منها عدد قليل غير متكامل، أما مؤلفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامة، وقد وضع العالم الدومينيكاني (الأب ج. س. قنواتي) كشفاً بمؤلفات ابن سينا يبلغ (٢٧٦) مؤلفاً بين مطبوع ومخطوط[2].

ابن سينا وحمة الإشراق

هل كان ابن سينا إشراقياً؟ وهل يدل اسم كتابه(منطق المشرقيين) على أنه المُلهم للسهروردي الذي كتب (حكمة الإشراق)؟ وهل نستطيع أن نكتشف من

---

(١) المصدر.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٨٢.

خلال كتاب (قصة الغربة الغربية) للسهروردي أنه نسخة طبق الأصل تقريباً لكتاب (حي بن يقضان) لابن سينا.

يبدو لي: أن ابن سينا لا يعتبر فيلسوفاً إشراقياً بمعنى الكلمة، ولكن فلسفته التي جاءت صهراً لفلسفات وأفكار سابقة احتوت على عناصر إشراقية لا ريب في أثرها البالغ على خلفه السهروردي، ولأنه اتصل بالإسماعيلية ودرس على يديها (رسائل أخوان الصفا) في وقت مبكر، فقد استوحى من خلالها مبادئ الفلسفة الإشراقية المتمثلة في أفكار فيثاغورس والرواقيين، مضافاً إلى أن مدرسة الأفلاطونية الجديدة بذاتها مشبعة بمبادئ إشراقية، ولا يمكن أبداً اعتبار ابن سينا ممثلاً للفلسفة المشائية كما كانت عند أرسطو. وربما كان اسم كتابه (منطق المشرقيين) يدل على أنه يعتبر شروح أهل المشرق سواء في بغداد أو جندي سابور القريبة من بغداد، أو حتى في بلاد الفرس يعتبرها متميزة عن شروح المغربيين، وهم أهل اليونان والإسكندرية، إذ عليها طابع الشرق الذي ينزع إلى حالة الإشراق[1].

وكلمة الخلاصة: أن نسبة نهج خاص إلى ابن سينا مبالغة في شأنه وظلم لذلك النهج، لأن ابن سينا يمثل تقريباً مجمل المناهج والفلسفات، وكما يقول ماجد فخري:

ولقد بنى ابن سينا، كما فعل الفارابي، على ركائز أرسطو طالية، وبطليموسية، نظاماً أفلاطونياً جديداً، ضمنه مراحل الصدور تضميناً كاملاً، ومع أن السلم الذي وضعه للكائنات، مشابه في الأساس لسلم الفارابي إلا إنه جاء أتمّ منه، وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها أوفى وأشمل، فإذا اتخذنا مثلاً تلخيصه لكتاب (الشفاء) وجدنا أنه يبدأ بخلاصة لعلم المنطق اختلطت فيها العناصر الأرسطوطالية بالأفلاطونية الجديدة والرواقية اختلاطاً كبيراً[2].

---

(١) راجع للمزيد من الإطلاع د. حسن حنفي دراسات إسلامية، ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٨٤-١٨٥.

وسيرة ابن سينا الفيلسوف والطبيب ليست فيها مفاجأة، غير أنه وجد طريقه مبكراً إلى بلاط حاكم بخارى باعتباره طبيبه الخاص، وطاف بلاط سائر الملوك والأمراء حتى استقر عند البويهيين، وكان حظه من نوالهم مختلفاً حسب أهواء الحكام وتوفي سنة (١٠٣٧) بعد أن عجز عن معالجة نفسه من داء القولنج الذي أصابه -كما يقال- لإسرافه في الملذات الدنيوية وبالذات إسرافه في المقاربة الجنسية[١].

(١) المصدر، ص١٨١.

(٣)
الفيثاغورية وحركة إخوان الصفا الفلسفية

من الحركات التي خلفت أثراً بالغاً في التوجه الفلسفي لدى المسسين هي حركة إخوان الصفا التي غذت تيار الإسماعيلية السياسي، وقد تجلت فيها الفلسفة الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة التي نمت في مدرسة الإسكندرية بالذات.

وقبل كل شيء نتساءل: ما هي الفيثاغورية؟ ولماذا اعتنقتها وبشدة حركة إخوان الصفا الفكرية؟

يبدو أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط[١] ومنذ القرن السادس قبل الميلاد كانت ذات طابع خاص يجعل كل الفلاسفة الذين عاشوا في تلك الفترة يشتركون في مجموعة خصائص أبرزها: التوجه إلى الطبيعة ومحاولة فهمها بمنهجية فلسفية، وكان (فيثاغورس) الذي ولد في مدينة ساموس والتي ازدهرت حوالي عام (٥٣٠) قبل الميلاد، منتمياً إلى هذه الحقبة، وبالتالي كان متأثراً بالجو العام السائد عليها.

وبما أن شخص فيثاغورس لم يخلف أثراً مكتوباً، وإنما الباقي منه مجموعة آثار ألفها تلاميذه ونسبوها إليه احتراماً له، فإن الفيثاغورية التي تمخضت عنها تلك الآثار هي – في الواقع– حصيلة تيار فلسفي وليست حصيلة فيلسوف واحد، وبالرغم من أنه كان

---

(١) الفلاسفة قبل سقراط، يستخدم كمصطلح للإشارة إلى ما يقرب من اثني عشر مفكراً من اليونان الأولين ما قبل زمن سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع، وهم يتدرجون من طاليس الذي نشط في أوائل القرن السادس قبل الميلاد إلى ديموقريطس في النصف الأخير من القرن الخامس (الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٠٤).

واضع أسسها، خصوصاً إذا عرفنا أن الفيثاغورية الجديدة التي ولدت في الإسكندرية قد أضافت إليها مجموعة أفكار أخرى لم تكن ببال صاحب النظرية الأول[1].

وقد أسس فيثاغورس جمعية دينية رياضية سميت باسمه، وذلك في مدينة كروتون التي هاجر إليها خشية طغيان بوليكرانس الحاكم على ساموس، وهكذا أصبحت الفيثاغورية جمعية سياسية وليست مجرد تيار فلسفي.

وكان لهذه الجمعية جانبان: ديني ورياضي.

أما الجانب الديني، فكان يعيش تبعاً للمحارم التي أقيمت على فكرة فيثاغورس في روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح.

أما الجانب الرياضي، فإنه يعتمد على أساس اكتشاف فيثاغورس للعدد في سلم الموسيقى، ويعتقد -بناءً على ذلك- بأن العالم قائم على أساس العدد، لأن الموسيقى ذات قوة على الروح، والروح هي التي تسود الكون، والعدد ذو أثر بالغ على الموسيقى[2].

ومن هنا، جاءت فكرة تقديس العدد عند الفيثاغوريين.

بين فيثاغورس وإخوان الصفا

ومن خلال دراستنا لتاريخ فيثاغورس، وأيضاً للوضع السياسي والثقافي للعالم الإسلامي على عهد إخوان الصفا نعرف السبب الذي دعا هؤلاء إلى التحمس للفكرة الفيثاغورية بعد أن غمست في الصبغة الدينية وذلك في الإسكندرية ، وصيغت الفيثاغورية الجديدة هناك، ويتلخص هذا السبب في أمرين:

الأول:

---

(١) للمزيد من الاطلاع راجع موسوعة الفلسفية المختصرة في الصفحات التالية ٣٠٤-٣١٤ و٣٢٠-٣٢١.

(٢) المصدر، ص٣٢١.

أن التيار الفلسفي السائد الذي تبناه النظام العباسي على عهد المأمون كان يستوحي أفكاره من المنهج الأرسطي، وما يسمى بـ (فلسفة المشائيين) التي نسبت إلى أرسطو.

وكان علم الكلام القائم على أساس منهج القياس الأرسطي وبالذات المعتزلة من علماء الكلام الذين أفرطوا في الاستفادة من هذا المنهج، أقول: كان علم الكلام ومدرسة الاعتزال فيه بالذات يتغذى من الفلسفة المشائية

يقول الدكتور صفا ذبيحي في هذا المجال: انجذب علماء الإسلام في الأكثر إلى أفكار أرسطو في الدرجة الأولى وأفلاطون في الدرجة الثانية وذلك في المنطق والفلسفة العالية (الحكمة المتعالية) أو انجذبوا إلى آراء شرح الأفلاطونية الجديدة، ويعود سبب ذلك –مضافاً إلى العلل التاريخية الممتدة في تاريخ العلوم اليونانية من أثينا إلى بغداد– يعود السبب إلى علل أخرى وبالخصوص إلى استفادة علماء الكلام من المنهج القياسي والاستدلالي عند أرسطو[1].

وبما أن حركة إخوان الصفا الفكرية كانت خلفية لحركة الإسماعيلية السياسية، فإنها عارضت الأساس الثقافي للسلطة، وقاومت الفلسفة المشائية اليونانية بفلسفة يونانية أقدم منها وأكثر جاذبية للجماهير، وهي فلسفة فيثاغورس المتقدمة على فلسفة أرسطو زمنياً والمتناقضة معها في كثير من التفاصيل، ويؤيد هذا الرأي نصوص الإسماعيلية الذين نرى انتماء إخوان الصفا إليهم.

يقول الداعي إدريس عماد الدين: وقام الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة وبث دعاته في الآفاق من (سلمية) واتصل به الدعاة، ودعوا إليه وهم مخفون لمقامه وكاتمون لاسمه. ثم يقول: سعى المأمون العباسي في تبديل شريعة محمدﷺ وتغييرها، وإن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم

(١) تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي (بالفارسية) ، ص١٢٤.

اليونانيين، وخشي الإمامﷺ كذا أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده، فألف رسائل أخوان الصفا)[1].

الثاني:

أن الفيثاغورية لم تكن مجرد فلسفة نظرية، بل إلى جانب ذلك كانت نظرية سياسية اجتماعية صاغت جمعية دينية رياضية، ولذلك فهي كانت مناسبة لجمعية ثقافية سياسية مثل الحركة الإسماعيلية، لأنها كانت تساهم في تنظيم العلاقة بين أفراد الحركة وتربيتهم على النشاط والتعاون.

وفي ذلك تقول بعض رسائل إخوان الصفا: فينبغي لإخواننا ممن قد رزق المال والعلم جميعاً أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه، بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمهما جميعاً، ويواسيه من فضل ما آتاه الله تعالى من المال، ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيى به نفسه للبقاء في دار الآخرة[2].

وهناك من يضيف أسباباً أخرى لانتشار الفيثاغورية بين المسلمين عموماً، وفي حركة إخوان الصفا بالذات ونذكر منها سببين:

أ- كان هاجس التوحيد عاملاً فعالاً في تزايد إقبال المفكرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيثاغوريين في العدد. لأنها خصت (الأول) شأن الأفلاطونية الجديدة بمقام بارز عند ذروة الوجود، كذلك الاهتمام بالرياضيات والفلك والتنجيم من جهة، والاستغراق في قضايا الأخلاق والدين من جهة أخرى.

ب- أن النزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيثاغورية، انسجمت مع الميل الشرقي إلى اعتزال العالم، ومع الرغبة الملحة في التماس السلامة في معقل النفس

---

(١) اخوان الصفا، بيروت دار مكتبة الهلال، ص٢٥-٢٦ لمؤلفه الدكتور مصطفى غالب الذي يميل إلى الإسماعيلية، حسب ما يبدو من كتاباته، وينقل النص المذكور أعلاه عن كتاب: عيون الأخبار وفنون الآثار من مطبوعات دار الأندلس، ص٣٦٧-٣٦٨.

(٢) المصدر، ص١٨٦.

الداخلي أبان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسية والاجتماعية الخطيرة، فالقرآن العاشر -كما مرّ معنا- لم يشهد فقط أروع الإنجازات الفكرية والعلمية في تاريخ الإسلام، بل قد عرف -إلى ذلك- الانهيار التدريجي الذي انتاب الوحدة السياسية في الإمبراطورية الإسلامية وانحسار البهاء الذي تميّز به عهد خلفاء بغداد الأولين.[1]

حقيقة إخوان الصفا

يبدو أن (رسائل إخوان الصفا) لم تكن سوى المجموعة الثقافية الأولى التي وضعها علماء الإسماعيلية لتثقيف أفرادهم ولتحصينهم أمام التيار الفكري السائد في تلك العصور، التي كان يعتبر الخبير بعلوم اليونان من المنطق والفلسفة والرياضيات والفلك وما أشبه، عالماً كبيراً.

ويعتقد السجستاني في كتاب (صوان الحكمة) الذي صدر في القرن العاشر أن واضعي (رسائل إخوان الصفا) كانوا خمسة علماء من البصرة وهم: أبو سليمان البستي (المعروف بالمقدسي) وأبو الحسن الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري (الملقب بالمهرجاني) والعوفي، وزيد بن رفاعة. ويزعم السجستاني أن ألفاظ (رسائل إخوان الصفا) البالغة (٥٢) رسالة هي من صياغة المقدسي[2].

إلا أن مصادر الإسماعيلية تخالف بقوة هذا الرأي، وترى أن واحداً من أئمة الإسماعيلية الكبار واسمه أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل هو الذي وضع هذه الرسائل ونشرها بين أتباعه لمقاومة تيار الفلسفة الذي شجعه الخليفة العباسي المأمون، وتعتقد هذه المصادر أن إمام الإسماعيلية قد وفق فعلاً لتحقيق هذه الغاية فتقول: (ثم إن الإمام أمر أن تبث تلك الرسائل في المساجد، فحين وقع عليها الناس رفعت إلى المأمون، فعلم أنه لم يصنع شيئاً، وأن إمارته من قطع حبل الإمامة لا يكون)[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٢) المصدر.

(٣) أخوان الصفا، ص٢٦.

ويبدو –من خلال دراستنا للرسائل– أنها كانت من تأليف أكثر من واحد، وإذا صحت رواية الإسماعيلية، فلابد من القول أن إمامهم أحمد بن عبد الله قد أمر مجموعة من العلماء بتصنيف هذه الرسائل التي تحتوي على ملخص لثقافة عصرهم العقلية، وتتميز بنَفَس موسوعي وبأسلوب سلس بليغ وتوجيهات خلقية وسياسية تتناسب ومستوى حركتهم.

انتقائية إخوان الصفا

ورسائل إخوان الصفا ليست سوى صدىً خافت لأفكار اليونان القديمة، ومحاولة خبيثة لتفسير نصوص القرآن وعقائد الدين حسب أهواء الفلاسفة، من أجل كسب المزيد من الاتباع الذين كانت الإسماعيلية تهدف الحصول عليهم بأي ثمن، حتى ولو كان التضحية بحدود الله.ويكفينا أن نعرف: أن (رسائل إخوان الصفا) ترى أن الجنة والنار والحساب والميزان ليست سوى أمور معنوية.

يقول مصطفى غالب– وهو من مؤيدي الإسماعيلية–:

يعتبر إخوان الصفا: أن من يعتقد بأن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة في خندق من النار غيظاً عليهم وحنقاً، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً رماداً، عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق مرة ثانية، هذه الاعتقادات –حسب رأيهم– تؤلم أصحابها وتجعلهم يسيئون الظن برحمة الله وحنانه، ثم يضيف قائلاً: وينفون –أي إخوان الصفا– أن يكون هناك شياطين على رأسهم إبليس، خلقهم الله ليسلطهم على عباده...

ومن الآراء الفاسدة –كما يرى إخوان الصفا– من يعتقد بأن أهل الجنة أجسادهم لحمية، وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة...

ويرى أخوان الصفا: أن جهنم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر، وأن الجنة هي عالم النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم[1].

(١) إخوان الصفا ، ص١٥٢–١٥٣، نقلاً عن رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص٥٢٨.

ولا تخرج مجمل أفكارهم التي اتبعت منهج التأويل في آيات الذكر عن إطار ثقافة اليونان، ولذلك يبدو زعمهم بأن (رسائل إخوان الصفا) جاءت رد فعل لحركة الترجمة، إنما كان دعاية لأنفسهم.

يقول عن ذلك ماجد فخري:

إن رأي الإخوان الفلسفي في الكون يتميز أصلاً بالطابع الانبثاقي والانتقائي الذي يتجلى في تعليم فلاسفة العرب من أتباع الأفلاطونية الجديدة مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوري الجديد، فالقاعدة الأفلاطونية الرباعية التي تتألف من الإله والعقل والنفس والمادة هي الأساس الذي يقوم عليه نظامهم الكوني، وهي تقابل العدد الرباعي الذي تتحدر منه الأعداد الأخرى مع مجمل خصائصها عندهم، على أن دور النفس الكونية في نظامهم أعظم جداً منه في النظم الأفلاطونية العربية الأخرى[1].

وكان هدف الإخوان الرئيسي تجميع كافة المذاهب في مذهب ، حيث أرادوا أن يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعاً[2]. ولذلك فقد جمعوا خليطاً عجيباً من الثقافات والأفكار، حيث لم يقتصر مذهبهم على الفلسفة اليونانية، بل غرف من التراث العلمي والأدبي الفارسي والهندي، ومن كتب اليهود والمسيحيين الصحيح منها والمتحول، وقد استندوا فيه إلى نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية التي تأخرت عنه ، واستعانوا بأشتات من أساطير التنجيم والسحر جمعوها وألفوا بينها في هذا المؤلف الضخم الذي استوعب عامة العلوم العربية في القرن العاشر، ولكن على قلة في التنظيم وكثرة في التكرار[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤٦.

(٢) المصدر نقلاً عن إخوان الصفا، ج٤، ص٤٢.

(٣) المصدر.

(٤)
فلسفة الإشراق؛ من السهروردي إلى صدر المتألهين

وأخيراً؛ وجد الفكر الفلسفي لدى المسلمين منزلة الذي ألقى فيه عصاه واستراح، وذلك عند فلسفة الإشراق التي بلورها وعبّر عنها بقوة شهاب الدين يحيى السهروردي الذي قتل عام (١١٩١) بحلب، والذي قال عنه تلاميذه: إنه استنفذ في رسالته (المشارع) مضامين حكمة الأوائل والأواخر، وأبطل مزاعم الفلاسفة المشائيين وأعاد تعليم قدماء الحكماء إلى نصابه على نحو لم يسبق إليه أحد[١].

ما هي فلسفة الإشراق؟ وكيف انبثقت على يد السهروردي؟ وما هي تطوراته التي رست على شاطئ صدر المتألهين الشيرازي؟ إنها الأسئلة التي يبحث عنها هذا الفصل.

ما هي فلسفة الإشراق؟

في النفس البشرية آفاق واسعة، من الفطرة التي جبل عليها الإنسان، إلى الشعور الذي تتجلى فيه الفطرة عند التلاقي مع الحقائق الخارجية، إلى التجربة التي تنظم شتات الشعور، إلى العقل الذي يحفظ التجارب، إلى الوجدان الذي يقيم التجارب، وإن شئت سميت الوجدان: العقل أو المسبقات العقلية.

---

(١) المصدر، ص٤٠٢.

وقد حاولت المناهج البشرية منذ فيثاغورس وحتى سقراط وأفلاطون ، ومن أرسطو حتى أمونيوس وأفلوطين ، ومن الفارابي وابن سينا حتى ابن رشد، ومن بيكون إلى هيجل.

أقول: حاولت المناهج البشرية ذات البعد الواحد أن تستنبط من معدن واحد ضمن عشرات المعادن الثمينة التي انطوت عليها النفس البشرية ، وكان –من نتائج ذلك– التطرف نحو منهج منطقي وضد منهج آخر مثلاً: مثالية أفلاطون ضد قياس أرسطو، ومثالية هيجل ضد تجريبية بيكون[1].

وجرت هنالك محاولات بدائية لتجميع أكثر من منهج واحد في المنطق، والتوغل في أكثر من أفق من آفاق النفس البشرية الواسعة.

وجاءت فلسفة الإشراق واحدة من هذه المحاولات، حيث سعت نحو الجمع بين منهج الذوق ومنهج النظر، أو بتعبير آخر منهج التأمل الوجداني ومنهج المحاكمة العقلية، وبتعبير ثالث بين الاتجاه العقلي الخالص عند الديكارتيين في الفلسفة الأوروبية الحديثة وبين التجربة الفجة عند بيكون.

فالسهروردي يحاول الإصلاح بين المنهج العقلي الخالص عند علماء الكلام وبالذات المعتزلة منهم، وبين الذوق الصوفي المجرد عند طرق الصوفية لكي يتعانق القلب الصوفي والعقل الكلامي، القلب الذي يدعي الكشف والشهود ومعرفة أبعد الحقائق بالتأمل الذاتي والذوق الروحي، والعقل الذي يزعم قدرته على حل الألغاز بالتفكر المنهجي والتجربة الواقعية.

يقول د. حسن حنفي: أتى السهروردي بعد أن تم الفصم المنهجي في الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين والفلاسفة، ومنهج الذوق عند الصوفية، فالأول منهج عقلي يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس، والثاني نهج قلبي

---

(١) راجع كتاب (المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه) للمؤلف القسم الأول.

يقوم على الإلهام والكشف والرؤية الباطنة، وقد تنازع هذان المنهجان معاً الحضارة الإسلامية؛ كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثلاً لها ومعبراً عن جوهرها، حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي، ووحد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد، وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق[1].

بوادر فلسفة الإشراق

لقد ولدت فلسفة الإشراق من رحم الثقافة العقلية عند المسلمين، حيث نرى إرهاصاتها عند الفارابي وابن سينا ومن تجارب الطرق الصوفية.

إلا أن المؤثرات الأساسية في فلسفة الإشراق كانت أبعد مدى من البيئة العقلية عند المسلمين، حيث أن الفكر الفارسي القديم ومدارس الأفلاطونية الحديثة التي تبلورت في الإسكندرية وانتقلت إلى البلاد الإسلامية كانت ذات أثر بالغ في الإشراق.

فلسفة الإشراق، أصالة الحاجة وتبعية الفكر

نظرية الفيض، أو إشراق النور الإلهي على الموجودات، وكشف هذا الأمر عبر التأمل أو (التأله) لم يكن غريباً على التراث اليوناني في القديم، وربما كانت مثالية أفلاطونية ظلالاً خافتاً من هذه النظرية القديمة التي اختلطت فيها الأسطورة بالثقافة، وكما اختلطت المفاهيم الدينية بالمناهج العلمية.

فمثلاً: الفلاسفة اليونان ما قبل سقراط الذين انتموا إلى القسم الغربي من تلك البلاد اتجهوا اتجاهاً وحدوياً وربما صوفياً. فالغربيون كانوا أقل مادية في بحثهم عن الوحدة، حتى لقد رفض الأيليون العالم المحسوس رفضاً تاماً، وكان هناك لدى فيثاغورس وامبادوقليس اتجاه ديني أو صوفي[2].

---

(١) دراسات إسلامية ص٢١٠.

(٢) الموضوعات الفلسفية المختصرة لمترجمها د. زكي نجيب محمود ورفاقه، ص٣٠٩.

وهل كانت نظريات هؤلاء الفلسفية متأثرة بفلاسفة الشرق الأدنى مثل البابليين والفرس القدماء والفرس القدماء؟[1]

يبدو أن انبثاق نظرية فلسفية من وسط ثقافي، وعبر مرحلة معينة من مراحل نمو الفكر البشري قد يأتي متزامناً مع انبثاق نظرية مشابهة نبتت في ظروف مؤاتية لها، ومتشابهة مع الوسط الثقافي والمرحلة الفكرية للفلسفة السابقة.

من هنا؛ فليس من الصحيح التفتيش عن جذر فارسي لفلسفة يونانية، أو جذر يوناني لفلسفة فارسية؛ حتى ولو كانتا متشابهتين، بالرغم من أن ذلك لا يعني إلغاء دور التواصل الثقافي بين الأمم، بل نقصد بذلك عدم التضحية دائماً بمبدأ الأصالة والاستقلالية في الفلسفة لمصلحة التواصل والاقتباس، أو التفاعل بين مختلف المدارس الفكرية.

وبالنسبة إلى فلسفة الإشراق؛ فهي –في نظري– طريقة في التفكير تعتمد الوجدان والفطرة، وهي تبرز –فيما يبدو لي– مرتين:

الأولى: عندما تكون الثقافة في عهد الطفولة، حيث لم تجر لها عملية الفرز بينها وبين الأسطورة وبينها وبين الدين، وبينها وبين فطرة الناس ووجدانهم، هنالك يتناسب المنهج الإشراقي القائم على أساس الكشف المباشر، والذوق يتناسب مع إيمان الناس بالأساطير أو بالدين أو بثقافات فطرية[2].

لذلك؛ فإن قدماء اليونان والفرس والهنود اتجهوا إلى نوع بدائي من الفلسفة الإشراقية دون أن يكون هنالك أي سبب يدعونا لربط هذه الفلسفة إلى شرق الأرض فقط، أي إلى الفرس والهنود.

---

(١) راجع المقدمة.

(٢) افرق بين ثلاث مفردات، الأسطورة التي هي التعبير الرمزي عن الحقائق، والدين الذي هو الوحي المباشر، والثقافة الفطرية التي تقدم مجموعة بسيطة من الحقائق الواضحة، قائمة على أساس اكتشافات عقل البشر.

الثانية: عندما يتعب الفكر البشري من المنهجية العقلية الجافة ذات البعد الواحد الذي لا يتسع لجميع طاقات البشر وأبعاده ومعادنه، تماماً مثلما حدث عندما تعبت البشرية من المنهجية العقلية عند اليونان، فاتجهت مدرسة الإسكندرية شرقاً وفتشت عن حكمة الإشراق في إيران عبر امونيوس أو أفلوطين وخلطتهما بالفكر المشائي وابتدعت الأفلاطونية الجديدة.

وهكذا كان الأمر عند السهروردي، حيث تعود شهرة فلسفته إلى رفض المنهجية الجامدة عند الفلاسفة المشائيين المجادلين من علماء الكلام.

إن هذا الرفض هو الذي أدى بالسهروردي إلى التطرف نحو الشرق إلى حد أودى بحياته، ولكنه أصبح عند الكثير من رافضي الثوابت الفلسفية الجاهزة التي استوردت من اليونان حكيماً لا يشق له غبار.

وهكذا نعرف أن مجرد اقتباس السهروردي من أفلاطون دون أرسطو، واتجاهه إلى الفلسفة الشرقية العتيقة، لدليل على أن المرحلة الفكرية التي عاشها المسلمون المقلدون للثقافة اليونانية كانت تقتضي مثل ذلك.

هذا بالإضافة إلى أن البيئة الدينية والروح الشرقية كانتا عاملين مساعدين لمثل هذا الاقتباس.

وبهذه النظرية نجمع بين رأيين متباينين في العلاقة بين فلسفة الإشراق وأفكار الشرق القديمة، أحدهما ينفي التواصل بينهما ويرى أن فلسفة الإشراق إنما هي أصيلة، والرأي الآخر ينفي أي نوع من الأصالة عنها.

ويذهب إلى الرأي الأول ج. حسن حنفي إذ يقول وهو يوضح رأيه والرأي المعارض:

ليست حكمة الإشراق أو أعمال السهروردي -بوجه عام- تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم، فلسفة أو لاهوتاً أو حكمة أو أساطيراً، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدتها.

ويصر بعض المستشرقين على إرجاع حكمة الإشراق إلى حضارة إيران القديمة قبل ظهور الإسلام، وهي إيران الزرادشتية، حتى يجعلها مشكلة إيرانية صرفة لا شأن للإسلام وللحضارة الإسلامية بها، ويجعل من حكمة الإشراق دين إيران القديم الذي طبع الإسلام بطابعه، وهو الطابع الإشراقي[1].

والواقع أن الظاهرة الثقافية الواحدة قد تكون متأثرة بأكثر من عامل واحد خارجي أو داخلي، وظاهرة انبثاق حكمة الإشراق وليدة حاجة ثقافية داخلية هي -كما قلنا آنفاً- تحدي المناهج العقلية ذات البعد الواحد ومتأثرة -في ذات الوقت- بثقافات أجنبية هي الفلسفة الشرقية.

ولا يمكننا أن ننفي تأثير البيئة الداخلية لنمو حكمة الإشراق، كما لا يصح تغافل الأثر الخارجي، وضمن هذا الإطار نتحدث فيما يلي عن البيئة الداخلية لهذه الفلسفة والمؤثرات الخارجية.

كيف تطورت فلسفة الإشراق؟

معروف أن أفكار أرسطو المشائية لم تجد طريقها إلى العالم الإسلامي إلا بعد أن مزجت بالروح الشرقية التي تسربت إلى مدرسة الإسكندرية، فأكثر الفلاسفة إخلاصاً للمشائية كابن رشد مثلاً، لم ينج من مؤثرات الروح الشرقية التي اختلطت بها عند مرورها بمدرسة الإسكندرية، فلقد نسبت إلى أرسطو أفكار أفلاطين التي دونها في كتابه (أثولوجيا).

وهي طافحة بالروح الشرقية التي نجدها في الأفلاطونية الجديدة.

والعرب عرفوا أرسطو من خلال هذا الكتاب، أكثر من أي كتاب آخر[2].

---

(١) دراسات إسلامية، ص٢٢٢.

(٢) إن كتاب (أثولوجيا) وكتاب (الخير المحض) كلاهما بعيدان كل البعد عن تعليم أرسطو الأصيل، فالأول منهما قد ثبت أنه تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة (أي الرابع والخامس والسادس) من (تاسوعات) أفلوطين (تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٤).

وتأثر الفارابي بنظرة الفيض (الأفلاطونية الجديدة) التي هي –في الواقع– حجر الزاوية في الفكر الشرقي، وهي في ذات الوقت روح فلسفة الإشراق.

واتبع ابن سينا نهج شيخه الفارابي في الخطوط العريضة لفلسفته، وكاد أن يقتحم غمار فلسفة الإشراق، بل ونجد عنده بوادر رفض المنطق المشائي في كتابه (منطق المشرقيين).

يقول الدكتور محمد علي أبو ريان في ذلك: يبقى أن نبين أثر مذهب ابن سينا في المذهب الإشراقي، ويتضح أثره إذا عرفنا أن المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو نفس المذهب الذي تأثر به ابن سينا والفارابي من قبله[1].

أما المستشرق الفرنسي القدير هاربي كوربن فيقول عن السهروردي: إنه اتبع في فلسفته ابن سينا، حتى في تفاصيل قصصه الحكمية، كان يتبع نهج (حي بن يقضان) ويبدأ قصته من حيث انتهت رحلة بطل ابن سينا، ولكنه يزعم أن ابن سينا لم يوفق في تكميل فلسفته الإشراقية[2].

ولقد استغل السهروردي هذا النفس السلبي عند ابن سينا تجاه المنطق المشائي إلى أبعد حد ممكن، وربما كان السهروردي بحاجة إلى دعم علمي لفلسفته، و لم يجد أفضل من ابن سينا الذي اعتبر نفسه امتداداً له، بالرغم من أن بعض الباحثين لا يرى لابن سينا فضلاً يذكر في هذا الحقل.

وربما كانت محاربة ما انتهى إليه علم الكلام من التقوقع والاعتماد المطلق على المنهج القياسي لدى أرسطو أحد العوامل التي ساهمت في نمو فلسفة الإشراق. خصوصاً وهناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن الغزالي الذي هاجم الفلسفة وألف كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة) في ذلك، لم يكن في الواقع يهاجم سوى فلسفة المشائيين لمصلحة الفلسفة الإشراقية.

---

(١) أصول الفلسفة الإشراقية، ص١١٤.

(٢) تاريخ فلسفة إسلامي –فاربي كوربن– ترجمة إلى الفارسية الدكتور: أسد الله مبشرى، ص٢٧٢.

وقد عُرف عن الغزالي أنه بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية مال إلى التصوف كطريقة، وسلك مع أهل الطريق، وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي، ويوضح لنا (المنقذ من الضلال) تاريخاً ممتعاً لحياته العقلية، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة[1].

ويشهد ذلك على أن الغزالي طار من على فرع من شجرة الفلسفة ليحط على الفرع الثاني، فهو في الواقع لم ينتقد الفلسفة ككل، بقدر ما هاجم فلسفة المشائيين بوجه خاص

يقول –عن ذلك– سليمان دنيا:

ولّما كان الغزالي قد أكثر من القراءة في كتب الفلاسفة، وكان للفلاسفة محاولات عقلية تجعل آراءهم أنظر وأبهج من آراء غيرهم، فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه، فظنها فاضت عليه من خارج وإن نبعت من الخزانة و لم تفض من الخارج[2].

وأما الفرع الذي وقع عليه الغزالي من الفلسفة؛ فهو فرع الإشراق كما يعتقد د. الآلوسي فيقول: وعندي أن تفسير هذه الظاهرة التي تحيّر أمامها (دنيا) ينحل بهذا الذي ذكرته عن تصوف الغزالي العقلي أو فلسفته الإشراقية، وبأسلوب أوضح أقول: إن العزالي تبنى الفلسفة الفيضية، وهذا يشكل عنده واحداً من أركان التصوف العقلي أو الإشراقي، أعني ركن العلم، مضافاً إليه ركن الإشراق أو الذوق، وهذا الذي أقوله ليس فقط يؤيده أن كتب الغزالي الخاصة تتضمن فلسفة فيضية واضحة المعالم والخطوط، وأن كتبه الخاصة كـ(المشكاة) مثلاً تتكلم عن إشراق الأنوار حسب نظرية الفيض مع إبدال بعض كلمات الفلاسفة مثل ابن سينا بألفاظ جديدة، مثل النور وإشراق الأنوار على عادة الغزالي. وقد اعترف هو

---

(١) المصدر، ص١٠٨.

(٢) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص٢٧٥ نقلاً عن سليمان دنيا (الحقيقة في نظر الغزالي)،ص٥٤٣-٥٤٤.

-كما أوضحنا- بأنه كان يعمد إلى ذلك الإلباس، بل تؤيده -فوق ذلك- نصوص صريحة في كتبه المختلفة يوضح فيها أركان الفلسفة المشرقية، وأنها علم وذوق، وأن التصوف لا يناقض العقل، وأن وراء العقل طوراً يكمله ولا يناقضه[1].

المؤثرات الفارسية على فلسفة الإشراق

بالرغم من أن الظروف الثقافية كانت مناسبة لولادة فلسفة الإشراق في وسط المسلمين، وبالرغم من أن أبرز المؤثرات يونانية في الأصل، إلا أن المؤثرات الفارسية كانت ذات أثر حاسم فيها، فمن دونها ما قدر لهذه الفلسفة بالظهور عند مبتدعها السهروردي، إذ أن ما وصل منها بأيدي المسلمين عبر مدرسة الإسكندرية كانت متناثرة وممتزجة بمناهج أرسطو، وأساساً كانت بمثابة أطروحة خجولة.

ولعل عجز الفارابي عن اكتشاف هذه الفلسفة بالرغم من اكتشافه لنظرية الفيض القريبة جداً منها يعود إلى قلة اهتمامه بفلسفة الفرس القدماء.

بينما نجد شيخ الإشراق يهتم بحكمة الفرس إلى درجة الإيمان، ويعتبرها موافقة لمشاهداته الصوفية.

يقول القطب الشيرازي في (شرح حكمة الإشراق): والمضِّف -أي السهروردي- لما ظفر بأطراف منها -كتب الفرس- ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية، استحسنها وكملها، وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة، (وهي) ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة، وإنهما مبدآن أولان، لأنهم مشركون لا موحدون[2].

وينعكس تقدير السهروردي لحكمة الفرس على تلميذه ومؤرخ حياته الشهرزوري، فيزعم أن أصل الفلسفة من الفرس، وأنها قد انتقلت إلى اليونان على عهد الإسكندر الأكبر فيقول:

---

(١) المصدر.

(٢) أصول الفلسفة الإشراقية، ص٨١، عن مقدمة حكمة الإشراق ، ص٩، طبعة طهران.

ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطاطاليس، أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الإسكندر بدارا وبلادهم، وأنه ما قدر ارسطاطاليس على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار (أي: أهمية) حكمة فارس وشرفها[1].

ويعترف السهروردي بفضل حكماء الفرس على فلسفته الإشراقية الجديدة، فيقول في مقدمة كتابه (حكمة الإشراق):

وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء، فضلاء، غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم الثورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله[2].

يظهر من هذا النص أن هدف تأليف كتاب (حكمة الإشراق) هو أحياء حكمة السابقين من حكماء الفرس [3].

وبالرغم من أن د. حسن حنفي بذل كل جهد ممكن من أجل إبعاد الأثر الإيراني عن فلسفة الإشراق، فإنه –فيما يبدو لي– لم يورد الحجج القوية التي تعتمد على أقوال السهروردي نفسه، والتي يعتمد عليه مؤرخو الفلسفة بين ا لمسلمين، والتي تؤكد الأصل الفارسي لهذه الفلسفة.

ولم يزد د. حنفي عن بيان أن السهروردي قد تأثر أيضاً بحكماء آخرين مثل أفلاطون وهرمس مصر ومن أشبهه، إلا إنه لم يصرح بالنسبة إلى سائر الحكماء بأنه جاء مجدداً لفلسفتهم ومحيياً لها.

ويزعم السهروردي بأن الفلسفة لم تبدأ بأفلاطون وأرسطو، وإنما انتهت على أيديهما، لأن أرسطو قد ألبس الحكمة ثوباً عقلانياً وحصرها وفصلها عن الحكمة

---

(١) المصدر، ص٧٨، عن تواريخ الحكماء للشهرزودري مخطوط، رقم ٩٩، راغب ورقة ١١٧.

(٢) دراسات إسلامية، ص٢٣٣، الهامش ٤٢.

(٣) راجع كتاب (تاريخ فلسفة در إسلام) (بالفارسية)، ص٥٣٣.

الإلهية للحكماء السابقين، وعند الإشراقيين يعتبر أبو الفلسفة هرمس أو إدريس النبي الذي تلقى الفلسفة عن الوحي الإلهي، وبعد إدريس تظهر طائفة من حكماء اليونان والفرس، ثم يأتي الإسلام حيث يعطي لحكمة السابقين الكمال والاعتدال[1].

أما موارد تأثر شيخ الإشراق بأفكار الزرادشتية خصوصاً في تقديس النور؛ فهي كثيرة، ولسنا بحاجة إلى تفصيل القول فيها، إلا أننا في ختام هذا الفصل ننقل نصاً يلخص الجدل الدائر حول شخصية شيخ الإشراق ومدى تأثره بالحكمة الفارسية، وأسباب دفاعه عنها:

(ومن المفسرين الجدد لتأليفات السهروردي يعتبرونه فرداً ضد الإسلام، ومن أنصار دين زرداشت) أنظر:

Von Kremer,GeschicteDer Herrschenden Ideendes Isiam, Lepzig, ١٨٦٨,pp. ٨٩ff.

حيث جاء في هذا الكتاب: إن تأليفات السهروردي إنما كانت من العقائد المتطرفة ضد الإسلام، ومن جهة أخرى يسعى المفسر والمحقق والهاوي للسهروردي هـ. كوربن، إلى بيان دور شيخ الإشراق في إحياء فلسفة زرداشت الإيرانية، كما يبين توافق أفكاره مع الزرداشتية والعقائد المانوية، ولا يرى كوربن هذا الإحياء تمرداً ضد الإسلام، ولكنه يراها مكملة لأساطير إيران القديمة في قالب (المشروع الروحاني للإسلام). على أي حال، تخلط كل النظريات التي ترى في حكمة الإشراق إحياءً للزرداشتية والمانوية بين الجوهر والمظهر، إذ لا ريب في أن السهروردي يستخدم رموز المزدكية في باب معرفة الملائكة، ولكن ذلك لا يدل على إنه منهم.

---

(١) المصدر، ص٥٣٢.

ثم يضيف النص: إنما ملاك الإسلام هو النطق والشهادة بـ (لا إله إلا الله)، وبالالتفات إلى هذا الأمر لا يمكننا إخراج السهروردي عن إطار الإسلام بالرغم من أن آراءه عجيبة.

ويمضي النص قائلاً: إن عظمة الإسلام إنما تتجلى في قدرته على استيعاب عقائد متنوعة من خارجه[1].

ويبدو أن الكلمة الأخيرة هي مفتاح لحل المشكلة، فإذا اعتبرنا الإسلام مجموعة متكاملة من البصائر الإلهية واضحة البينات، مفصلة الآيات، نجدها في كتاب الله وسنة نبيهﷺ وهدى أهل بيت الرسولعليهم السلام، فلا يسعنا قبول من ينكر ضروراته، وإذا اعتبرنا الإسلام لباساً فضفاضاً يسع كل من ينطق بالشهادتين حتى ولو كانت آراءه مستوحاة من فلاسفة اليونان المشركين، أو متطابقة مع أفكار المانوية والمزدكية وما أشبه، فإننا لا يمكن آنئذٍ إخراج أحد من دار الإسلام حتى ولو خالفت أكفاره ما عليه عامة المسلمين مادام يجد أسلوباً لتفسير القرآن على آرائه.

السهروردي: حياته ومقتله

شهاب الدين السهروردي الذي يلقب بالقتيل، للفصل بينه وبين شهاب الدين أبو النجيب السهروردي الفقيه المتوفى ببغداد سنة (٥٦٣ هـ) ولقد ولد السهروردي القتيل بين عام (٥٤٥هـ / ٥٥٠هـ) ويقال إن ميلاده كان ببلدة سهرورد من أعمال زنجان، ودرس عند مجد الدين الجيلي في مراغه، والجيلي هذا أستاذ الفخر الرازي، وقد سافر إلى إصفهان ، حيث درس تلخيصاً لكتاب (الشفاء) لابن سينا يسمى بـ (البصائر) عند أستاذ هناك اسمه ابن سهلان الساوي، وبعد تطواف واسع بين البلاد، ألقى رحله في مدينة حلب، حيث صادق سلطانها، بالرغم من أن السلطة وفقهاءها كانوا على أشد الحذر من عودة الحركات الباطنية

(١) المصدر، ص٥٥٤-٥٥٥، هامش ١٤.

بعد أن دالت الدولة الفاطمية، ولذلك كانوا يحذرون من متفلسفة المتصوفة، لأنهم أقرب إلى الحركات الباطنية.

وربما لذلك سعوا إلى قتله، كما يقول فخر الدين المارديني:

فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق ولقربه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء، ولم يجاره أحد، فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب (أي صلاح الدين الأيوبي) واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين يسمع ما يجري بينهم وبينه من الكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم، وعلم باهر، وحسن موقعه عن الملك الظاهر وقرّبه وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق، إلى الملك الناصر صلاح الدين وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أية ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لابد من قتله، ولا سبيل لأن يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه.

وهكذا أمر سلطان حلب بقتله، فقتل عام (٥٨٨ هـ) وهو في الثلاثينات من عمره وقد خلّف وراءه مجموعة ضخمة من الآثار الفلسفية، إلا أن السؤال هو: هل ذهب السهروردي ضحية أفكاره المتطرفة؟

مثلاً، إنه كان يسمي نفسه المؤيد بالملكوت، وكان لا يرى استحالة بعث الله لنبي جديد، أو ليس الله بقادر على كل شيء؟

أم إنه ذهب ضحية القشرية عند العلماء والإرهاب عند السلاطين، حيث أخذوا عليه أقوالاً متشابهة، فأفتوا بقتله، ونَفَّذَ هذا القتل من ولع بدماء الناس في سبيل توطيد سلطانه.

ويبدو أن السهروردي قد ذهب ضحية الأمرين معاً.

بعد السهروردي

الذين تابعوا مسيرة السهروردي كثيرون، إلا أن (كوربن) يذكر لنا أشهر أعلامهم فيقول ما مختصر ترجمته: عندما كان السهروردي في قلعة حلب سجيناً كان معه شخص باسم (شمس) ولكنه بالتأكيد لم يكن شمس الدين الشهرزوري الذي يعد من أخلص تابعيه والذي ألف كتابين: أحدهما (شرح على كتاب تلويحات)، والثاني (شرح على كتاب حكمة الإشراق).

وفي الواقع أثر فكر شيخ الإشراق وعلى مدى التاريخ على عدة من العلماء بنسبة قليلة أو كثيرة، وأغنيت فلسفة الإشراق بأفكار جديدة، والآن يجب البحث عن انعكاسات النظريات الإشراقية في أناس من أمثال نصير الدين الطوسي، وابن عربي، والشيعة في إيران الذين شرحوا أفكار ابن عربي، وقد خلط محمد بن أبي جمهور فلسفة الإشراق وفلسفة ابن عربي والتشيع مع بعضها، وبين القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين وقع انبعاث كبير، إذ شرح جلال دواني المتوفى عام (٩٠٧هـ /١٥٠١م) وغياث الدين منصور الشيرازي المتوفى عام(٩٤٢هـ/ ١٥٤٢م) كتاب (هياكل النور)، وشرح شخصان من تبريز كتاب (ألواح عمادي) المُهدى أساساً إلى عماد الدين (٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) .[١] وميرداماد المتوفى عام (١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م) المدرس الكبير في اصفهان، اختار كلمة (الإشراق) بعنوان تخلصه الشعري، وكان ملا صدرا الشيرازي تلميذه المعروف المتوفى عام (١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) يدرس كتاب (حكمة الإشراق) بصورة مخصوصة، حيث يعتبر مجموع تلك الدروس آثاراً ذات اعتبار ومورد عناية[٢].

وبعد أن يُبين كوربن كيفية انتقال فلسفة الإشراق إلى الهند بسبب أكبر شاه المغولي المتوفى عام (١٦٠٥م) وكيف غرق أنصاره في عقائد الإشراق، وكيف

---

(١) تاريخ فلسفة إسلامي، ص٢٩٠.

(٢) المصدر.

ترجم (بهرام فرشيد) الذي عشق فلسفة الإشراق بعض كتابات السهروردي إلى اللغة البارسية (الفارسية القديمة) وكيف اعتنق اتباع الزرداشت (المجوس) مذهب السهروردي باعتباره مجدد (حكمة وعقل إيران القديم)[1].

بعدئذ يقول: ولا يمكننا اليوم أن نفصل بين تأثيرات السهروردي وتأثيرات المفكرين الشيعة ممن يُشبهه، وفي طليعتهم ملا صدرا واتباعه إلى عبد الله زنوزي وهادي سبزواري من دون أن يُنسى الموضع الأصيل للمذهب الشيخي) ونادراً يمكن أن يكون شخص إشراقياً ولا يكون تابعاً -بنسبة أو بأخرى- لمدرسة ملا صدرا الشيرازي، وهكذا يرتبط مستقبل السهروردي في إيران بانبعاث الإلهيات التقليدية التي تعود إلى اتباع الأستاذ الشيرازي[2].

الفيلسوف الشيرازي

إلا أن أبرز المتأثرين بالسهروردي هو ملا صدرا الشيرازي الذي يسميه تلاميذه والمتأثرون بفلسفته بـ(صدر المتألهين)، وبالرغم من أنه يعد كاتباً موسوعياً يجمع بين الذوق والبحث، وفي البحث يجمع بين مختلف المذاهب الفلسفية، إلا أنه يعتبر -عند الكثيرين- امتداداً لمدرسة السهروردي الإشراقية، بالرغم من اختلافه مع شيخ الإشراق في بعض المسائل الهامة مثل أصالة الوجود، حيث يعطي شيخه في الإشراق الأصالة للماهية وليس للوجود بخلاف الشيرازي.

ونتساءل: إذاً لماذا نعتبر صدر المتألهين سائراً على نهج شيخ الإشراق؟

الجواب: إن أبرز خصائص مدرسة فلسفية أو فيلسوف هي منهجهما العام، ويتفق منهج ملا صدرا مع السهروردي في الجمع بين ذوق القلب وبحث العقل، وفي تذويب الآراء المختلفة في بوتقة واحدة.

---

(١) المصدر،ص٢٩٢.

(٢) المصدر.

وقد فاق ملا صدرا شيخه في سعة إطلاعه وشدة بحثه وطول غيبته، كما كان ملماً بأحاديث أهل البيت عليهم السلام ويحاول أن يدخلها في بوتقته التي انصهرت فيها كل المذاهب والآراء.

وبالإضافة إلى ذلك: فإن ما ميّز فلسفة الإشراق هو الاعتقاد بوحدة الحق بين الدين والفلسفة، وبضرورة البحث عن الحق، سواء في شرائع الدين أو مناهج الفلسفة اليونانية أو مذاهب الحكمة الفارسية أو ذوق العرفان الشامخين.

وكما يقول ماجد فخري: إن المنزلة الهامة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا، إنما تبرز في الدفاع عن وحدة الحق بين الدين والفلسفة، وفي وجوب طلب الحق من جميع مظانه في الفلسفة اليونانية وفي الفكر الفارسي القديم، وفي الأفلاطونية الجديدة الإسلامية، وفي النهج الصوفي على السواء[1].

أما صدر المتألهين؛ فإن هاجسه الذي يلاحقه في كل فصول كتابه الموسوعي (الحكمة المتعالية) هو محاولة الجمع بين منهجي البحث العقلي والكشف القلبي، وأيضاً التوفيق بين شرائع الدين ومناهج الفلسفة ومشاهدات الصوفية، كما يقول مترجمه الشيخ محمد رضا المظفر.

وفي الحقيقة، إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته[2].

وكثيراً ما تراه يفتخر بأنه استطاع أن يصل إلى أعظم درجة في المعرفة بفضل منهجه في الجمع بين الذوق والبحث، فيقول: فإن ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم (دون أئمتهم ومتقدميهم

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤١٥.

(٢) الحكمة المتعالية، ج٢، المقدمة (ل).

كأرسطو ومن سبقه) ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم[1].

ويوحي إلى الناس باتباع منهجه بالقول: فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين والمليين من العرفاء[2].

وبالنسبة إلى محاولاته الجادة للجمع بين الدين والفلسفة، فإنه لا يني يفتخر بقدرته على ذلك ويعدد فضائله في هذا الحقل، بل لا يرى أية إمكانية للتضاد بين الدين والفلسفة فيقول: حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة[3].

ويرى البعض في هذا التوجه أكبر خلل في المنهج، حيث يملي المنهج على صاحبه خطأً معيناً في البحث قد يقوده إلى أعظم الأخطاء كما قاد هذا المنهج الفارابي إلى خلق شخصيتين جديدتين لأفلاطون وأرسطو مختلفتين تماماً على الشخصية الحقيقية لهما، وشوه فلسفتهما بتفسيرات بعيدة جداً.

وكما قاد هذا المنهج بعض من أراد أن يجمع بين الفلسفة الماركسية والإسلام إلى خلق نظرية جديدة ليست من الإسلام ولا تعترف بها الماركسية.

بينما يرى آخرون، بأن منهج الفيلسوف الشيرازي يعد من أعظم إنجازاته فيقول:

كان صدر الدين الشيرازي معاصراً تقريباً لفرانسيس بيكن الإنجليزي وديكارت الفرنسي، الفيلسوفين المعروفين لعصر التجديد والنهضة العلمية، لأن وفاة بيكون كانت في (١٦٢٦م) وكانت وفاة ديكارت في (١٦٥٠م) وتوفي الفيلسوف

---

(١) المصدر(ط).

(٢) المصدر.

(٣) المصدر المقدمة(ك).

الشيرازي في (١٠٥٠هـ) مقارناً لوفاة ديكارت تقريباً. وكانا مؤسسي العلم الحديث في أوروبا وقاوما الجمود الفكري القديم، وكان صدر الدين يقوم بهذا الجهاد المقدس في إيران.

وقد تابع فلاسفة أوروبا مسيرة ديكارت وفرانسيس بيكون، وأضاف بالتدريج كل واحد منهم شيئاً على تلك الأصول حتى أوصلوا فلسفتهم خلال أكثر من ثلاثة قرون إلى مستواها الحالي.

وأما صدر الدين؛ فكأنه كان يعرف أنه لا يتابع أحدٌ مسيرته، فأوصل وحده فلسفته إلى حيث الفلسفة الأوروبية، وقام بأعمال العديد من فلاسفة أوروبا.

والميزة الأسمى عند صدر الدين الشيرازي هي أن كل واحد من الفلاسفة كان يختص في مسائل معينة وفي بُعد واحد، وكان يختار قواعد معينة وفقاً لذلك البعد الذي اختاره، وكان يفسر كل المسائل الفلسفية حسب تلك الأصول والقواعد، مثلاً كان يفسر الفلاسفة الإلهيون (المسائل) على أسسهم الخاصة، بينما كان يفسر الماديون (المسائل) وفق فلسفتهم المادية ولكن –وحسبما نوضحه في قواعد وأصول تلك الفلسفة، وذهب مع كل مدرسة ومسلك إلى نهاية المطاف دون أن يحدث لديه أي تناقض ويكفي أن نقول –وبصورة إجماعية–: إن سعة فكره قد بلغت حداً شملت كل المذاهب والآراء –وحسبما نفصله فيما يأتي– ولم يقل (لا) لأحد، ولم ينكر أية عقيدة رأساً، وقد أثبت النتائج الفكرية لكل النحل الفلسفية القديمة والجديدة وحتى اليوم بحجج تفوق حجج المنتمين إليها[1].

وهكذا نرى المنهج الذي ينعته البعض بالانتقاء والتناقض يراه البعض الآخر أفضل ميزة عند الفيلسوف الشيرازي، وإني أفضّل نهجاً وسطاً، إذ قد يكون التناقض بين مذهبين مصطنعاً أو موهوماً حيث أن التفسير الجدي والقشري لهذا

(١) د. عبد المحسن مشكاة الديني في كتابه (نظري به فلسفة صدر الدين شيرازي) (بالفارسية)، ص١١–١٢.

المذهب أو ذاك سبب لتوهم الاختلاف، بينما الاختلاف وهمي والخطوط العريضة ذات الأثر الواقعي واحدة.

بيد أن هذه الحقيقة لا تصدق إلا على مذاهب تتفرع من أصول مشتركة، أما المذاهب التي تقوم على أسس مختلفة، فإن محاولة الجمع والبحث عن الخطوط المشتركة بينها تؤدي إلى تجاوز الحقائق، وتكلف التفسيرات البعيدة، وتمييع الحق، وتشويش الرؤية.

فمثلاً: الذين حاولوا الجمع بين مثل أفلاطون ونظرية المعاد في الإسلام تورطوا في تفسير المعاد بأنه ليس إلا تجسمات لطيفة، وليس عودة الأبدان كما هي الآن، وهكذا فسروا القرآن تفسيراً برأي أفلاطون وشطّوا عن الحقيقة[1].

وهكذا الصوفية الذين أرادوا التوفيق بين المذاهب المختلفة، وصل بهم المنهج الخاطئ إلى الاعتقاد بأن عبادة الله وعبادة الأوثان هي -بالتالي- شيء واحد، وأن المقصود من الكعبة والأصنام هو هو، وأن موسى وفرعون كانا على نهج واحد.

وهكذا ميّعوا الحدود الواقعية بين الأشياء وبين الحق والباطل، والعدل والظلم، وبين الصواب والخطأ.

ولا ريب أن ملا صدرا قد وقع في أخطاء كبيرة عندما تكلف الجمع بين المذاهب الفلسفية وبين الرسالات الإلهية، وسوف نتعرض لبيانها إن شاء الله أثناء البحوث القادمة.

سيرة الشيرازي

بعد أن ولد بمدينة شيراز في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري[2]. سافر إلى إصفهان، ودرس في البدء عند الشيخ بهاء الدين العاملي، وتابع دراساته عند أستاذه

---

(١) في بحوثنا الفلسفية القادمة سوف نتعرض لمجموعة من الآراء التوفيقية المتكلفة وننسبها إلى أصحابها ومن أصحابها فيلسوفنا الشيرازي.

(٢) الحكمة المتعالية المقدمة(ج).

الكبير السيد محمد باقر المشهور بـ(ميرداماد) المتوفى عام (١٠٤٠هـ)، ويبدو أنه اتصل لبعض الوقت بالشاه عباس الصفوي، وكان أول ما التقى به في مدينة مشهد بمحافظة خراسان، وبدلالة من الشيخ البهائي الذي كان معجباً بتلميذه النابه صدر المتألهين.

وبما أن والد ملا صدرا كان ثرياً، فقد أورثه مالاً كثيراً أغناه عما في أيدي الناس.

وأهم ما يميّز سيرة هذا الفيلسوف الأمور التالية:

١- أنه كان شديداً على نفسه مواضباً لشعائر دينه، وقد وفق لحج بيت الله الحرام سبع مرات ماشياً، وتوفي في رحلته الأخيرة في رواحه أو إيابه من بيت الله.

٢- أنه واجه معارضة اجتماعية، وربما من قبل العلماء المعصارين له، شأنه في ذلك شأن سائر الفلاسفة في التاريخ الإسلامي، ولذلك آثر الاعتزال الذي دام زهاء خمسة عشر عاماً، وذلك في قرية نائية، وربما كان ذلك استجابة لروح صوفية تشّرب بها في شبابه، حيث يقول مترجمه الشيخ محمد رضا المظفر: وأشرب المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني) الذي كان هو السائد في ذلك العصر، والذي كان يجهر به حتى مثل الشيخ البهائي، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي، فأولع فيه ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً إلهياً فريداً أقل نظيره أو لا نظير له[1].

وخلال عزلته اكتشف أن عليه أن يستغفر الله لما حرفه في البحث الفلسفي، إذ أن الطريق الحقيقي إلى الله يمر عبر المجاهدات النفسية، وهكذا يرى أنه قد وصل عبر الارتياض الروحي إلى الحقيقة، فيقول: فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها

(١) الحكمة الإلهية، ج٢، المقدمة(د).

أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان[1].

وعلى القارئ ألا يعجب من هذا المنطق عند صدر المتألهين، لأنه في الواقع لغة أكثر الفلاسفة وبالذات المدعين للكشف المباشر، بلى نجد عند الفيلسوف الشيرازي ما لانجده عند غيره من الإعجاب بالنفس، ومدح الذات، وإدعاء الاتصال بالله، وقد يفسر ذلك بانزوائه الشديد وشدة معارضة الناس له.

ولكن يحق لنا أن نتساءل: كيف فاضت عليه الحقائق من الغيب و لم تفض على غيره؟ هب أنه كان عبداً مخلصاً عند رب العالمين، ولكن كيف كانت إفاضات الرب عليه تأكيداً لذات الأفكار التي درسها في شبابه عند الفلاسفة المتأثرين بالنظرية الإشراقية ولذات الأفكار الصوفية الشائعة في عصره الذي شهد امتدادات صوفية، حتى خارج إيران، بفضل تبني السلطات الصفوية للتصوف الذي كان أساس ملكهم؟

أوَ لا يدعونا هذا التطابق بين أفكار العصر وآراء الفرد من جهة، وما أفيض عليه في حالة الترهب من جهة ثانية إلى الشك في أن منبع هذه الأفكار هو الغيب؟

إذ ربما كانت الإفاضة من مخزن عقله الباطن وتموجات أفكاره السابقة بما يشبه إلهام الشعراء أو ابتكار المخترعين وأحلام المكبوتين.

وإلا كيف يعقل أن تكون كل الأفكار الشائعة في عصر هذا الفيلسوف كالوحي المنزل صحيحة حتى تكون مشاهداته الغيبية مطابقة لعقائده التي اكتسبها بالبرهان والدراسة؟

---

(١) راجع مقدمة المؤلف، ص٨، ج٢، الحكمة المتعالية.

وأساساً هل يحق لأحد من البشر –من دون الأنبياءﷺ وأوصيائهم المنصوص عليهم– أن يدعي أنه يتصل بالغيب وينهل من نبع المشاهدات الوجدانية كل الحقائق؟ حيث يقول:

(فاستروح العقل من أنوار الحق[1] بكرة وعشياً، وقرب بها منه وخلص إليه نجياً، فزكى بظاهر جوارحه، فإذا هو ماء ثجاج، وزوى بباطن تعقلاته للطالبين، فإذا هو بحر موّاج، أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها)[2].

وأنى كان، فليس بإمكاننا أن نثق بكل مشاهدات الفيلسوف، ولا يجوز أن نقبل منها إلا ما يوافق العقل والوحي.

(١) يبدو أن مراده بالحق هو الله كما نجد في سائر فصول كتابه.

(٢) المصدر، ص٨.

تمهيد

الهدف من وراء بحث التصوف في عرض الحديث عن تاريخ الفلسفة أمران:

١- أن هذا الكتاب يعالج موضوع العرفان الإسلامي الذي يناقض التصوف الدخيل، ويطرح بالتالي بصائر القرآن في التقرب إلى الله لنفي أفكار الصوفية في الفناء، لذلك كان ينبغي بيان تاريخ مقتضب عن موضوع التصوف بين المسلمين.

٢- أن التصوف ليس مجرد سلوك يختاره البعض بقدر ما هو فلسفة في الحياة يسميها أصحابها بـ (طريقة)[١] ولها رؤيتها المحدودة في أهم الحقول الفلسفية مثل معرفة الله، ومعرفة الحياة، وكيفية العيش فيها. لذلك فالتصوف ليس صنواً للفلسفة، بل هو فرع من فروعها، وأن لم يرض أصحابه تسميته بذلك، ولذلك فإن حديثنا عنه هنا يتناول الجانب النظري منه، وليس الجانب السلوكي.

---

(١) جاء في كتاب تاريخ الفلسفة العربية،ص٢٨٧،ج١ لمؤلفيه: حنا الفاخوري، والدكتور خليل الجر، جاء ما يلي: لا ينتقل المتصوف من إدراك هذا العالم إلى إدراك ما وراءه إلا إذا نهج سبيلاً معيناً. وقد سمى الصينيون هذا السبيل (طاو) وسمّاه المسيحيون(Via Mystica) وأطلق عليه المسلمون اسم (طريقة) كما أن قدامي اليونان كانوا يعرفونه بلفظة (Medosos) وكل هذه الأسماء تعني شيئاً واحداً، ومما يسترعي الانتباه؛ أن جميع المتصوفين على اختلاف أزمنتهم وأجناسهم وأدبياتهم قد اتفقوا على وصف هذا السبيل، فجاء الوصف واحداً عند الجميع لا يختلف في جوهره ويكاد لا يختلف في تفاصيله، أقول أليس هذا نوع من السلوك القائم على أساس نظرية، أو ليس هذا فلسفة.

(١)

معنى التصوف

هل سمّي هذا الفريق من الناس[١] بـ (المتصوفة) بسبب صفاء قلوبهم، وتصفية نفوسهم، أم لأنهم جعلوا الصوف شعاراً لهم، أم لأن المتصوفة كانوا في الصف الأول من صفوف الصلاة، أم لأنهم ينسبون إلى أهل الصفة وهم الفقراء في عهد الرسول ﷺ؟

لا ينبغي لنا أن نخوض جدلاً في هذا المضمار لعدم أهميته، إلا أن الرأي الأقرب هو أن الصوف كان شعار الزاهدين في الدنيا، لأنه كان ثوباً خشناً لا يُرغب فيه.

وكما يظهر من نصوص كثيرة، ويبدو من نص قديم منسوب إلى السراج المتوفى عام (٣٧٨هـ) أن الكلمة كانت معروفة منذ عهد الحسن البصري وسفيان الثوري، حيث يقول: وروي عنه -الحسن البصري- أنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق، يكفيني ما معي. ويُروى عن سفيان الثوري أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء[٢].

تطورات معاني التصوف وأهدافه

ليس من الصحيح أن نفتش عن كلمة في التاريخ ونحمّلها كل المعاني التي تواردت عليها عبر المراحل المختلفة للثقافة، بل علينا أن نفتش عن المصاديق

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل الصفحات ٥-١٤ من كتاب تاريخ التصوف الإسلامي،د. عبد الرحمن بدوي.

(٢) المصدر، ص٦.

الخارجية لهذه الكلمة أو تلك عبر كل جيل من أجيال المثقفين وما كانوا يفهمونه منها.

فحتى لو كانت كلمة (الصوفي) معروفة في بدايات القرن الثاني للهجرة[1]، فهل كانت تعني ذات المفاهيم التي نعرفها منها اليوم؟ هذا هو السؤال.

في رأيي، أن للتصوف ثلاث مراحل وبالتالي ثلاثة معانٍ:

الأول: الزهد والتقوى

ويؤكد هذا التوجه على الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة والتبتل إلى الله سبحانه دون ترك المباح من لذات الدنيا ولكن بقدر محدود.

وكان بين أصحاب الرسولﷺ من اقتدى به في إجهاد نفسه في العبادة والتوجه إلى الله سبحانه، وكان الرسول يشجعهم على ذلك، وينهى فقط عن أمرين:

ألف: التشبه بالرهبان.

باء: ترك ما أحل الله من الطعام والشراب والنكاح[2].

وفيما وراء ذلك لا يجد الأصحاب غضاضة من التفرغ للعبادة، والتقشف في العيش، وهكذا نجد بين أصحاب الرسول أشخاصاً في طليعتهم الإمام عليعليه السلام الذي اتبعه أهل البصائر من أصحاب الرسول في الزهد والتقوى، وأبا ذر وعمار وأويس القرني.

وإذا نهى النبيﷺ عثمان بن مظعون عن الترهب فلأنه كان ينحو منحى الرهبان الذين ابتدعوا سنة تحريم ما احل الله عليهم من الطعام والنكاح.

ومن خلال أحاديث الرسول يظهر أن نزعة الهروب من مسؤوليات الحياة كانت وراء الترهب.

---

(١) ويظهر من بعض الأحاديث التي نسردها في آخر هذا الفصل أن لبس الصوف كان شعاراً للزهد والترهب في القرن الأول للهجرة فراجع.

(٢) راجع آخر هذا الفصل (الموقف الرسالي) عن موقف الرسول من الترهب.

فلقد جاء في تفسير الآية الكريمة:

﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾[1].

جاء عن ابن مسعود ما يلي:

كنت رديف رسول اللهﷺ على حمار فقال:

"يا ابن أم عبد! هل تدري من أين أحدثت بنو إسرائيل الرهبانية؟"

فقلت: الله ورسوله أعلم.

فقال: "ظهرت عليهم الجبابرة بعد عيسىعليه السلام، يعملون بمعاصي الله فقاتلهم أهل الإيمان ثلاث مرات، فلم يبق منهم إلا القليل، فقالوا: إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا و لم يبق للدين أحد يدعو إليه، فتعالوا نتفرق في الأرض إلى أن يبعث الله النبي الذي وعدنا به عيسىعليه السلام، فتفرقوا في غيران الجبال وأحدثوا رهبانية"[2].

هكذا هرب المؤمنون إلى الجبال مخافة الجبابرة فتعمقت لديهم الرهبانية حتى أصبحت بدعة، ثم أصبحت الرهبانية بدعة لكل من شاء التهرب عن الجهاد خشية الظالمين.

ولذلك عالج الإسلام الرهبنة المبتدعة عند النصارى بالأمر بالجهاد.

فقد جاء الحديث المأثور عن الرسولﷺ:

"إنما رهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله"[3].

الثاني: التصوّف اللامسؤول

بعد الفتن الداخلية التي اجتاحت الأمة الإسلامية وبعد انتشار روح التخاذل والسلبية، شاع في الأمة تصوف من نوع جديد، يدعو إلى الانعزال والاستعاضة

---

(١) سورة الحديد/٢٧ ويأتي في آخر الفصل تفسير هذه الآية.

(٢) بحار الأنوار، ج٦٧، ص١١٤، (الهامش).

(٣) المصدر، ص١١٥.

عن تحمل واجبات الجهاد والإصلاح بالجلوس في زوايا المساجد وترديد ذكر الله وتقديم النصائح الخلقية للناس[1].

ويبدو أن أول من ابتدع هذه الطريقة في التصوف هو الحسن البصري الذي يعتبر أستاذاً لرابعة العدوية، أشهر صوفية بين المسلمين.

وقد سبق الحديث في (الكلام) حول الحسن البصري وكيف أنه اعتزل القتال الذي دار بين الإمام علي الخليفة المنتخب من قبل الأمة والمنصوص عليه من قبل الرسولﷺ وبين طلحة والزبير الذين تمردا عليه بعد البيعة ونادى الحسن في البصرة: لا قتال، لا قتال، فأنبه الإمام عليؑ بعد انتصاره وسماه بسامري هذه الأمة، وأضاف: "ألا أنه يقول: لا قتال".

وهكذا استمرت سيرة هذا الفريق من الناس في التهرب من مسؤوليات الحياة وبالذات المسؤوليات السياسية واللجوء إلى كهف الخرافات والأساطير.

دعنا نضرب مثلاً على هذا التهرب من حياة شيخهم الحسن البصري، ومواقفه السياسية.

أما موقفه السياسي فكان موقف المتباعد عن السياسة واضطراباتها، خصوصاً وقد عاش في عصر الحجّاج بما عرف عنه من بطش شديد. فلما قام ابن الأشعث بثورته المشهورة في سنة (٨١ هـ) ضد الأمويين ممثلين في الحجاج، وانبرى الحجاج لقتاله وإخماد فتنته، دعا بعض الناس الحسن إلى الاشتراك معهم في صف ابن الأشِعث، وقالوا له في شأن الحجاج: يا أبا سعيد! ما تقول في قتال هذا الطاغية

---

(١) يقول: حنا الفاخوري، وخليل الجر: وإلى جانب ذلك، فقد آلت الخلافة في عهد عثمان ثم في عهد الأمويين وعهد بني العباس إلى انهماك في الملذات، ثم يضيفان القول: فأدى كل ذلك إلى نوعين من الارتكاس: نوع اعتبر الأمة الإسلامية كلياً فاسقة، فنصب لها العداء، وحاربها بحد السيف، وهذا كان موقف الخوارج، ونوع أشفق على الدين من الفتن وإراقة الدماء فاعتزل القتال ولجأ إلى العزلة والزهد والتنسك، وأبرز مثال لهذه الفئة من السلمين: الحسن البصري وواصل بن عطاء، ومعاذة القيسية ورابعة العدوية وكثيرون غيرهم، وقد عاشوا كلهم في القرن الثاني للهجرة (تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٩٢-٢٩٣).

الحجاج الذي يسفك الدم الحرام، وأخذ المال الحرام، وترك الصلاة، وفَعَل وفَعَل؟ ... وذكروا من فِعْل الحجاج...؟ فقال الحسن: أرى أن لا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلا فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين[1].

وكان الحسن البصري ينهى عن الخروج على الحجاج ويأمر بالكف عن الثورة ضده، ويدعو إلى مقابلة مظالم الحجاج بالسكينة والتضرع، وهو يفسر موقفه في موضع آخر، وذلك أنه قيل للحسن البصري: ألا تدخل على الأمراء، فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر؟

فقال الحسن: ليس للمؤمن أن يُذل نفسه، إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا، إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا، ووصف لنا بيده ضرباً[2].

ولما قام يزيد بن المهلّب في سنة (١٠٢هـ) بثورته على الأمويين، كان الحسن البصري يثبط الناس عن يزيد بن المهلّب، ويقول للذين يريدون الخروج معه: أيها الناس! ألزموا رجالكم، وكفوا أيديكم واتقوا الله مولاكم، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ليس لأهلها بباق وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براض، إنه لم تكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء؛ وليس يسلم منها إلا المجهول الخفي والمعروف التقي. فمن كان منكم خفياً فليلزم الحق، وليحبس نفسه شرفاً، وكفى له به من الدنيا خلفاً، ومن كان منكم معروفاً شريفاً فترك ما يتنافس فيه نظراؤه من الدنيا إرادة الله بذلك، فواهاً لهذا ما أسعده وأرشده وأعظم أجره وأهدى سبيله! -فهذا غداً- يعني يوم القيامة القرير عيناً، الكريم عند الله مآباً[3].

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، ص١٥٤ عن (طبقات) ابن سعد، ج٧، ص١٦٣-١٦٤. بيروت سنة ١٩٥٧.

(٢) المصدر عن الكتاب نفسه، ج٧،ص١٧٦.

(٣) تاريخ التصوف الإسلامي، ص١٥٤، نقلاً عن تاريخ الطبري، ج٢، ص١٤٠-١٤١.

الثالث: التصوف الفلسفي

وفتش هذا الفريق من العلماء المتخاذلين عن فلسفة تدعم مواقفهم، فوجدوها في أفكار عند اليونان والفرس والهنود، أو ليس الإنسان هو الإنسان بنزعاته وأهوائه، وتبريره ومعاذيره، فكما احتاج الأوائل إلى أفكار تبرر عزلتهم عن الحياة ومسؤولياتها، فقد شعر الآخرون بذات الحاجة ففتشوا في تراثهم ما يرفع حاجتهم، أو ليس الطيور على أشكالها تقع؟!

وهذا الرأي يجمع في طياته رأيين مختلفين: يقول أحدهم: إن التصوف ظاهرة إسلامية نشأت من القرآن الحكيم وسيرة الرسولﷺ. بينما يقول الرأي الآخر: إنه ظاهرة أجنبية مئة بالمئة، وحتى اسمه معرب من كلمة (مسُوف) اليونانية[1].

ونحن نرى أن التصوف ظاهرة أصيلة نشأت بين المسلمين كبشر وليسوا كمسلمين، حيث أن بعضهم اختار حياة العزلة والانكفاء على الذات، وابتدع بعض الأفكار المبررة لاختياره، إلا أن هذه الظاهرة اكتملت بعناصر أجنبية وردت على المسلمين من شتى المذاهب الفلسفة القديمة.

أما الإسلام كدين إلهي؛ فإنه يرفض التصوف كطريقة للحياة، وكفلسفة ورؤية إليها.

يقول ماجد فخري: إن التصوف من حيث هو محاولة البلوغ اللامتناهي والاندماج به، أما عن طريق تجانس الطبيعة- كما في المسيحية أو عن طريق الفناء الذاتي والرجوع إلى حال الوحدانية البدائية الخالصة، كما في البرهمية البوذية- (إن التصوف) يتنافى مع العديد من التعاليم الدينية في الإسلام، فهنالك أولاً مفهوم التسامي الإلهي المطلق الذي عبر عنه القرآن الكريم في الآية: ﴿ليس كمثله شيء فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتصال الحميم بالله وهنالك ثانياً: الشعائر الدينية

(١) انظر تاريخ التصوف الإسلامي، ص١٠.

بقيودها وأشكالها الصارمة التي لا تترك مجالاً لاحتمال وصول سهل غير مشروط بالحقيقة القصوى، ثم هنالك ثالثاً: المفهوم الإسلامي للوحدة أو الاستمرار في حياة الإنسان بين هذا العالم والعالم الآخر، مما يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي عن طريق التخلي عن هذا العالم، فالمسلم المؤمن مدعو لأن يتقبل هذا العالم الذي هو (دار فناء) وأن يتعلق به بمقدار ما هو مدعو إلى نشدان العالم الآخر الذي هو (دار بقاء) وإلى التعلق به)[1].

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور: (لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندي، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة.

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾(الأعراف/٣٢)

فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القساوسة والرهبان في بيعهم وصوامعهم، وسنة فقراء الهند وعبادهم في ألمهم وعذابهم المستطاب)[2].

أما المؤلفان: حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر فإنهما يسوقان بعض الآيات التي (بررت بها) الصوفية أفكارهم في ترك الدنيا مثل قوله سبحانه:

﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾(المنافقون/٩)

وفي الذكر من قوله تعالى:

﴿وَاذْكُر رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾(آل عمران/٤١)

وفي الرضا كقوله سبحانه:

﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾(المائدة/١١٩)

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٣.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٨٨، ج١ نقلاً (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه)،ص٦٦.

وفي الحب مثل الآية الكريمة:

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾(المائدة/٥٤)

وفي القرب كقوله عز وجل:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(ق/١٦)

وفي الحلول ووحدة الوجود وهو قوله سبحانه:

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالأَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(الحديد/٣)

ولكنهما يقولان بعدئذ: لكن هذا كله لا يعني بأن متصوفي الإسلام وجدوا في كتاب الله هذه الآيات فبنوا عليها تصوفهم، بل إنهم رجعوا إليه ووجدوا فيه آيات تبرر المبادئ التي قام عليها هذا التصوف. ولو كانوا بدؤوا طريقهم في القرآن وعملوا بموجب وصاياه لكانت استلفتت أنظارهم آيات كثيرة تحث على السعي وراء المعاش وطلب الطيبات المشروع والتمتع بها:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾(الجمعة/١٠)

﴿وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الأَخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾(القصص/٧٧)

﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَآ أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ﴾(المائدة/٨٧)

وسعياً للتوفيق بين الآيات التي اتخذها المتصوفة دليلاً على نزعاتهم وبين تلك التي تنهى عن تحريم الطيبات يقول المؤلفان:

وهاتان النزعتان المتباينتان، نزعة الإعراض عن الدنيا، ونزعة السعي وراءها، نجدهما أيضاً في سيرة الرسول، فقد روي عنه قوله: "ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه" وقد نهى عن العزوبة وقال لرجل مال إليها: "فأنت إذا من إخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم، وإن كنت منا، فمن سنتنا النكاح"[1].

(١) المصدر، ص٢٩١.

(٢)
المفاهيم الفلسفية عند الصوفية

كما سبق أن بداية التصوف كانت العزلة عن الحياة الاجتماعية وعدم النكاح وترك المسائل السياسية، ولكنه بحث -عندئذ- عما يدعم هذا السلوك فوجده في مذاهب مشابهة في اليونان والهند وإيران، وعلى هذا لم تكن المفاهيم عند المتصوفة مشتركة، ومع ذلك فإن هناك بعض المفاهيم التي يكاد المتصوفة يشتركون فيها، منها:

١- وحدة الوجود

وبالرغم من أن كلام المتصوفة مختلف في مسألة وحدة الوجود، إلا أن أكثر أقوالهم تنحو هذا الاتجاه الفلسفي الذي تكاد الأفلاطونية الجديدة تتبناه أيضاً.

فكرة الاتحاد الصوفي ليست سوى ظلال شعرية لفكرة وحدة الوجود الفلسفية التي تعني: الله هو الحق، وليس في العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق، وذات اليقين والحب والجمال، وهو حال في جميع الكائنات مع كونه متسامياً عن حدود الزمان والمكان[١].

وهذا الرأي هو الذي يؤكد عليه أفلوطين الذي يرى أن المحسوسات ليست ذات وجود حقيقي، وأن العالم ليس سوى ظل من الله وانعكاس عنه[٢].

---

(١) المصدر، ص٣٢٤.

(٢) المصدر.

وقد قال ابن عربي:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه

ولأنه كل شيء وكل شيء هو، فإنهم زعموا أن كل معبود هو الله، سواء كان في صورة شجر أو حجر أو حيوان أو إنسان، وقد قال القيصري وهو يشرح ابن عربي في قوله : (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه): ولأجل أن الحق هو الذي ظهر في ذلك المجلى وعُبد، سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بالحجر أو الشجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك أو فلك[1].

ويقول البلياني من مشايخ شيراز:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائقه[2].

٢- الاتحاد والفناء

ولكي يصل الصوفي إلى الهدف الأسمى وهو (وعي وحدة الوجود) عليه أن يسعى نحو الاتحاد والفناء.

ويرى بعض المتصوفة ثلاث درجات في هذا السلم الصعب وهي:

١- الفناء الأفعالي (توحيد الأفعال) حيث يصل السالك (الصوفي) إلى مقام ينسب كل فعل صدر من أي فاعل إلى الله ويسمونه بـ (المحو).

٢- الفناء الصفاتي (توحيد الصفات)، حيث يرى السالك أي موصوفٍ صفة لله، ويسمونه بـ (الطمس).

٣- الفناء الذاتي (توحيد الذات) ويعتبر أعلى درجات الفناء، ويعني أن يجد السالك ذاته ووجوده ووجود سائر الأشياء محواً ومنطمساً في ذات ووجود الله، ويقال له: (المحق)[3].

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند. فارسي تأليف جواد تهراني، ص١٣٥.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٨٠-٨١.

(٣) عارف وصوفي چه ميگويند،ص٩٥.

٣- الطريقة

ولكن لا يتدرج العارف في درجات السمو إلى الله والاتحاد به والفناء فيه إلا عبر السير في (طريقة) وأبرزها: مراقبة النفس، وقتل شهواتها، والطاعة للمرشد، والسعي نحو الفناء فيه، ومن ثم الفناء في القطب، ومن ثم الاتحاد بالحق.

إن المرشد يأمر المريد بالمراقبة التامة والتوجه الكامل، لكي يسعى في سبيل تركيز كل قواه الفكرية في ذلك الذكر أو في شخص المرشد، حتى لا يرى غيره ولا يحس بما سواه، كأنه يرى المرشد كالملك الحافظ له، بل يراه في كل الخلق وفي كل الأشياء، حتى يصل إلى مقام الفناء في المرشد، وحين يحصل هذا التمرين، وتتصل روح المريد بالمرشد يستمر هذا التمرين مع المراقبة التامة، وبتوجيه من المرشد بالنسبة إلى قطب الطريقة، حتى يصل إلى مقام الفناء في القطب، وبالتالي – وحسب الشرح الآتي– يصل إلى مقام الفناء في الله[1].

وإذا بلغ مستوى الفناء في الله يحق له أن يتحدث عن الله، ويدعي الألوهية، ويفسر ذلك بأنه كشخص قد انتهى و لم يبق في جبّته إلا الله ﴿**سبحانه وتعالى عمّا يقول المشركون**﴾ وقد قال قائلهم في ذلك:

مزجت روحك في روحي، كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني فإذا أنت أنا في كل حال[2]

٤- اليقين -المكاشفة- استحالة الوصف

وحين يصل العراف إلى معبوده، فإنه يحصل على يقين ثابت لا يرقى إليه شك –كما يدعون– لأن الحقيقة تظهر له واضحة وضوح النور، وهنالك يرفع عنه الستار، ويكشف الحقائق بصورة مباشرة، ولكنه على أي حال لا يمكنه أن يصف للآخرين هذه الحالة.

---

(١) المصدر، ص٩٤.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية،ص ٢٩٦،ج١.

يقول الغزالي عن المكاشفة: هي عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه[1].

وإذا سألت التفصيل، فإن الصوفي يقول لك:

يقولون لي صفها فأنت بوصفها خبير، أجل عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم[2].

ويقول الغزالي: ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبرّ أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه[3].

وهنالك تبدأ الشطحات الصوفية التي تنطوي، ليس فقط على نوع من الغلو والشرك، بل تصل إلى حد الهذيان، وفيما يلي نورد نماذج بسيطة من تلك الشطحات:

سمعت أبا عبد الله بن جابان يقول: دخلت على الشبلي رحمه الله في سنة القحط، فسلمت عليه، فلما قمت على أن أخرج من عنده، كان يقول لي ولمن معي إلى أن خرجنا من الدار: مُرّوا ، أنا معكم حيثما كنتم أنتم في رعايتي وفي كلايتي[4].

وقال الشبلي: والله لا رضي محمدﷺ وفي النار من أمته أحد، إن محمداً يشفع في أمته، وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد[5].

---

(١) المصدر، ص٢٨٦.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر.

(٤) شطحات الصوفية تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٤١، نقلاً عن اللمع: ٣٩٥-٣٩٦.

(٥) المصدر، ص٤٣، نقلاً عن ابن الجوزي (الناموس)، ص٣٨٦.

وقال: أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري[1].

وحكي عن أبي يزيد البسطامي، وهو من كبار المتصوفة قوله: سبحاني، سبحاني، ما أعظم شأني، ثم قال: حسبي من نفسي حسبي.

وحكي عنه أيضاً: تراني عيون الخلق أني مثلهم ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشاً[2].

وحكي عنه أيضاً: حججت أول حجة فرأيت البيت، وحججت الثانية (فـ) رأيت صاحب البيت و لم أرَ البيت، وحججت ثالثاً فلم أرَ البيت ولا صاحب البيت[3].

وحين سُئل عن اللوح المحفوظ قال: أنا اللوح المحفوظ[4].

وحكي عن محي الدين أنه قال: ألا أني كنت في أوقات في حال غيبتي أشاهد ذاتي في النور الأعم والتجلي الأعظم بالعرش العظيم يصلى بها[5].

وهكذا تتداخل الصور، والأشباح، والأفكار السابقة، والتمنيات، والطموحات، والعقد النفسية لتصبح مكاشفات، وتتحول إلى شطحات.

وإذا تعمقنا في منحى هذه الشطحات، رأيناها تعبر عن نزعة سخيفة عند البشر تدعوه إلى ادعاء الألوهية، ثم تنعكس حيناً عليه في صورة الاستعلاء في الأرض والاستكبار، كما نراه عند فرعون.

وقد تنعكس في صورة الشطحات الصوفية حيث يدعي الصوفي -كما يزعم المستكبر- أنه القوة الفاعلة في الكون، وكلاهما في ضلال مبين.

والواقع يفرض علينا أن نبحث في علم الطب النفسي عن تفسير كثير من هذه الشطحات التي تأتي عادة عن شعور غريب بالعظمة للانتقام من إحساس عميق بالحقارة، أو هي تحدث عند الذين يعتزلون الحياة أو يُعزلون عنها.

---

(١) المصدر، ص٤٣.

(٢) المصدر ١٠١.

(٣) المصدر، ص١٠٢.

(٤) المصدر، ص١٠٣.

(٥) عارف وصوفي چه ميگويند، ص١٦١.

(٣)
مصادر التصوّف عند المسلمين

كما سبق -الحديث- فإن التصوف نهجٌ حياتي عنوانه الهروب من واقعيات الحياة إلى كهف الأساطير والأحلام، وهو -على هذا الحال- وليد ظروف اجتماعية وسياسية معينة ظهرت في القرن الأول الهجري، انعكست عند الحسن البصري في صورة هتافه(لا قتال). وتعمقت عند تلاميذه، ولكنه سرعان ما اتصل بالثقافة الاعتزالية عند المسلمين، وهكذا تأثر التصوف بالمؤثرات الخارجية التي كانت متنوعة. ونشير إليها فيما لي، ولكن قبل ذلك نذكر ملاحظتين:

أ- أن طريقة التصوف كانت قديمة وربما تعود إلى قدم نزعات الفرار من المسؤولية عند البشر، في مقابل نزعة الإقدام والمبادرة، ولذلك فقد أثرت في الديانات السابقة وفعلت فيها ما فعلت بعدئذٍ في مصادر الإسلام من التأويل والتفسير.

ب- يبدو لي أن التصوف عند المسلمين تأثر بالاتجاه الأفلاطوني الجديد، وبالذات في مسائل وحدة الوجود في الجانب الفلسفي، بينما اقتبس من الفرس الجانب الشاعري، وقلد الهنود في الرياضيات الروحية وفكرة الفناء.

كما وإن متصوفة النصارى من الرهبان كانوا أول من تأثر بهم المتصوفة المسلمون خصوصاً في المظاهر العامة للتصوف، مثل لبس الصوف وتكريم الفقر، وبالتالي التشبه بهم في بناء أماكن معزولة سميت بالخانقاه وهي مثل الأديرة والصوامع.

الأثر اليوناني في التصوف عند المسلمين

هنالك أثران لليونان على متصوفة المسلمين، أحدهما مباشر، عبر الأفلاطونية الجديدة، والثاني غير مباشر، عبر اليهود والنصارى المتأثرين بالثقافة اليونانية. وفيما يلي يوضح الدكتور قاسم غني العلاقة بين التصوف والفكر اليوناني بكلا بعديه المباشر وغير المباشر[1]:

يرى البعض أن منابع التصوف الإسلامي هي المسيحية والرهبانية، حيث تعمقت الأفكار العرفانية في الدينين المسيحي واليهودي قبل ظهور الإسلام بمدة مديدة، فلقد فعلت أفكار فيلون الحكيم اليهودي في السنين الأولى من القرن الأول الميلادي بالتوراة من التأويلات والتفسيرات الصوفية، ما فعله بعدئذ المتصوفة بالقرآن.

وهكذا ترسخت في المسيحية آراء أفلوطين الذي كان يُسمى عند أصحاب الملل والنحل الإسلامية بـ(الشيخ اليوناني)، وقد أشاعها في الآفاق طائفة من المسيحيين الذين سموا بالمرتاضين والتوابين وتاركي الدنيا في كل مكان.

ولقد متن انتشار الإسلام في سوريا والعراق ومصر صلة المسلمين بالرهبان المسيحيين، وعرفوا عاداتهم وأفكارهم، وأقوالهم بصورة أفضل، وتقبلوا كثيراً منها، حتى أن بعض أعداء التصوف من المسلمين كانوا يعيّرونهم بأنهم يتشبهون بالرهبان المسيحيين.

لقد كان لبس الصوف الذي يحتمل بقوة أن تكون كلمة الصوفي منه، من عادات الرهبان المسيحيين حين أصبح بعدئذ شعاراً للزهد عند الصوفية.

وهكذا يُعتبر العيش في الزوايا والصوامع إلى درجة ما، تقليداً للمسيحيين والرهبان، حتى أنه جاء في تراجم العرفان أن أول زاوية للصوفية بنيت على يد أمير مسيحي[2].

---

(١) لا يحضرني كتاب (تاريخ التصوف الإسلامي) للدكتور قاسم غني، لذلك انقل النصوص من ترجمته الفارسية من كتاب: عارف وصوفي چه ميگويند.

(٢) المصدر، ص١٢-١٣.

ولقد تأثر المسلمون في البدء بالأفكار اليونانية بصورة غير مباشرة، وذلك عبر المذاهب المسيحية، ولكنهم وبعد قرن أو أكثر اكتشفوا المنبع الأساسي، فاتصلوا بالفكر اليوناني عبر مدرسة الإسكندرية.

وأول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف هو ذو النون المصري الذي يصفه القفطي بأنه من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء، وتقلّد علم الباطن، والإشراف على كثير من العلوم الفلسفية.

وقد أثبت نيكلسن أن أكثر آراء ذي النون تتفق مع ما نجده في كتابات ديونيسيوس الذي تعتبر مؤلفاته نقطة الانطلاق للتصوف المسيحي في القرن الوسطي، وليست الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس سوى مؤلفات وضعها اسطفانوس برصديلي الراهب الغنوصي السرياني الذي عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس المسيحي، والذي كانت آثاره منقولة إلى العربية ومنتشرة انتشاراً واسعاً عند ظهور التصوف الإسلامي[1].

وكان السريان السوريون يعنون منذ عهد بعيد بنقل الآثار اليونانية إلى لغتهم وشرحها واختصارها والتعليق عليها، ومن جملة هذه الآثار كتاب (الربوبية) المنسوب خطأً إلى أرسطو، وهو في الحقيقة جزء من (تاسوعات) أفلوطين، وقد أدخل الآراء الغريبة عنها، فأصبحت مذاهب الفيض والإشراق والأدرية (الغنوص) والغيبوبة معروفة لديهم شائعة بينهم[2].

ويقول د. عبد الرحمن بدوي عن تأثير المدارس اليونانية وبالذات الأفلاطونية الجديدة في التصوف لدى المسلمين.

وأهم نص في هذا الباب هو كتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) وهو -كما نعلم- فصول ومقتطفات منتزعة من (التاسوعات) الأفلاطونية وفيه نظريات (الفيض)

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، ص٣٠٠، ج١.

(٢) المصدر، ص٣٠١.

و(الواحد) التي ستلعب دوراً خطيراً في التصوف الإسلامي، خصوصاً عند السهروردي المقتول وابن عربي، وفيه أيضاً نظرية (الكلمة)[1].

ويحدثنا عن جانب آخر من تأثير الفكر اليوناني فيقول:

ومن النصوص المهمة المنسوبة إلى هرمس (رسالة هرمس في معادلة النفس) التي نشرناها في كتابنا: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) القاهرة سنة (١٩٥٥) فهي مناجيات للنفس، وتحليل لها، وتأنيب للنفس الأمارة، ودعوة للنفس من أجل التطهر والتقدس، ومن السهل أن نجد أصداء لها، ومشابه في مناجيات الصوفية المسلمين.

ثم إن هناك فصولاً منحولة لأفلاطون وسقراط وغيرهما من الفلاسفة اليونانية معظمها آداب وأقوال، وقد نشرنا عدداً كبيراً جداً منها في (مختار الحكم) للمبشر (بن فاتك) و(أفلاطون في الإسلام) (طهران سنة ١٩٧٤) ومنتخب (صوان الحكمة) لأبي سليمان السجزي، أو السجستاني و (نوادر الفلاسفة) لحنين (طهران سنة ١٩٧٤) وكلها تتشابه في بعض آرائها مع الأقوال المنسوبة إلى كبار الصوفية المسلمين في كتب طبقات الصوفية المختلفة: القشيري، السلمي، الشعراني، الهروي، (طبقات الأولياء) للعطار (نفحات الأنس) لجامي ... الخ)....[2].

الأثر الهندي في التصوف عند المسلمين

كان الأثر الهندي في التصوف في البدء أثراً ظاهرياً يتلخص في تقليد الارتياض والسياحة ومعاقبة النفس بالأعمال الشاقة، ولكنه سرعان ما تعمق ووجدت فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي وسائر أفكار المتصوفة الهنود شائعة بين متصوفة المسلمين.

جاء في كتاب (تاريخ الفلسفة العربية):

لأن جميع المشكلات التي عرضت للفكر البشري، من حيث التوق إلى المعرفة والاتصال بالله، قد عرضت للفكر الهندي قبله وصادفت فيه الحلول المناسبة، وقد

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٤١.

(٢) المصدر، ص٤٢.

عرف المسلمون الرهبان الرحل من البوذيين، أو من الذين قلدوا طريقة عيشهم ونظرهم إلى الحياة، وكانوا كثيرين بين مسلمي بلاد الشام والعراق في عهد الدولة الأموية وعهد بني العباس، وقد روى الجاحظ أن طريقتهم كانت تنحصر في صفات أربع: القداسة والطهر والصدق والمسكنة[1].

إن فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي هي: حالة سماها الصوفيون (الفناء) و(المحو) و(الاستهلاك) وهي قوية العلاقة (بالنرفانا) الهندية فالفناء والنرفانا معناهما فناء الخصال السيئة والأفعال القبيحة الناتجة عنها باستدامة الاتصال بما ينافيهما من خصال وأفعال، وهما أيضاً فناء الشخصية وتلاشيها، وانعدام الشعور بالوجود الذاتي، لكن الفناء الصوفي يؤدي إلى الحياة الخالدة في الله والشعور بأن الذاتين ذات واحدة:

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسّك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

أما النرفانا الهندية كما الصوفية فهي الفناء المطلق في النفس الكلية، والسكون المطلق في حالة لا تختلف عن العدم.

وللصوفية الهندية كما للصوفية الإسلامية مراحل يتدرج فيها الصوفي حتى يصل إلى أسمى درجات هذا الفناء[2].

وعن المؤثرات السلوكية يقول الكتاب المزبور:

ومن الآثار الهندية في التصوف الإسلامي، الخرقة التي يلبسها المُريد عندما يتم دخوله في الجماعة الصوفية، وهذه الخرقة ترمز إلى الفقر والإعراض عن العالم، ومنها أيضاً استعمال السبحة والتسبيح الذي شاع في الإسلام شيوعاً كبيراً، وقد بيّن كريمر في كتابه (تخطيطات في تاريخ الثقافة) أن متصوفي المسلمين قد أخذوا

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٩٥.

(٢) المصدر، ص٢٩٦.

عن الهنود أيضاً الطرق الرياضية المتعلقة بالذكر، كما أخذوا عنهم نظام التنفس الذي يساعد على الوصول إلى الانجذاب الروحي والنشوة[1].

أما عن تأثير الأدب الهندي في الأدب الهندي الصوفي لدى المسلمين؛ فقد جاء في كتاب (تاريخ التصوف الإسلامي):

والاتجاه الثالث هو القول بتأثير الهند، وأول من أشار إليه وليم جونز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين الجيتا جوفندا ثم تلاه تولك، ثم الفرد كريمر ثم روزن وجولد تسهر وماكس هورتن، وأخيراً: مورينو)[2].

ويحكي الكتاب المزبور نصاً مفصلاً عن (أبو ريحان البيروني) يقارن فيه بين أفكار الصوفية وما جاء في كتاب (باتنجل) الهندي ثم يقول:

ويقارن بين ما في كتاب (جيتا- GITA) من الاستغراق في الفكر وبين ما قالته الصوفية في تحديد العشق (إنه الاشتغال بالخلق عن الحق) ويقيم مشابه بين ما في كتاب باتنجل عن قبض الحواس وبين ما يذهب إليه الصوفية في كتبهم عن بعضهم (أنه وردت علينا طائفة من الصوفية وجلسوا بالبعد عنا، وقام أحدهم يصلي فلما فرغ التفت وقال لي: يا شيخ تعرف ها هنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه؟ فظننت إنه يريد النوم، فأومأت إلى موضع، وذهب وطرح نفسه على قفاه وسكن، فقمت إليه وحركته وإذا أنه قد برد!![3].

أما عن سبل اتصال المسلمين بالتصوف الهندي؛ فيقول الدكتور غني:

إضافة إلى نقل كتب هندية وبوذائية في القرن الثاني للهجرة، وعلاقات تجارية واقتصادية بين المسلمين والهنود منذ أوائل الحكومة العباسية -إضافة إلى ذلك- فقد

---

(١) المصدر، ص٢٩٧.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٣٥.

(٣) المصدر، ص٣٦-٣٧.

انتشرت طائفة من تاركي الدنيا والسياح الهنود والمانويين في العراق وسائر البلاد الإسلامية. وكما كان يدور الحديث في القرن الأول عن الرهبان والمسيحيين السواح، كانوا يتحدثون أيضاً عن سواح زهاد آخرين لم يكونوا بمسلمين ولا بمسيحيين، ويسميهم الجاحظ بـ(الرهبان الزنادقة) ويبدو من حديثه أنهم من زهاد المانوية[1].

ومن خلال هؤلاء انتشرت قصة (بوذا) واعتبروه قدوة للزهد والارتياض، ويقولون عنه: لقد كان الأمير القوي الذي ولى الدنيا وحرر نفسه رفيق الطريق وإذا انتشر التصوف في بلاد البلخ وما وراء النهر، فلربما بسبب انتشار المذهب البوذائي هناك منذ ألف عام قبل ظهور الإسلام[2].

الأثر الفارسي في التصوف عند المسلمين

أما المؤثر الفارسي؛ فقد كان له أبعاد مختلفة، نذكر منها ما يلي:

أولاً: إن الأفلاطونية الجديدة بذاتها انعكاس لروح شرقية إيرانية، وقد سافر قادتها إلى بلاد فارس، واقتبسوا منها الكثير، حيث جاء إلى إيران مع (كرديانوس) الإمبراطور الروماني الذي خاض حرباً مع الملك الإيراني (شابور بن أردشير) الساساني -كما أن أستاذه أمونيوس ساكاس- هو الآخر كان متأثراً بالروح الشرقية والفلسفة الإيرانية والهندية[3].

ثانياً: بسبب فتح الإسلام للإمبراطورية الفارسية، واعتناق بعض الفرس للإسلام ظاهراً مع الاحتفاظ بتراثهم الثقافي -أمثال ابن المقفع والبرامكة- وتلهف الكثير من المسلمين لمعرفة الثقافة الفارسية، فإن بعض الفلاسفة والمتصوفة الذين كتبوا باللغة العربية قد عبّروا -في الواقع- عن أفكارهم الفارسية أكثر مما عبّروا عن الإسلام.

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند، ص١٤.

(٢) راجع المصدر المتقدم ،ص ١٤-١٥.

(٣) المصدر، ص٢٨.

وكان أكثر الكتاب بعد القرن الثاني للهجرة من الفرس، وهكذا فاق أثر الفرس في المذاهب الفلسفية الجوانب القشرية وخاض في العمق البعيد، خصوصاً في مجال التصوف والمبادئ العرفانية التي كانت في الأصل إيرانية أو لا أقل شرقية.

ثالثاً: لقد كان لفلسفة الإشراق أثر بالغ على التصوف، وقد سبق الحديث عن مدى تفاعل فلسفة الإشراق مع الحكمة الفارسية القديمة.

ومن هنا؛ فقد رأى الكثير من الباحثين أن جذر التصوف نجده في الحكمة الفارسية وبالتحديد في المزدكية الفارسية، يقول د. عبد الرحمن بدوي:

فمنهم من بدأ بحكم سابق هو أن العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم، أولاً: لفقرها في الخيال، وثانياً: لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية، ولهذا رأوا أن ما نشأ في داخل الأديان السامية من تصوف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين، وعلى رأس من قالوا بهذه النظرية جوبينو (Gobineau) وفريدرش دلتش، ورينان (Renan) وبول دلاجارد، وفي أثرهم ربتسنشتن، واينسوسترانسن وبلوشيه (Blochet) وا.ج. بروان وكلهم يعتنقون فكرة سمو الآرية على السامية ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصوروها كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام)[1].

وسواءً قبلنا هذا الحكم بإطلاقه أم لا، فإن ذلك ليدل على مدى أثر المصدر الفارسي في التصوف لدى المسلمين.

وربما كان انتشار التصوف في إيران، وتعدد مذاهبه هناك، وكثرة المعاني الإبداعية فيه لدليل على وجود استعداد نفسي وثقافي واجتماعي ذي جذور تاريخية.

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٣١-٣٢.

(٤)
أعلام المتصوفة المسلمين

قلنا سابقاً إن التصوف تحول من الزهد البرئ إلى العزلة عن الحياة عند الحسن البصري، وهكذا دعا إلى مفاهيم يلخصها ماجد فخري بقوله:

ولقد كان مفهوم الحسن البصري للحياة الدنيا الفاضلة مفهوماً زهدياً، يقوم في أساسه على التقوى والتقشف ونبذ الحياة الدنيا، وكان النهج الذي أوصى باتباعه يقوم على التفكر، ومحاسبة النفس، والخضوع للإرادة الإلهية خضوعاً مطلقاً ينتهي بحالة من الرضا الداخلية التام، ويفضي إلى الوفاق التام بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية[١].

أما تلاميذ الحسن البصري؛ فهم كثيرون بسبب طول عمره، واهتمامه بالتدريس، وانشغاله عن السياسة ومشاكلها الحادة، يقول د. البدوي:

(وكان الحسن البصري يخلو مع إخوانه وأتباعه من النُسّاك والعباد في بيته، مثل مالك بن دينار، وثابت البنّاني، وأيوب السختياني، ومحمد بن واسع، وفرقد السبخي، وعبد الواحد بن زيد، فيقول: هاتوا انشروا النور، فيتكلم عليهم في هذا العلم من علم اليقين والقدرة، وفي خواطر القلوب، وفساد الأعمال، ووسواس القلوب[٢].

رابعة العدوية

كانت رابعة من تلاميذ الحسن البصري، أشهر امرأة متصوفة، توفيت عام (٨٠١) وقضت حياتها برمتها في البصرة، وزاولت التقشف، ولزمت حياة

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٤.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، ص١٧٢.

العزوبة، وتخلت عن حطام الدنيا، وهي الأمور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفية الصادقة. وقد كانت إلى ذلك، السابقة في تاريخ التصوف الإسلامي إلى الترويج لفكرة الحب الإلهي، فقد تحدث متصوفون سابقون عن صلة (شوق) أو (خلّة) بالله؛ لكن رابعة تخطتهم بعيداً في حديثها العاطفي عن (حب) المؤمن لله. وهي في ذلك قد اتجهت اتجاهاً مغايراً للعرف الديني الإسلامي، الذي يذهب إلى أن الإنسان لا يقوى على الاقتراب من الله إلا بروح التعبد والورع والرهبة. ولقد طرح عليها يوماً سؤال مؤداه: أتحبين الله وتكرهين الشيطان؟ فكان جوابها: إن حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان، وفي رواية أخرى أن النبيﷺ ظهر لها في المنام وسألها: يا رابعة؟ أتحبينني؟ فأجابته: يا رسول الله وهل ثمة من لا يحبك؟ لكن حبي لله تعالى، قد ملأ قلبي إلى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته. وأروع ما وصفت به حبها هذا أبيات تقول فيها:

أحبك حبّين: حب الهوى — وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى — فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهل له — فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي — ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[1].

المحاسبي والجنيد

وانتقل التصوف من البصرة إلى بغداد، ومثل كرة الثلج لم يمضِ في عمق الزمان إلا تضخم بما لحقه من أفكار دخيلة

وكان من أبرز متصوفة بغداد الأولين معروف الكرخي (ت٨١٥)، ومنصور بن عمار (ت٨٣٩)، وبشر بن الحافي (ت ٨٤٢)، وابن أبي الدنيا (ت٨٩٤) إلا أن أعظم متصوفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما المحاسبي (ت٨٥٧) والجنيد (ت٩١٠).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٥.

فالمحاسبي ولد في البصرة، ثم انتقل إلى بغداد، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة، لأنه أجاز لنفسه استخدام الأساليب الكلامية في عظاته الدينية، وكانت نزعته الصوفية تقوم على ركنين: الأول محاسبة النفس –ومن هنا جاء لقبه بالمحاسبي– والثاني استعداده لاحتمال أقسى المحن في سبيل الله "المحبوب"[1].

وكان من تلاميذ المحاسبي أبو القاسم الجنيد الذي توفي عام (٩١٠).

ويعتبر في التراث الصوفي من كبار الرائدين، فضلاً عن أنه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم، من مؤمنين ومارقين، ابتداءً بالسراج والقشيري، وانتهاءً بالحلاج وسعيد بن أبي الخير، وكان من معلميه المحاسبي والسقطي (ت٨٧٠) وأبو حفص الحداد (ت٨٧٣) . وهو مع رصانته قد عظم البسطامي (ت٨٧٤)، المروّج المسرف لفكرة الاتحاد بالله، الذي سنعود إليه بعد حين. ولقد كان تأثيره على مراحل التصوف اللاحقة عظيماً جداً، ومع أنه كان بطبيعته حيياً وهادئاً، فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيته، بلغ ذورته، في تعبير مفرط عن الشوق إلى الاتحاد بالله، اقترن في ما بعد باسم الحلاج (ت٩٢٢).

ومن الجدير بالذكر إنه كان بين تلاميذه، إلى جانب هذا الصوفي المسرف في شوقه إلى الاتحاد بالله، جماعة من أعلام الكلام والتصوف، ممن اشتهروا بالاعتدال والرصانة، بينهم الغزالي الذي شهد له بأنه كان أحد مرشديه الروحيين البارزين[2].

وعند الجنيد تظهر تأثيرات الثقافات الدخيلة، حيث أنه بدأ يبالغ في فكرة الفناء في الله والعودة إلى (اللاذاتية) التي تعني العودة إلى ضمير الخالق. أو لم يكن الخلق قبل ظهوره في حيز الزمان، فكرة عند خالقه؟ فإن غاية الصوفي أن يعود –مرة أخرى– إلى فكرة في ضمير الخالق، حيث الأبدية والخلود والراحة والرضوان.

---

(١) المصدر، ص٣٢٥.

(٢) المصدر، ٣٢٦.

وهذه بعض تأثيرات الأفكار الهندية المتصوفة.

في اليوغا الهندية، أن الغاية من (معرفة الفارق) (الافراد) التي ينشدها الحكيم اليوغي، في رأي شنكرا مثلاً، ليست الاتحاد بالله، بل عزل الذات، والتوصل إلى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان. وهذا (العزل) إنما هو من قبيل التعطيل للوجود الفردي الذي هو الغاية القصوى (للصوفية اليوغية)، بل ولكل الديانة البرهمية، كذلك في نظام الجنيد، فإن غاية المتصوف القصوى هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي، استعداداً لرجوعه إلى حالته الأصيلة من البقاء الأبدي، الذي سلبه إياها حدوثه في الزمان[1].

ذو النون المصري والأفكار الدخيلة

وكان ذو النون المصري توفي عام (٨٥٩م) أول من أدخل الأفكار الأفلاطونية الجديدة إلى التصوف – كما سبق الحديث عن ذلك–: (وهو مصري يتحذر من أصل قبطي، ويكاد يكون في أخبار التصوف شخصية أسطورية، فهو بهذا الإعتبار شبيه بشخصية أخرى أقرب إلى الخرافة هي شخصية العالم الشيعي جابر بن حيان (ت٧٧٦) الذي قيل إنه كان أحد أساتذته، فقد نقل أنه كان مثله من أرباب التصوف وعلماء الكيمياء وأعلام الفلسفة، ومع كل ما كان عليه ذو النون من الإغراق في أسلوبه الأدبي، فإنه بقي مثالاً للصوفي المعتدل الرصين. وعنده أن هدف الصوفي هو الاتصال بالله، وأنه ليس وراء (مشاهدة وجه الله) من رحمة لأرباب النعمة، الا سماع أصوات الأرواح الملائكية، أما الطريق الصوفي، فيتألف في عرفه، من عدد من (المقامات) يترتب على المتصوف أن يسلكها، وعدد مقابل من (الأحوال) قد يُنعم بها الله عليه، وهذا الفارق المميز بين (المقامات) و(الأحوال) وهو أن الأول يتم بالجهد الإنساني، في حين أن الثاني هبة من الله، أصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفي[2].

---

(١) المصدر، ص٣٢٧.

(٢) المصدر، ص٣٢٧-٣٢٨.

إبراهيم الأدهم والاسطورة البوذية[1]

مع اشتهار قصة بوذا بين المسلمين وتفاعلها مع مبالغات الصوفية وشطحاتهم، كونت العقلية الصوفية شخصية تمثلت قصة بوذا، وهو إبراهيم الأدهم توفي عام (٧٧٦) وقيل إنه كان ابن أمير في (بلخ) إلا أن التواريخ التي بأيدينا لا تثبت اسم مثل هذا الأمير، ولعل هذا الأمير هو الآخر شطحة صوفية لتضاف إلى سائر المبالغات في حياة إبراهيم الأدهم الذي تُروى عنه حكاية تذكرنا باسورة غوتاما بوذا، إذ تجعل منه أميراً انكشف له بطلان ملذات الدنيا فنبذها. ذلك أنه فيما كان في رحلة صيد، إذا بهاتف يصيح به مرتين: (ألهذا خلقت أم بهذا أمرت)؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا، وترجل عن دابته واستبدل بها جبة راع من صوف، وهام على وجهه في الصحراء، إلى أن حط رحاله في مكة، حيث يقال إنه التقى رابعة العدوية.

وفي الروايات أن رحلته هذه إلى مكة استغرقت أربعين سنة، لأنه كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين.

ويروى أنه كان يقول: غيري يسلك هذه الطريق على قدميه، أما أنا فأسلكها على رأسي (يريد وجهي) إشارة إلى ملامسة جبهة المسلم للأرض في الصلاة عند السجود. لكنه عندما وصل أخيراً إلى مكة، لم يجد الكعبة —وهي المزار المقدس الذي قصد الحج إليه –وذلك كما أوضح له هاتف، لأن الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة. وعندما رآها عائدة، عاتب رابعة قائلاً: ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة!! فأجابت: وأية ضجة تحدثها أنت في الدنيا بأن أمضيت أربعين سنة حتى بلغت هذا المكان، لأن الكل يقولون: إبراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين؟!.

---

(١) يقول د. البدوي: ولا تدلنا كتب التاريخ: أن والياً لخراسان، أو لبلخ كان اسمه أدهم في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، أو في القرن الأول الهجري، فما نذكره هذه الرواية من أن أباه أدهم، كان من ملوك خراسان، لا أساس له من التاريخ. (تاريخ التصوف الإسلامي) ص٢٢١.

أما أطرف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمة الإلهية التي اختصت بها، فقد وردت في أسطورة أخرى جاء فيها: إنها عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها صاحت: لا أريد الكعبة، بل رب الكعبة، أما الكعبة فما أفعل بها!![1].

إن إتباع الصوفية لمبدأ المجاز، واستخدام الكلمات على غير معانيها، يجعلنا نشك في كل أخبارهم، فمثلاً قد يقصدون من كلمة الأمير مفهوم (الصوفي الكبير) وليس أمير البلاد السياسي، وربما قصدوا من أربعين عاماً أربعين يوماً، ومن انتقال الكعبة عن مكانها لزيارة رابعة العدوية، انتقال بعض المرشدين وشيوخ الزوايا الذين هم عندهم بمثابة الكعبة.

نهاية المطاف عند البسطامي والحلاج

ونرى نهاية مطاف التصوف الدخيل الذي تحول إلى (مقر للعقيدة الفاسدة ومظلة يحتمي بها كل صاحب فكرة شاذة) كما أشار إلى ذلك حديث مأثور مضى؛ نرى هذه النهاية عند اثنين من أشد المتصوفة شذوذاً وشطحاً، هما البسطامي والحلاج.

فمن هؤلاء المتصوفين الجريئين الذين تيّمهم الحب الإلهي، حتى خطوا في القرن التاسع، الخطوة الأخيرة عبره هاوية الوجود، البسطامي والحلاج، وجرى في أثرهما في القرنين التاليين نفر آخر، منهم سعيد بن أبي الخير (ت١٠٤٩) الذي صادق ابن سينا وراسله والشبلي (ت٩٤٥)، وكلاهما تكلف في حياته وآرائه شيئاً من الغلو، كافتعال الشذوذ أو الجنون[2].

وبينما اشتهر الحلاج بقتله وإعدامه، اشتهر أبو يزيد البسطامي الذي ينسب إلى محل ولادته في غربي خراسان بمدينة (بسطام) بشطحاته التي من المؤكد أنها

---

(١) المصدر، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٢) المصدر، ٣٣٢-٣٣٣.

تموجات الفكر الهندي، الذي اشتهر في ذلك التاريخ، حيث كان (الفدنتا) تجدد على يد (شنكرا) المجدد الصوفي لمذهب (الفدنتا) الذي توفي عام (٨٢٠م).

وقد اتصل أبو يزيد البسطامي بهذا التيار الصوفي المتجدد عبر وسيط من أهل السند كان قد أسلم واسمه (أبو علي السندي) الذي علمه مذهب (الفناء في التوحيد).

وحيث كانت أطراف خراسان مركزاً للتيار الصوفي القادم من الهند في القرون السابقة لانتشار الإسلام فيها، وجدت هذه الأفكار سبيلاً سهلاً إلى قلب الشاب الطموح الذي (ألزم نفسه، أكثر من أي صوفي آخر، ممن مر معنا ذكرهم، بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له، كما قال، التجرد التام عن الأوضاع الإنسانية ولقاء الله وجهاً لوجه.

ومهما اختلفت التفاسير لشطحات البسطامي الصوفية، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفية، وفكرة الاتحاد بالله، وانطوت بوضوح على ادعاء الإلوهية.

ففي إحدى شطحاته، التي رواها لنا مؤلف صوفي متأخر، يقول: رفعني (الله) مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي : يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنائيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك(أي الله)، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا (أي أبا يزيد) هنا.

وفي شطحة أخرى، لعلها أشهر شطحات، يقول: (سبحاني ما أعظم شأني)[1].

ومن خلال شطحاته التي عرف بها البسطامي، ربما أكثر من أي صوفي آخر، يعكس هذا الصوفي الذي احتمى تحت مظلة التظاهر بالجنون، يعكس الفكر الهندي الصوفي.

ومع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات، فإن قمة التجربة الصوفية، تبقى عنده على جانب من السلبية والفراغ، إذ أن النفس تبقى معلقة، كما في بعض طرق التصوف الهندي، نظير (بتنجالي) بين الأنا والأنت ،والذات والمطلق، وقد فنيا كلاهما.

---

(١) المصدر، ص٣٣٣.

ونسب إليه كذلك قول يتحدث فيه عن ميدان (الليسيّة) التي بلغها، وبقي يطيف بها عشر سنين حتى -كما قال- صرت من ليس في ليس بليس[1].

ثم إن شطحاته الصوفية، نظير قوله: (سبحاني ما أعظم شأني)، أو (أنا أنت) أو (أنا هو أنا) كلها تنم عن اندماج الذات بالإله، ولها نظائر كثيرة في (الاوبانيشاد) و (الفدنتا).

ولعل أغرب شطحاته، تلك التي تحدث فيها عن تفتيشه عن الله، فهو لم يجد الله على العرش، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش. قال: لقد غصت في بحر الملكوت -عالم المثل- وفي حجب اللاهوت، حتى بلغت إلى العرش، فإذا هو خال، وهكذا ألقيت بنفسي عليه وقلت: ربي أين أجدك؟ فارتفعت الحجب، فإذا أنا هو أنا، نعم، أنا هو أنا، وعدت إلى ما كنت أنشد، فإذا هو أنا الذي كنت أنشد، وليس آخر سواي!!!

ومن الغريب حقاً أن يتلفظ مسلم في القرن التاسع، بمثل هذه الشطحات، التي تكاد تضعه فوق الله، وينجو مع ذلك من الأذى، على أن هنالك تعليقاً لمؤلف متأخر يوضح لنا هذا الإشكال، هو أن البسطامي عندما اتهم بإهمال الفرائض الدينية، عمد -كما قيل- إلى الوسيلة التي تذرع بها متصوفون آخرون، وهي (الجنون)؛ وهي الوسيلة التي أنقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيين[2].

ولولا تظاهره بالجنون، لكان يلقى ما لقيه زميله الحلاج، إذ أن شطحاته لا تحتمل سوى الكفر وتحقير الشريعة، وكان تركه للفرائض الدينية دليلاً أخراً على مذهبه الفاسد.

---

(١) المصدر، ص٣٣٣.

(٢) المصدر، ص٣٣٤.

الحلاج

أما الذي دفع ثمن مذهبه، وإن كان متأخراً، فقد كان حسين بن منصور الحلاج الذي ولد عام ٨٥٨ في بلده تقع على شواطئ الخليج الشرقية اسمها: (البيضاء).

وكان من أساتذته في التصوف المكي(ت٩٠٩) والتستري (ت٩٨٦)، والشبلي (ت٩٤٥)، والجنيد، وهم أربعة من أشهر الأعلام إطلاقاً في تاريخ التصوف. والراجح أن الجنيد هو الذي أقنعه بلبس (الصوف)؛ وقد كان مرشده لمدة عشرين سنة، لكنه كان متوجساً من غلوه وغرابة أطواره، فانفصل عنه –كما قيل– لما بدا له من تعاليه وغطرسته[١].

وكان الحلاج غريب الأطوار، قيل إنه أثناء حجته الأولى لزم ردهة المسجد الحرام لمدة عام كامل، وإنه كان يجلس بعد ذلك على صخرة خارج مكة فيتصبب عرقاً، وكان الحجاج يستغربون من لجاجته وعناده أكثر مما يستهويهم زهده وتقواه، وقد قال أحدهم: إن هذا الرجل بعناده يحاول أن يتحدى الله بقدرته[٢].

وكان لا يُخفي أفكاره عن الجمهور، ويقال: إنه قد أقر في إحدى عظاته في مسجد المنصور ببغداد: أن الشريعة قد قضت بقتله، (ربما لأنه كشف السر الخفي، سر حبه لله واتحاده به).

وأقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة (٩٠٩) دعوى شرعية آخر الأمر، لكنه لم يعتقل إلا بعد ذلك بأربع سنوات في بغداد حيث عين مجلس قضاء خاص لمحاكمته، وذل في وزارة علي بن عيسى، وقد اتهم بأنه عميل للقرامطة،وألقي في السجن تسع سنوات، ومع أنه حظي لفترة قصيرة من الزمن بعطف من الخليفة، وذلك بفضل رئيس الحُجاب الذي كان يعطف على قضيته، فقد ألصق به قاضي

---

(١) المصدر، ص٣٣٤.

(٢) المصدر، ص٣٣٥.

الشرع تهمة التجديف، وأصدر عليه حكماً يفرض العقوبة التي نص عليها القرآن في (سورة المائدة آية ٢٢) وسرعان ما صدقه الخليفة[١].

التصوف بعد الحلاج

لقد فجر مقتل الحلاج الصراع بين أهل الباطن وأهل الظاهر، وعرف أهل الباطن –من متصوفة المسلمين– أن جذور الإسلام أقوى من شطحاتهم، وأن ثمن القول بالاتحاد بالله العظيم، وادعاء الألوهية قد يكون الموت واللعنة، فاحتمى بعضهم بكهف الجنون، خوفاً من اللحاق بالله عبر قنطرة الموت، مثل البسطامي والشبلي، حيث اعترف الأخير أنه لولا تظاهره بالجنون لكان مصيره مصير الحلاج.

إن الصوفية المغالين في الفناء كانوا –في الواقع– يجبرون شعورهم بالخوف والعجز عن مواجهة الحياة بغلوهم هذا، لذلك فهم أجبن الناس عند مواجهة الحقائق .

ومن هنا؛ تجد تظاهرهم بالجنون، وهو أخس الصفات عند خوفهم على أنفسهم كما أنهم بعد مقتل الحلاج بحثوا عن أساليب للتوفيق بين الشريعة والطريقة. فمثلاً: الغزالي الذي ألقى عصاه بعد تطواف بعيد عند شاطئ التصوف، وفلسفة الإشراق التي فاضت بها نفسه، نجده بالرغم من تلمذته للجنيد والمكي والبسطامي والشبلي، يبذل جهداً في الدفاع عن مذهب السنة والجماعة، والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزناً.

وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه في صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب، هي:

أولاً: المفهوم القرآني للكائن الأسمى الذي يباين العالم كل المباينة، والذي خلقه الله بفعل إرادته المطلقة (الأمر).

ثانياً: سلم الكائنات الأفلاطوني المحدث، الذي يمثل فيه العقل الكلي صلة الوصل بين الله وخليقته.

---

(١) المصدر، ص٣٣٦.

وثالثاً: مفهوم الحلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشرية التي يستعملها كأداة له، كما جاء في نظرية (عين الجمع)[1].

وبالرغم من أن الغزالي أخفى أفكاره ولم يكتبها إلا في الكتب التي قال إنها ألفت للخواص[2] فإنه -بالتالي- يكشف عن أفكاره الصوفية حين يحدثنا عن مراتب المعرفة فيقول:

وخواص الخواص من هؤلاء العارفين فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحق، فلم يروا في الوجود ذواتهم أو أي ذات أخرى ما عدا وجه الله. وهذه الحال من الذوق الصوفي تدعى فناء، أو فناء الفناء، لأن العارف يفنى فيها عن نفسه، ويفنى عن فنائه. وقد بلغ الاستغراق بالبعض حداً من السكر زعموا معه أنهم اتحدوا بالله الأحد، والحقيقة أن الحال التي أدركوها لا تعدو التوحيد، أي الإقرار بوحدانية الحق، وأنه لا موجود في الكون إلا هو. وهذه الحال تباين حال الاتحاد به كل المباينة[3].

ابن عربي

ومن أفق الغرب هذه المرة -خرج على العالم العربي محيي الدين ابن عربي الذي يعتبر الناطق باسم التصوف، حيث جمع حشداً من المعارف الصوفية في كتبه التي تبلغ أكثر من أربعمائة كتاب.

يتبين من أحدث الدراسات أن مالا يقل عن (٨٤٦) مؤلفاً قد نسبت إلى ابن عربي، وصلنا منها (٥٥٠). ومن هذا النتاج الضخم يبدو أن (٤٠٠) تقريباً هي من تأليفه فعلاً. ويصرح ابن عربي في عدد منها أنه قد كتبها بوحي من الله أو بأمر من النبي ﷺ[4].

---

(١) المصدر، ص٣٣٨.

(٢) راجع دراسة د. الآلوسي حول هذا الموضوع في كتابه (دراسات في الفلسفة الإسلامية).

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامي، ص٣٤٠.

(٤) المصدر، ص٣٤١.

ولأن ابن عربي طاف البلاد الإسلامية وأكثر من التأليف، فقد طبع الفكر الصوفي بآثاره.

لقد ولد هذا العالم في مرسيه بالأندلس سنة (١٦٥)، وطوف في إنحاء الأندلس وأفريقيا الشمالية والشرق الأدنى، واستقر آخر الأمر في دمشق، حيث توفي سنة (١٢٤٠). ويبدو أن تطرقه إلى التصوف بدأ في المرية، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة توفي (٩٣١)، الفيلسوف والمتصوف. وكان من أسلافه، فضلاً عن ابن مسرة، الترمذي توفي (٨٩٨) والوسطي توفي (٩٤٢) وابن العارف توفي (١١٤١). ويروي أنه (أمر) في إحدى رؤاه أن يسافر شرقاً، فوفد على مكة سنة (١٢٠١)، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم (الفتوحات المكية) والتقى بالفتاة التي أصبحت في ما بعد زوجته، وهي صوفية فارسية الأصل. ومن مكة تجول في إنحاء الشرق الأدنى، فزار الموصل وقونية وبغداد والظاهرة، وانتهى إلى دمشق فاستوطنها سنة (١٢٢٣)، وقضى فيها أواخر أيامه[1].

لقد سمحت ظروف الهجرة لابن عربي، أن يكشف ذلك السر الذي يقول عنه الغزالي وعن أمثاله من أسرار التصوف إنها (تُطوى ولا تحكى) ولكن دون أن يقدم رأسه ثمناً كما فعل الحلاج.

وفسر القرآن الحكيم والأحاديث الشريفة، ضمن هذا السر الذي أباحه للجميع وهو (وحدة الوجود) وأول كل القصص التاريخية والمعارف الاجتماعية إلى هذا المحور الأساسي.

ويعتقد ابن عربي أنه:

كانت الخليقة قائمة أصلاً في الذهن الإلهي كنماذج أزلية، يدعوها ابن عربي (أعياناً ثابتة). إلا أن الله الذي كان (مخفياً) في الأصل، أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظل من

(١) المصدر.

الشخص أو العدد من الوحدة. أما حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو (حركة حب) كما جاء في الحديث: "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف". أما أسمى التجليات الإلهية فهو الذات البشرية التي يردّها ابن عربي إلى وجود آدم ويدعوها الكلمة الآدمية أو الإنسان الكامل. والحق أن وجود الإنسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معاً[1].

التصوف بعد ابن عربي

بالرغم من أن التصوف انتشر في العالم الإسلامي بعد ابن عربي، وأفرز علماء نوابغ هنا وهناك، وجرى على ألسنة الشعراء بأرق وأعذب الشعر (والشعر أعذبه أكذبه) إلا أن ابن العربي يُعتبر خاتماً لأفكاره تقريباً.

إن التطور اللاحق في تاريخ التصوف لا يعني مؤرخ الفكر الإسلامي كثيراً. فقد بلغ التصوف مع ابن عربي ذروته، ونفذت طاقته الخلاقة. جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة أوائل المتصوفة إلى الانقطاع عن العالم، من جهة، وبين الحس المرهف بوحدة جميع الأشياء، من جهة ثانية. أضف إلى ذلك إنه على غرار رابعة العدوية وأقرانها من الزهاد، رفع المحبة –ولا سيما محبة الخالق– إلى مرتبة المعتقد الديني.

عبّر ثلاثة من معاصري ابن عربي أو لاحقيه، هم ابن الفارض توفي (١٢٣٥) وعطار توفي (١٢٢٩) وجلال الدين الرومي توفي (١٢٧٣)، أروع تعبير شعريّ عن عواطف التعجب والمحبة والفرح والدهشة أمام التجربة الصوفية، وهي عواطف حاول متصوفون آخرون التعبير عنها نثراً، بعبارات فلسفية متّزنة. فابن سبعين توفي (١٢٧٠)، مواطن ابن عربي وأحد أتباعه، أوّلَ رؤياه لوحدة الوجود تأويلاً أرسطوطالياً عن طريق مفهوم الصورة، وانتقد الأفلاطونية المحدثة انتقاداً مريراً.

---

(١) المصدر، ص٣٤٢.

وبعد ذلك بنحو قرن، واصل عبد الكريم الجيلي توفي (١٤٢٨) تأملات ابن عربي في مفهوم الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية والفيض، واستغل بعض هذه المفاهيم، لا سيما مفهوم الإنسان الكامل، استغلالاً تاماً.

أما على الصعيد الديني الشعبي، فقد اتخذت الصوفية شكل (الخنقة) أو الطريقة، وهو شكل عملي واجتماعي صريح. وهكذا انتشرت الطريقة القادرية التي أسسها عبد القادر الكيلاني (أو الجيلاني) توفي (١١٦٦) في القرن التاسع عشر في أنحاء العالم الإسلامي، من الهند حتى مراكش، ولها أتباع ناشطون اليوم في السودان الغربي، وقد أسس أحمد الرفاعي توفي (١١٧٥) الطريقة الرفاعية التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدة تعصب أتباعها وأخذهم بالخرافات. ومن الطرق الأخرى الأحمدية أو البدوية التي أسسها أحمد البدوي توفي (١٢٧٦) أبان حملة القديس لويس على مصر، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر[١].

(١) المصدر، ص٣٤٥.

(٥)
الموقف الرسالي من التصوف

باختلاف مراحل التصوف ابتداءً من حالة الزهد السلوكي الفردي، ومروراً بحالة العزلة وترك المسؤوليات الدينية، وانتهاءً بفلسفة معقدة تدعو إلى الفناء في الله، وتؤمن بوحدة الوجود، وتهدم الحدود بين الشرائع والمبادئ، أقول: باختلاف مراحل التصوف عند المسلمين، اختلفت ردة الفعل لدى قادة الإسلام وأمته وعلمائه.

ولقد سبق حديث الرسولﷺ الذي نهى عن الرهبنة وبشدة، وذكّر المسلمين باختلاف سنته عن الرهبانية المبتدعة، وأن من سنته النكاح الذي قال عنه:

"النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني".

كان ذلك في المرحلة الأولى من التصوف، وعندما تطور التصوف إلى المرحلة التالية في صورة عزلة سياسية عند الحسن البصري وتلاميذه، رأينا كيف تصدى له خلفاء الرسول ابتداءً من الإمام أمير المؤمنينعليه السلام.

أما في عهد الأئمة الطاهرين، الإمام الصادقعليه السلام ومن بعده، فقد شهد التصوف باكورة اتصاله بالفكر الأجنبي، ومن ثم حاربه الأئمةعليهم السلام.

هذا إلى جانب إشارة الرسولﷺ لتطورات التصوف المستقبلية وإدانته له، وفيما يلي نقتطف نصوصاً إسلامية، وذلك قبل الحديث الموجز القادم عن موقف علماء الإسلام المتأخرين عن التصوف.

القرآن الحكيم ينهى عن الرهبانية المبتدعة

بالإضافة إلى الآيات القرآنية العديدة التي نهت عن تحريم ما أحل الله، وأمرت بالطعام والنكاح، وأخذ الزينة والجهاد، وأعلنت أن الطيبات حلال وأن الله سخّر ما في الأرض جميعاً للإنسان.

وبالإضافة إلى حث القرآن الحكيم على ضرورة تحمل المسؤوليات الرسالية في مقاومة الطاغوت والقتال ضد حزب الشيطان، والاعتداء على المعتدي، وإقامة العدل والشهادة بالحق، والسير في الأرض للمعرفة والإصلاح فيها و..و. مما لا يدع شكاً في حرمة الاعتزال فراراً عن مسؤوليات الدين والذي هو جوهر التصوف وأساس بنائه.

أقول: بالإضافة إلى هذا وذاك نجد في الذكر الحكيم آية تدل صراحة على أن الرهبانية التي أحدثها أتباع عيسى بن مريم عليه السلام لم تكن سوى بدعة، أو لا أقل كانت مخالفة لأصولها السليمة، وإذا عرفنا أن مبدأ التصوف كان تقليد الرهبان، نعرف موقف القرآن من التصوف، فقد جاء فيه حول الرهبانية:

﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَأَتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾(الحديد/٢٧)

موقف الرسول من التصوف

لم يكن الرسول يتجاوز القرآن بشطر كلمة، وقد كان للمؤمنين أسوة حسنة، ودخل في الحياة من كل أبوابها وتوغل في آفاقها الحسنة، ولم يدعْ لأحد من المسلمين شكاً في نهجه القويم الذي جمع الدنيا إلى الآخرة.

وقد كان بعض أصحاب الرسول يود الترهب بسبب صدمة يتعرض لها أو بسبب غلوه في الدين، فكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ينهاه أشد النهي، والأحاديث التالية تعرض جانباً من ذلك:

١- عن ثوابة بن مسعود، عن أنس قال: توفي ابن لعثمان بن مظعون رضي الله عنه فاشتد حزنه عليه، حتى اتخذ من داره مسجداً يتعبد فيه، فبلغ ذلك رسول اللهﷺ فقال له:

"يا عثمان إن الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانية، إنما رهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله، يا عثمان بن مظعون للجنة ثمانية أبواب، وللنار تسعة أبواب، أفما يسرك أن لا تأتي باباً منها إلا وجدت ابنك إلى جنبك آخذاً بحجزتك، يشفع لك إلى ربك؟"

قال: بلى، فقال المسلمون: ولنا يا رسول الله في فرطنا[١] ما لعثمان؟

قال: "نعم، لمن صبر منكم واحتسب".

ثم قال: "يا عثمان من صلى صلاة الفجر في جماعة، ثم جلس يذكر الله عز وجل حتى تطلع الشمس، كان له في الفردوس سبعين درجة، بُعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد المضمر[٢] سبعين سنة، ومن صلى الظهر في جماعة كان له في جنات عدنٍ خمسون درجة ، ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد خمسين سنة، ومن صلى العصر في جماعة كان له كأجر ثمانية من ولد إسماعيل كل منهم رب بيت يعتقهم، ومن صلى المغرب في جماعة كان له كحجة مبرورة وعمرة متقبلة، ومن صلى العشاء في جماعة كان له كقيام ليلة القدر"[٣].

٢- قال رسول اللهﷺ: "ليس في أمتي رهبانية ولا سياحة ولا زم" يعني سكوت[٤]

---

(١) الفرط –بالتحريك– من يتقدم القوم إلى الماء ليهيء لهم الدلاء والرشاء، ويدير الحياض، ويستقي لهم، ومنه الحديث: "أنا فرطكم على الحوض"، ويطلق على ما لم يدرك من الولد، لأنه كالفرط يقدم على باب الجنة يمهد لأبويه أسباب الدخول في الجنة، (راجع بحار الأنوار، ج٦٧،ص١١٥).

(٢) الحضر –كقفل– ارتفاع في عدوه ووثوبه، والمضمر من الفرس ما روض على العدو والوثوب حتى صار ضامراً قليل اللحم، فهو أقدر على الوثبة والارتفاع (المصدر).

(٣) المصدر نقلاً عن أمالي الصدوق، ص٤٠.

(٤) المصدر عن الخصال،ج١، ص٦٧.

٣- في تفسير الآية الكريمة:

﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَآ أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ﴾(المائدة/٨٧).

روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

"نزلت هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام وبلال وعثمان بن مظعون، فأما أمير المؤمنين عليه السلام فحلف أن لا ينام في الليل أبداً، وأما بلال فإنه حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً، وأما عثمان بن مظعون فإنه حلف لا ينكح أبداً، فدخلت امرأة عثمان على عائشة وكانت امرأة جميلة فقالت عائشة: ما لي أراك متعطلة؟ فقالت: ولمن أتزين؟ فو الله ما قربني زوجي منذ كذا وكذا، فإنه قد ترهب ولبس المسوح وزهد في الدنيا، فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخبرته عائشة بذلك، فخرج فنادى: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال أقوام يحرّمون على أنفسهم الطيبات؟ ألا إني أنام في الليل وأنكح وأفطر بالنهار، فمن رغب عن سنتي فليس مني، فقام هؤلاء فقالوا: يا رسول الله فقد حلفنا على ذلك فأنزل الله:

﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾(المائدة/٨٩)

٤- عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأتي أهل الصُفّة وكانوا ضيفان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا هاجروا من أهاليهم وأموالهم إلى المدينة، فأسكنهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صُفة المسجد وهم أربعمائة رجل، فكان يسلم عليهم بالغداة والعشي، فأتاهم ذات يوم فمنهم من يخصف نعله، ومنهم من يرفع ثوبه، ومنهم من يتفلى[1] وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرزقهم مداً مداً من تمر في كل يوم.

فقام رجل منهم وقال: يا رسول الله! التمر الذي ترزقنا قد أحرق بطوننا

---

(١) المصدر، ١١٦-١١٧، نقلاً عن تفسير القمي، ص١٦٦.

فقال رسول الله: أما إني لو استطعت أن أطعمكم الدنيا لأطعمتكم، ولكن من عاش منكم من بعدي يغدى عليه بالجفان وبراج عليه بالجفان ويغدو أحدكم في قميصه ويروح في أخرى وتنجدون بيوتكم كما تنجّد الكعبة[1]

فقام رجل فقال: يا رسول الله أنا إلى ذلك الزمان بالأشواق فمتى هو؟

قالﷺ: زمانكم هذا خير من ذلك الزمان، إنكم أن ملأتم بطونكم من الحلال، توشكون أن تملئوها من الحرام.

فقام سعد بن أشجّ فقال: يا رسول الله! ما يُفعل بنا بعد الموت؟

قال: الحساب والقبر، ثم ضيقه بعد ذلك أو سعته،

فقال: يا رسول الله هل تخاف أنت ذلك؟

فقال: لا ولكن استحيي من النعم المتظاهرة التي لا أجازيها ولا جزءً من سبعة.

فقال سعد بن أشجّ: إني أشهد الله وأشهد رسوله ومن حضرني أن نوم الليل عليّ حرام، والأكل بالنهار عليّ حرام، ولباس الليل عليّ حرام، ومخالطة الناس عليّ حرام، وإتيان النساء عليّ حرام)[2].

فقال رسول اللهﷺ: يا سعد لم تصنع شيئاً، كيف تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر إذا لم تخالط الناس، وسكون البرية بعد الحضر كفر للنعمة، نم بالليل، وكل بالنهار، والبس ما لم يكن ذهباً أو حريراً أو معصفراً، وآت النساء.

يا سعد أذهب إلى بني المصطلق فإنهم قد ردوا رسولي، فذهب إليهم، فجاء بصدقة.

فقال رسول اللهﷺ: كيف رأيتهم؟

قال: خير قوم، ما رأيت قوماً قط أحسن أخلاقاً فيما بينهم من قوم بعثتني إليهم.

---

(١) تفلى: أين نفى رأسه وثيابه من القمل ونحوه.

(٢) زيادة من المصدر.

فقال رسول اللهﷺ: إنه لا ينبغي لأولياء الله تعالى من أهل دار الخلود الذين كان لها سعيهم وفيها رغبتهم أن يكونوا أولياء الشيطان من أهل دار الغرور الذين (كان) لها سعيهم وفيها رغبتهم.

ثم قال: بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، بئس القوم قوم يقذفون الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، بئس القوم قوم لا يقومون لله تعالى بالفسط، بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون الناس بالقسط في الناس، بئس القوم قوم يكون الطلاق عندهم أوثق من عهد الله تعالى، بئس القوم قوم جعلوا طاعة أمامهم دون طاعة الله، بئس القوم قوم يختارون الدنيا على الدين، بئس القوم قوم يستحلون المحارم والشهوات والشبهات.

قيل: يا رسول الله فأي المؤمنين أكيس؟

قال: أكثرهم للموت ذكراً، وأحسنهم له استعداداً، أولئك هم الأكياس[1].

٥- وقد أخبر النبيﷺ الذي أطلعه ربه على الغيب بأمر التصوف الباطل، فقد جاء في وصيته، لأبي ذر رضوان الله عليه:

"يا أبا ذر، يكون في آخر الزمان، قوم يلبسون الصوف في صيفهم وشتائهم، يرون أن لهم الفضل بذلك على غيرهم، أولئك يلعنهم ملائكة السموات والأرض.[2]

والمعروف عن الصوفية أنهم يبالغون في كيل المديح لأنفسهم، والغلو في مراتبهم إلى درجة الاعتقاد بأنهم يصلون إلى الله، بل يفنون في ذات الحق، والرسولﷺ أشار في حديثه بميزتهم هذه،كما بيّن صفة ثانية لهم، هي اتخاذ الصوف لباساً في الصيف والشتاء.

---

(١) المصدر، ص١٢٨-١٣٠، نقلاً عن نوادر الرواندي، ص٢٥-٢٦.

(٢) سفينة البحار،ج٢،ص٥٧.

موقف الإمام علي عليه السلام من التصوف

سبق الحديث عن تطور التصوف في عهد الإمام علي عليه السلام إلى الاعتزال عن الحياة السياسية، وكان إمام هذا الاتجاه، الحسن البصري الذي غضب عليه الإمام ونعته بسامريّ هذه الأمة.

وفي الحديث التالي نجد نهي الإمام علي عليه السلام الشديد لما قد ينتهي إلى التصوف، وهو التفرغ التام للعبادة، وبالرغم من أن الإمام زهد في الدنيا وطلقها -كما قال- ثلاثاً وبالغ في العبادة حتى سمي بـ (زين العابدين وسيد الساجدين وقائد الغر المحجلين) فإنه بالرغم من ذلك نراه يحث الناس على عدم الغلو في الدين، وينهاهم عن ترك الطيبات التي أحلها الله لهم.

عن أبن أبي الحديد قال: إن الربيع بن زياد الحارثي أصابته نشابة في جبينه، فكانت تنتقض عليه في كل عام، فأتاه علي عليه السلام عائداً فقال: كيف تجدك أبا عبد الرحمن؟"

قال: أجدني يا أمير المؤمنين لو كان لا يذهب ما بي إلا بذهاب بصري لتمنيت ذهابه.

قال: وما قيمة بصرك عندك؟ قال: لو كانت لي الدنيا لفديته بها.

قال: لا جرم ليعطينك الله على قدر ذلك، إن الله يعطي على قدر الألم والمصيبة، وعنده تضعيف كثير.

قال الربيع: يا أمير المؤمنين ألا أشكو إليك عاصم بن زياد أخي؟

قال: ماله؟

قال: لبس العباء وترك الملأ، وغمّ أهله وحزن ولده

فقال عليه السلام: أدعُ لي عاصماً، فلما أتاه عبس في وجهه وقال: ويحك يا عاصم أترى الله أباح لك اللذات ، وهو يكره ما أخذت منها؟ لأنت أهون على الله من ذلك، أو ما سمعته يقول:

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾(الرحمن/١٩)

ثم قال:

﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾(الرحمن/٢٢)

وقال:

﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾(فاطر/١٢)

أما والله لابتذال نعم الله بالفعال أحب إليه من ابتذالها بالمقال. وقد سمعت الله يقول:

﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾(الضحى/١١)

وقوله:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف/٣٢)

إن الله خاطب المؤمنين بما خاطب به المرسلين فقال:

﴿يَآ أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾(المؤمنون/٥١)

وقال رسول اللهﷺ لبعض نسائه: مالي أراك شعثاء مرهاء سلتاء.[1]

قال عاصم: فلم اقتصرت يا أمير المؤمنين على لبس الخشن، وأكل الجشب؟

قال: إن الله تعالى افترض على أئمة العدل أن يقدّروا لأنفسهم بالقوم كيلا يتبيغ بالفقير فقره.

فما قام عليعليه السلام حتى نزع عاصم العباءة ولبس مُلاءةً[2].

موقف الإمام الصادقعليه السلام من التصوف

وتابع الأئمة من بعد أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام سيرته في الدفاع عن الإسلام الحق، وهناك أحاديث عن الأئمة الحسن الزكي والحسين الشهيد وزين

---

(١) الشعثاء: التي أغبرّ رأسها وتلبد شعرها وانتشر لقلة تعهده بالدهن، والمرهاء: التي تركت الاكتحال حتى تبيض بواطن أجفانها وفي بعض النسخ (المرتاء) وهي التي أزالت الشعر من حاجبيها، أو لا تختضبهما، والسلتاء: هي التي لا تختضب.

(٢) يعني أنه ترك الثوب الخشن ولبس ثوباً واسعاً ناعماً أبيض.

العابدين ومحمد بن علي الباقر عليهما السلام تكشف عن مواقفهم تجاه التصوف ومن شخص الحسن البصري بالذات.

إلا أن الأحاديث المأثورة عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام أكثر صراحة، لطبيعة التطور الذي حدث في التصوف، حيث تحول على عهده إلى فئة اجتماعية، بل ومذهب فلسفي، ومن خلال قراءتنا لهذه الأحاديث لا نعرف مذهب الإمام من الصوفية فحسب، بل وأيضاً الحجج التي يسوقها الإمام في الحديث الأخير التي تدحض أدلة المتصوفة بقوة:

١- روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام حين سأله رجل عن قوم ظهروا في ذلك الزمان، يقال لهم الصوفية؟

قال: "إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون أقوام، يدّعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم، ويلقبون أنفسهم بلقبهم، ويقولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا، وأنا منه براء ومن أنكرهم وردّ عليهم، كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم."

٢- دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله عليه السلام فرأى عليه ثياب بياض كأنها غرقئ البيض[١] فقال له: إن هذا اللباس ليس من لباسك.

فقال له: "اسمع مني وعِ ما أقول لك، فإنه خير لك عاجلاً وآجلاً، إن كنت أنت مت على السنة والحق، و لم تمت على بدعة.

أخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان في زمان مقفر جشب[٢] فإذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بها إبرارها لا فجارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفارها، فما أنكرت يا ثوري؟ فو الله إني لمع ما ترى ما أتى عليّ مذ عقلت صباح ولا مساء ولله في مالي حق أمرني أن أضعه موضعاً إلا وضعته".

---

(١) سفينة البحار، ج٢،ص٥٧.

(٢) المصدر.

فقال: ثم أتاه قومه ممن يظهر التزهد ، ويدعون الناس أن يكونوا معهم مثل الذي هم عليه من التقشف[1]. فقالوا إن صاحبنا حصر عن كلامك، و لم تحضره حجة.

فقال لهم: "هاتوا حججكم".

فقالوا: إن حججنا من كتاب الله.

قال لهم: فادلوا بها[2] فإنها أحق ما اتُّبِعَ وعمل به.

فقالوا: يقول الله تبارك وتعالى يخبر عن قوم من أصحاب النبيﷺ:

﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(الحشر/٩) فمدح فعلهم، وقال في موضع آخر: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾(الإنسان/٨) فنحن نكتفي بهذا، فقال رجل من الجلساء: إنا ما رأيناكم[3] تزهدون في الأطعمة الطيبة ومع ذلك تأمرون الناس بالخروج من أموالهم حتى تتمتعوا أنتم منها؟ فقال لهم أبو عبد اللهعليه السلام: دعوا عنكم مالا ينتفع به، أخبروني أيها النفر ألكم علم بناسخ القرآن من منسوخه ومحكمه من متشابهه، الذي في مثله ضل من ضل، وهلك من هلك من هذه الأمة؟

فقالوا له: أو بعضه فأما كله فلا.

فقال لهم: من ههنا أتيتم[4] وكذلك أحاديث رسول اللهﷺ.

فأما ما ذكرتم من إخبار الله إيانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعالهم، فقد كان مباحاً جائزاً، و لم يكونوا نهوا عنه، وثوابهم منه على الله، وذلك أن

---

(١) المتقشف: المتبلغ بقوت ومرقع،ومن لا يبالي بما تلطخ جسده يقال: قشف قشافة: قذر جلده ولم يتعهد النظافة، وإن كان مع ذلك يطهر نفسه بالماء والاغتسال وقشف فلان: رثت هيئته وساءت حاله وضاق عيشه كما هو سيرة المتصوفين.

(٢) يقال: أدلى بحجته: إذا أحضرها واحتج بها.

(٣) في الكافي: أنا رأيناكم ، وهو الظاهر.

(٤) أتى فلان- كعنى- وهي وتغير عليه حسه، فتوهم ما ليس بصحيح صحيحاً نقله الشرتوني عن التاج.

الله جل وتقدّس، أمر بخلاف ما عملوا به، فصار أمره ناسخاً لفعالهم، وكان نهي الله تبارك وتعالى رحمة للمؤمنين، ونظراً، لكي لا يضروا بأنفسهم وعيالاتهم، منهم الضعفة الصغار، والولدان، والشيخ ألفان، والعجوز الكبيرة، الذين لا يصبرون على الجوع فإن تصدقت برغيفي ولا رغيف لي غيره، ضاعوا وهلكوا جوعاً.

فمن ثم قال رسول اللهﷺ خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكها الإنسان وهو يريد أن يمضيها، فأفضلها ما أنفقه الإنسان على والديه، ثم الثانية على نفسه وعياله، ثم الثالثة القرابة وإخوانه المؤمنين، ثم الرابعة على جيرانه الفقراء، ثم الخامسة في سبيل الله وهو أخسّها أجراً.

وقال النبيﷺ للأنصاري، حيث أعتق عند موته خمسة أو ستة من الرقيق، ولم يكن يملك غيرهم، وله أولاد صغار: لو أعلمتموني أمره ما تركتكم تدفنونه مع المسلمين، ترك صبية صغاراً يتكففون الناس

ثم قال: حدثني أبي أن النبيﷺ قال: ابدأ بمن تعول؛ الأدنى فالأدنى.

ثم هذا ما نطق به الكتاب رداً لقولكم ونهياً عنه، مفروض من الله العزيز الحكيم، قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾(الفرقان/٦٧) أفلا ترون أن الله تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون إليه مسرفاً؟ وفي غير آية من كتاب الله يقول: ﴿إِنَّهُ لايُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾(الأنعام/١٤١) فنهاهم عن الإسراف، ونهاهم عن التقتير لكن أمر بين أمرين: لا يعطي جميع ما عنده، ثم يدعو الله أن يرزقه فلا يستجيب له للحديث الذي جاء عن النبيﷺ:

"إن أصنافاً من أمتي لا يُستجاب لهم دعاؤهم؛ رجل يدعو على والديه، ورجل يدعو على غريم ذهب له بمال ولم يشهد عليه، ورجل يدعو على امرأته وقد جعل الله تخلية سبيلها بيده، ورجل يقعد في البيت يقول: يا رب ارزقني ولا يخرج يطلب الرزق، فيقول الله جل وعز: عبدي! أولم أجعل لك السبيل إلى الطلب والضرب في الأرض بجوارح صحيحة؟ فتكون قد أعذرت فيما بيني وبينك في الطلب لاتباع

أمري، ولكيلا تكون كلا على أهلك فإن شئت رزقتك، وإن شئت قترت عليك، وأنت معذور عندي، ورجل رزقه الله مالاً كثيراً فأنفقه ثم أقبل يدعو يا رب ارزقني، فيقول الله: ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟ أفلا اقتصدت فيه كما أمرتك، ولم تسرف كما نهيتك، ورجل يدعو في قطيعة رحم".

ثم علّم الله نبيه كيف ينفق ، وذلك أنه كان عنده أوقية من ذهب، فكره أن تبيت عنده فصدّق وأصبح ليس عنده شيء، وجاءه من يسأله فلم يكن عنده ما يعطيه، فلامه السائل واغتمّ هو، حيث لم يكن عنده ما يعطيه، وكان رحيماً رفيقاً، فأدب الله نبيه بأمره إياه فقال: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً﴾(الإسراء/٢٩) يقول: إن الناس قد يسألونك ولا يعذرونك، فإذا أعطيت جميع ما عندك، كنت قد حسرت من المال.

فهذه أحاديث رسول اللهﷺ يصدّقها الكتاب، والكتاب يصدقه أهله من المؤمنين؛ وقال أبو بكر عند موته: أوصي بالخمس والخمس كثير، فإن الله قد رضي بالخمس فأوصي بالخمس، وقد جعل الله له الثلث عند موته، ولو علم أن الثلث خيراً له أوصي به.

ثم من قد علمتم بعده في فضله وزهده سلمان وأبو ذر.

فأما سلمان، فكان إذا أخذ عطاءه، رفع منه قوته لسنته، حتى يحضره عطاؤه من قابل، فقيل له: يا أبا عبد الله أنت في زهدك تصنع هذا؟ وإنك لا تدري لعلك تموت اليوم أو غداً، وكان جوابه أن قال: مالكم لا ترجون لي البقاء كما خفتم عليّ الفناء، أو ما علمتم يا جهلة! أن النفس قد تلتاث[1] على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما يعتمد عليه، فإذا هي أحرزت معيشتها اطمأنت.

فإما أبو ذر، فكانت له نويقات وشويهات[2] يحلبها ويذبح منها إذا اشتهى أهله اللحم أو نزل به ضيف أو رأى بأهل الماء الذين هم معه خصاصة، نحر لهم الجزور

---

(١) يعني تلتف بصاحبها وتوسوسه بسوء الظن بالله.

(٢) نويقات جمع نويقة وهي مصغر ناقة، وهكذا شويهات وشيهة وشاة، وقوله (بقرم اللحم) محركة الرم: الشهوة والميل المفرط بأكل اللحم.

أو من الشاء على قدر ما يذهب عنهم قرم اللحم، فيقسمه بينهم، ويأخذ كنصيب أحدهم لا يفضل عليهم، ومن أزهد من هؤلاء؟ وقد قال فيهم رسول اللهﷺ ما قال، ولم يبلغ من أمرهما أن صارا لا يملكان شيئاً البتة، كما تأمرون الناس بإلقاء أمتعتهم وشيئهم، ويؤثرون به على أنفسهم وعيالاتهم.

واعلموا أيها النفر! أني سمعت أبي يروي عن آبائه أن رسول اللهﷺ قال يوماً: ما عجبت من شيء كعجبي من المؤمن، إنه إن قرّض جسده في دار الدنيا بالمقاريض، كان خيراً له ، وإن ملك ما بين مشارق الأرض ومغاربها كان خيراً له، فكل ما يصنع الله به فهو خير له، فليت شعري هل يحيق[1] فيكم اليوم ما قد شرحت لكم أم أزيدكم؟

أو ما علمتم أن الله جل اسمه فرض على المؤمنين في أول الأمر أن يقاتل الرجل منهم عشرة من المشركين، ليس له أن يولي وجهه عنهم، ومن ولاهم يومئذٍ دبره فقد تبوأ مقعده من النار، ثم حولهم من حالهم رحمة منه لهم، فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل الرجلين من المشركين تخفيفاً من الله عن المؤمنين، فنسخ الرجلان العشرة؟

وأخبروني أيضاً عن القضاة أجوْرٌ منهم[2] حيث يفرضون على الرجل منكم نفقة امرأته إذا قال: أنا زاهد وإنه لا شيء لي، فإن قلتم جور، ظلمتم أهل الإسلام، وإن قلتم: بل عدل، خصمتم أنفسكم، وحيث يردون صدقة من تصدق على المساكين عند الموت بأكثر من الثلث.

أخبروني لو كان الناس كلهم كما تريدون زهاداً لا حاجة لهم في متاع غيرهم، فعلى من كان يتصدق بكفارات الأيمان والنذور والصدقات من فرض الزكاة من

---

(١) بقاء: حاق القول في القلب حيقاً وحيقاناً: أخذ وأصله من حاق فيه السيف: إذا أثر وعمل، وحاق الشفرة: أي قطعت، فشبه حججه التي ألقاها –في المضي وفصل الخصومة– بالسيف القاطع.

(٢) في الكافي: (أجوره) وهي جمع جائر نحو جهله جمع جاهل.

الإبل والغنم والبقر، وغير ذلك من الذهب والفضة والنخل والزبيب وسائر ما قد وجبت فيه الزكاة، إذا كان الأمر على ما تقولون، لا ينبغي لأحد أن يحبس شيئاً من عرض الدنيا إلا قدمه، وإن كان به خصاصة، فبئس ما ذهبتم إليه وحمّلتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة نبيه وأحاديثه التي يصدقها الكتاب المنزل، وردّكم إياها بجهالتكم وترككم النظر في غرائب القرآن من التفسير بالناسخ من المنسوخ، والمحكم والمتشابه، والأمر والنهي.

وأخبروني أنتم عن سليمان بن داود عليه السلام، حيث سأل الله ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، فأعطاه الله ذلك ، وكان يقول الحق ويعمل به، ثم لم نجد الله عاب ذلك عليه، ولا أحداً من المؤمنين، وداود قبله في ملكه وشدة سلطانه. .

ثم يوسف النبي، حيث قال لملك مصر: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾(يوسف/٥٥) فكان من أمره الذي كان (أن) اختار مملكة الملك، وما حولها إلى اليمن، فكانوا يمتارون الطعام من عنده لمجاعة أصابتهم، وكان يقول الحق ويعمل به، فلم نجد أحداً عاب ذلك عليه.

ثم ذو القرنين عبد أحب الله فأحبه، طوى له الأسباب وملّكه مشارق الأرض ومغاربها وكان يقول بالحق ويعمل به، ثم لم نجد أحداً عاب ذلك عليه.

فتأدبوا أيها النفر بآداب الله للمؤمنين، واقتصروا على أمر الله ونهيه، ودعوا عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به، وردوا العلم إلى أهله تؤجروا، وتعذروا عند الله، وكونوا في طلب علم الناسخ من القرآن من منسوخه، ومحكمه من متشابهه، وما أحل الله فيه مما حرم، فإنه أقرب لكم من الله وأبعد لكم من الجهل، ودعوا الجهالة لأهلها، فإن أهل الجهل كثير، وأهل العلم قليل، وقد قال الله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[1].

٣- وعندما سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن بعض أئمة التصوف في عهده، نعته الإمام عليه السلام بفساد المذهب.

---

(١) البحار، ص١٢٢-١٢٨.

فقد روي عن الإمام أبي محمد الحسن العسكري إنه قال: "سُئل أبو عبد الله الصادقعليه السلام عن حال أبي هشام الكوفي.

قال: إنه كان فاسد العقيدة جداً، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له: التصوف، وجعله مفراً لعقيدته الخبيثة (وفي بعض النسخ: مفراً لنفسه الخبيثة) وأكثر الملاحدة، وجُنة لعقائدهم الباطلة[1].

موقف الإمام الرضاعليه السلام من التصوف

ولم يزل أئمة الهدى بعد الإمام الصادقعليه السلام يحذرون الأمة من هذا الاتجاه الخطير، وبالذات الإمام الرضاعليه السلام الذي وجد فرصة مناسبة لمقاومة الاتجاهات الدخيلة، ومنها التصوف من خلال ولايته للعهد في عهد المأمون العباسي، وفيما يلي بعض النصوص المأثورة عنهعليه السلام:

١- روي عن الإمام الرضا: "لا يقول بالتصوف أحد إلا لخدعة أو ضلالة أو حماقة"[2].

٢- روي أن قوماً من المتصوفة دخلوا بخراسان على علي بن موسى عليهما السلام فقالوا له: إن أمير المؤمنينعليه السلام فكر فيما ولاّه الله من الأمور، فرآكم أهل بيت أولى الناس أن تؤمّوا الناس، ونظر فيكم أهل البيت فرآك أولى الناس بالناس، فرأى أن يُرد هذا الأمر إليك، والإمامة تحتاج إلى من يأكل الجشب، ويلبس الخشن، ويركب الحمار، ويعود المريض.

فقال لهم: "إن يوسف كان نبياً يلبس أقبية الديباج المزردة بالذهب، ويجلس على متكآت آل فرعون ويحكم، إنما يراد من الإمام قسطه وعدله: إذا قال صدق، وإذا حكم عدل، وإذا وعد أنجز، إن الله لم يحرم لبوساً ولا مطعماً، ثم قرأ:

---

(١) سفينة البحار، ج٢، ص٥٧.

(٢) المصدر.

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾(الأعراف/٣٢)"[١].

موقف الإمام الهادي عليه السلام من التصوف

وكان الإمام الهادي عليه السلام جالساً في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إذ أتاه جماعة من أصحابه، منهم أبو هاشم الجعفري (رضي الله عليه) وكان رجلاً بليغاً، وكانت له منزلة عظيمة عنده عليه السلام. ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا مستديرين، وأخذوا بالتهليل، فقال عليه السلام:

"لا تلتفّوا إلى هؤلاء الخداعين، فإنهم حلفاء الشياطين ومخربو قواعد الدين، يتزهدون لراحة الأجسام، ويتهجدون لتصيد الأنعام، يتجرعون غمراً حتى يريخوا[٢] الأكياف حمراً، لا يهللون إلا لغرور الناس، ولا يقللون الغذاء إلا لمنع العساس. واختلاس قلب الدفناس[٣] يتكلمون الناس بإملائهم في الحب، ويطرحونهم بإدلائهم في الجب، أورادهم الرقص والتصدية، وأذكارهم الترنم والتغنية، فلا يتبعهم إلا السفهاء ولا يعتقد بهم إلا الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحد منهم، حياً أو ميتاً فكأنما ذهب إلى زيارة الشيطان، وعبدة الأوثان، ومن أعان أحداً منهم، فكأنما أعان يزيد ومعاوية وأبا سفيان"

فقال له رجل من أصحاب الإمام عليه السلام: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبه المغضب وقال: "دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري: إنهم أخس طوائف الصوفية، والصوفية كلهم من مخالفينا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا، وإن هم إلا نصارى ومجوس هذه الأمة، أولئك الذين يجهدون في إطفاء نور الله، والله يتم نوره ولو كره الكافرون[٤].

---

(١) المصدر، ص١٢٠- ١٢١.

(٢) ريخ: بمعنى قهر واستولى.

(٣) الدفناس، الحمق.

(٤) سفينة البحار، ح٢،ص٥٨.

موقف الإمام العسكري عليه السلام من التصوف

روي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنه قال لأبي هشام الجعفري:

"يا أبا هشام! سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة وقلوبهم مظلمة منكدرة، السنّة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنّة، المؤمن بينهم محقّر، والفاسق بينهم موقّر، أمراؤهم جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة سائرون، أغنياؤهم يسرقون زاد فقراءنهم، وأصاغرهم يتقدمون على الكبراء، كل جاهل عندهم خبير، وكل محيل عندهم فقير، لا يميزون بين المخلص والمرتاب، ولا يعرفون الظأن من الذئاب، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيم الله: إنهم من أهل العدوان والتحرف، يبالغون في حب مخالفينا، ويضلون شيعتنا وموالينا، فإن نالوا منصباً لم يشبعوا، وإن خذلوا عبدوا الله على الرياء، ألا أنهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة إلى نحلة الدين، فمن أدركهم فليحذر منهم وليصن دينه وإيمانه".

ثم قال عليه السلام: "يا أبا هشام! هذا ما حدثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمد عليهم السلام، وهو من أسرارنا فاكتمه إلا عند أهله"[1].

موقف العلماء من التصوف

ووقف علماء المسلمين موقفاً مشرفاً ضد كل التيارات الدخيلة، ومنها التصوف، ولا يسعنا في هذه العجالة أن نسرد كل تصريحاتهم، إلا إننا سنذكر فيما يلي جانباً من أقوالهم في ذلك:

المقدس الأردبيلي يهاجم التصوف

في ذات الوقت الذي شهد التصوف امتداداً له في بلاد الشرق الأوسط وبالذات في ظل سلالة الصفوية في إيران[2] بزغ نجم واحد من أعظم علماء الإسلام (أحمد بن

---

(١) المصدر، ص٥٨.

(٢) ننقل النص الثاني والهوامش من كتاب (تاريخ التصوف الإسلامي).

محمد الآذر بايجاني) المعروف بالمقدس الأردبيلي المتوفى (٩٣٣) الذي ألف كتاب (حديقة الشيعة)[١] في الرد على الصوفية، وقد قسم مذاهبهم إلى: (١) حمولية؛ (٢) اتحادية؛ (٣) عشاقية؛ (٤) وأصلية.

ويقول صاحب الكتاب: إن أكثر علماء الشيعة، مثل الشيخ المفيد وابن بابويه، قالوا عن الصوفية: هذه الطائفة الضالة سواء منهم الحلولية أو الاتحادية، هم من الغلاة.

ويحمل خصوصاً على القائلين بالاتحاد من الصوفية المتأخرين، مثل محيي الدين بن عربي وعبد الرزاق الكاشاني وشيخ عزيز النسفي، وينعتهم بالكفر والزندقة.

ويكرّس فصلاً آخر للهجوم على الملامتية، وآخر ضد الإلهامية، وآخر ضد التلقينية، وبالجملة فإنه في هجومه على الصوفية، يُعد المناظر الشيعي (التلبيس إبليس) من جانب أهل السنة، ويُنقل عن صاحب كتاب (بيان الأديان) قوله: إن أصل القول بالحلول والاتحاد مأخوذ من الصابئة والنصارى، وخصوصاً الآخرين[٢]. ثم يربط ربطاً وثيقاً بين الباطنية وبين الصوفية (الصفحات ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٥).

ومما يحتج به المؤلف على موقف قدماء علماء الشيعة ضد التصوف أن الشيخ المفيد صنّف كتاباً موسوماً بكتاب (الرد على الحلاج)[٣]والشيخ المفيد (أبو عبد الله محمد بن محمد العكبري) توفي سنة ٤١٣هـ (١٠٢٢م) وكتابه هذا في الرد على الحلاج مفقود، ولكن ذكره ابن حمزة تلميذ الطوسي المتوفى سنة (٤٥٩) في (الهادي إلى النجاة من جميع المهلكات) وغيره[٤].

---

(١) حديقة الشيعة: المنسوب إلى أحمد بن محمد آذر بايجاني، المعروف بـ (المقدس الاردبيلي) المتوفي سنة ٩٣٣، ص٥٦٤-٦٠٦. طهران، بدون تاريخ، أز انتشارات كتابخانه شمس. وقد رجعنا أيضاً إلى النسخة المخطوطة في مكتب جامعة طهران المركزية برقم ٢٣٥٣، وتختلف كثيراً عن المطبوعة.

(٢) الكتاب نفسه، ص٥٦٦.

(٣) الكتاب نفسه، ص٥٩٨، س٢٢-٢٣.

(٤) تاريخ التصوف الإسلامي ص٦٦-٦٧.

آية الله المرعشي يهاجم التصوف

من مراجع مدينة قم المقدسة، من تصدى للتصوف بقوة، فقد بيّن سماحة آية الله العظمى العلامة السيد شهاب الدين النجفي رحمه الله تعالى في كتابه (إحقاق الحق) قائلاً:

عندي أن مصيبة الصوفية على الإسلام من أعظم المصائب، تهدمت بها أركانه وانثلم بنيانه، وظهر لي بعد الفحص الأكيد والتجول في مضامير كلماتهم والوقوف على ما في خبايا مطالبهم والعثور على مخبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم أن الداء سرى إلى الدين من رهبة النصارى، فتلقاه جمع من العامة كالحسن البصري والشبلي ومعروف وطاووس والزهري وجنيد ونحوهم، ثم سرى منهم إلى الشيعة حتى رقى شأنهم وعلت راياتهم، بحيث ما أبقوا حجراً على حجر من أساس الدين، أوّلوا نصوص الكتاب والسنة وخالفوا الأحكام الفطرية العقلية، والتزموا بوحدة الوجود، بل الموجود، وأخذ الوجهة في العبادة، والمداومة على الأوراد المشحونة بالكفر والأباطيل التي لفقها رؤساؤهم، والتزامهم بما يسمونه بالذكر الخفي القلبي؛ شارعاً من يمين القلب خاتماً بيساره، معبراً عنه بالسفر من الحق إلى الخلق تارة، والتنزل من القوس الصعودي إلى النزولي أخرى وبالعكس، معبراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق والعروج من القوس النزولي إلى الصعودي أخرى فيا لله من هذه الطامات!.

ورأيت بعض من كان يدعي الفضل منهم، يجعل بضاعة ترويج مسلكه أمثال ما يعزى إليهم عليهم السلام (لنا مع الله حالات فيها هو نحن ونحن هو) وما درى المسكين في العلم والتتبع والتثبت والضبط أن كتاب (مصباح الشريعة) وما يشبهه من الكتب المودعة فيها أمثال هذه المناكير مما لفقتها أيادي المتصوفة في الأعصار السالفة وأبقتها لنا تراثاً.

ثم إن شيوع التصوف وبناء الخانقاهات كان في القرن الرابع، حيث أن بعض المرشدين من أهل ذلك القرن لما رأوا تفنن المتكلمين في العقائد، فاقتبسوا من فلسفة

(فيثاغورس) وتابعيه في الإلهيات قواعد، وانتزعوا من لاهوتيات أهل الكتاب والوثنيين جملاً وألبسوها لباساً إسلامياً، فجعلوها علماً مخصوصاً ميزوه باسم علم التصوف أو الحقيقة أو الباطن أو الفقر أو الفناء أو الكشف والشهود، وألفوا وصنّفوا في ذلك كتباً ورسائل، وكان الأمر كذلك إلى أن حل القرن الخامس وما يليه من القرون، فقام بعض الدهاة في التصوف فرأوا مجالاً رحباً وسيعاً لأن يحوزوا بين الجهال مقاماً شامخاً كمقام النبوة، بل الألوهية باسم الولاية والغوثية والقطبية بدعوى التصرف في الملكوت بالقوة القدسية ، فكيف بالناسوت، فوسّعوا فلسفة التصوف بمقالات مبنية على مزخرف التأويلات والكشف الخيالي والأحلام والأوهام، فألفوا الكتب المتظافرة الكثيرة ككتاب (التعرّف) و(الدلالة) و(الفصوص) و(شروحه) و(النفحات) و(الرشحات) و(الكاشفات) و(الإنسان الكامل) و(العوارف والمعارف) و(التأويلات) ونحوها من الزبر والأسفار المحشوة بحكايات مكذوبة وقضايا لا مفهوم لها البتّة...

فلما راج متاعهم وذاع ذكرهم وراق سوقهم، تشبعوا فرقاً وشعوباً، وأغفلوا العوام والسفلة بالحديث الموضوع المفترى: "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق".

عصمنا وإياكم من تسويلات العرفان وحيكة الفلسفة والتصوف، وجعلنا وإياكم ممن أناخ المطية بأبواب أهل بيت رسول الله ﷺ ولم يعرف سواهم آمين آمين[1].

ابن الجوزي يهاجم التصوف

وأوسع هجوم من جانب أهل السنة على التصوف والصوفية هو ما قام به أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى سنة (٥٩٧هـ) في كتابه المشهور باسم (تلبيس إبليس) (البابان العاشر والحادي عشر، ص١٥٥-٣٧٣). وها نحن نلخص المآخذ التي أخذها أهل السنة (بالمعنى الواسع جداً) على التصوف والصوفية كما يذكرها ابن الجوزي:

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند ، ص٣٢-٣٣ نقلاً عن إحقاق الحق والمجلد الأول، ص١٨٣-١٨٥.

١- إنهم انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات.

٢- إنهم قالوا بالحلول.

٣- إنهم تجاوزوا الحدود في أمور العبادات: في الطهارة والصلاة.

٤- إنهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرد عنها.

٥- إنهم اتخذوا ملابس خاصة، مثل لبس الصوف ولبس الخرق والمرقعات.

٦- إنهم اتخذوا أوضاعاً خاصة في الطعام.

٧- إنهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد.

٨- إنهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المُرْد.

٩- إنهم دعوا إلى التوكل وقطع الأسباب وترك الاحتراز في الموال وترك التداوي.

١٠- إنهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس، وفضلوا عدم الزواج على الزواج، ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج.

١١- دعوا إلى السياحة (لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم، وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً، ويدعي بذلك الفعل التوكل).

١٢- الشطح والدعاوي وادعاء الكرامات والمخاريق والشعبذة.

ويستشهد على خروج الصوفية عن السنة في هذا بما وقع لبعضهم من وقائع تدل على إنكار الفقهاء وأهل الدين عليهم ذلك، فيذكر أن ذا النون المصري أنكر عليه سلوكه وآراءه عبد الله بن عبد الحكيم، وكان رئيس قضاة مصر، وهجره لذلك علماء مصر ورموه بالزندقة. وأخرج أبو سليمان الداراني من دمشق، لأنه كان يزعم أنه يرى الملائكة وأنهم يكلمونه.

وشهد قوم على أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء، فهرب من دمشق إلى مكة.

وأنكر أهل بسطام على أبي يزيد البسطامي ما كان يقول، حتى إنه ذكر للحسين بن عيسى أنه يقول: لي معراج كما كان للنبيﷺ معراج، فأخرجوه من

بسطام، وأقام بمكة سنتين، ثم رجع إلى جرجان فأقام بها إلى أن مات الحسين بن عيسى، ثم رجع إلى بسطام.

قال السلمي: وحكى رجل عن سهل بن عبد الله التستري أنه يقول: إن الملائكة والجن والشياطين يحضرونه. وإنه يتكلم معهم. فأنكر ذلك عليه العوام حتى نسبوه إلى القبائح، فخرج إلى البصرة فمات بها.

قال السلمي: وتكلم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات ، فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى، إلى أن مات[1].

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: (تلبيس إبليس) ص ١٦١-١٦٢. القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.

القسم الثاني:

بحوث حول الوجود والموجود

تمهيد

هناك نظريات عديدة ومختلفة عن الوجود تكشف ليس عن جهل البشر في فهم ما وراء الظواهر فحسب، بل وتكشف عن مدى غرور البشر، وكيف يزعمون أنهم بما يملكون من وسائل بسيطة وساذجة، قادرون على التوغل في أعماق الغيب واستنباط أعقد مسائله دون أن يعترفوا بأنهم ما أوتوا من العلم إلا قليلاً.

بل قد تذكرنا بعض هذه النظريات بهوى الربوبية التي ينزع إليها البشر بجهلهم، فيقولون في خفي سرهم: (أنا ربكم الأعلى)!.

(١)
العالم بين الحقيقة والمُثُل

ما هو العالم المحيط بنا، ونحن نعيش فيه؟ هل إنه حقيقة أم ظلال لها؟ هل السموات والأرض والجبال والأنهار والشجر والدواب أشياء واقعية موجودة، خلقها الله وقدّر لها أقواتاً وألزمها قوانينها؟ أم هي رشحات من عالم أسمى يفيض بالحقيقة على الأشياء؟

ربما يبدو هذا التساؤل غريباً -وهو غريب فعلاً- بيد أن نظرة عابرة إلى تاريخ الفلسفة كفيلة بتوضيح الأمر ورفع غرابته.

نحن نعرف أن اليونان أم الفلسفة وقبل سقراط كان اتجاه الفلسفة نحو الطبيعيات، حيث كان الحكماء مهتمين بكشف أسرارها والتوغل في قوانينها.

فقد استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته، وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الإغريق الذين كانت لهم شطحات أسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة.. وأول فيلسوف بحث في أصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي المتوفى سنة (٥٤٧ق. م)[١].

وظهرت مدرسة جديدة من رحم المدرسة الطبيعية في الفلسفة وهي مدرسة السوفسطائيين، الذين نقلوا مركز الثقل في البحث من الطبيعيات إلى الإنسان، أي من المعلوم إلى العالم، ومن الأشياء إلى من يدرك الأشياء.

---

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، تأليف الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا -ص٨٦.

قالوا: لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان. وهذا معنى قول بروثاغوراس: الإنسان مقياس كل شيء[1].

ومعروف أن السوفسطائيين زعموا أن العالم غير موجود رأساً، وإنما الموجود هو العلم.

وقد حداهم إلى هذا التطرف: أنهم اكتشفوا عجز الفلسفة وعدم قدرتها على كشف خبايا العالم. وكانت الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت أثينا –موطن هؤلاء الحكماء– تساعد على إشاعة روح الشك بسبب توترها واضطرابها، مما خلّف أزمة في الفكر، عبّر عنها السوفسطائيون بوضوح كافٍ.

فهم يقولون: إن العالم مشكل، والطريق إلى فهمه متعسر، والآراء فيه متضاربة، والعقول حوله متنازعة، وليس بعض المذاهب أولى من بعض، فلابد من بذر بذور الشك فيها جميعاً، فلا حقيقة إلا الإنسان، وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع[2].

وجاءت مدرسة سقراط لتتحدى السوفسطائيين وتعتقد بصحة وجود العالم ، إلا أن افلاطون الذي كان يتميز بقدرته الفائقة على استيعاب مختلف الأفكار وتذويبها في بوتقة فكرة، تأثر إلى حد بعيد بالفلسفة السوفسطائية بالرغم من أنه كان من أعظم المدافعين عن أستاذه سقراط، فهو لم ينكر وجود العالم بوجه مطلق، ولا اعتبر الأشياء الطبيعية موجودة وجديرة بالاهتمام مثل أسلافه من الفلاسفة الطبيعيين، بل قال بأن الأشياء درجة نازلة من الحقيقة، أما الحقيقة فهي موجودة في عالم المُثُل.

والمُثُل أو (الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان، وهي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي

---

(١) المصدر، ص١٢١.

(٢) المصدر، ص٨٩.

مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له[1] والمثل بدورها ليست الوجود الحقيقي، لأنها بالتالي مختلفة، وفيها نسبة من النقص، بل هذه المثل تقتبس جمالها ونورها من مثال واحد أعلى.

وهذه المُثُل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي، يشمل كل منها جميع ما دونه إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود، وجميع المثل تتجه إليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى إليه[2].

والوجود الحقيقي ليس للأشياء، بل لتلك المثل.

ومعنى ذلك: أن كل موجود إنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به، وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً، ولكنهما لن يبلغا الكمال، لأن الكمال للمثل، ولمثال المثل خاصة وهو مثال الخير[3].

ولا نعلم هل يقصد أفلاطون بمثال الخير ما يقصده الحكماء الإلهيون من كلمة (الله) أو (واجب الوجود) ، إلا أن قصة الكهف التي يضرب بها أفلاطون مثل الدنيا المشهودة والحقيقة التي وراءها، تكشف عن قناعة أفلاطون بأن ماهيات الأشياء التي نشاهدها ليست سوى ظلال للوجود الحقيقي، وهو يتطابق مع نظرية أصالة الوجود عن بعض الفلاسفة المتأخرين.

وقصة الكهف هي التالية:

يشبّه أفلاطون الدنيا بكهف ذي منفذ واحد، وقد سجن فيه أفراد منذ بداية عمرهم مغلولين بالأصفاد ووجوههم على جدار الكهف من الداخل، وقد أشعلت وراءهم نار ألقت أشعتها على جدار الكهف الداخلي، وبينهم وبين النار حائط يتحرك من ورائه

---

(١) المصدر، ص١٢٧.

(٢) المصدر، ص١٢٩.

(٣) المصدر، ص١٢٩.

بعض الناس يحملون معهم أشياء تظهر فوق الحائط، وتلقي ظلالها على الجدار الداخلي الذي يتوجه إليه المسجونون، فيرى هؤلاء الظلال ويزعمون أنها حقائق، بينما الحقيقة شيء آخر، ولا يمكنهم وجدانها من دون التحرر من الأغلال والخروج من الكهف!؟[1].

وهكذا يرى أفلاطون العالم المحسوس الذي يدركه عامة الناس عالم المجاز، بينما يرى العالم الحقيقي هو عالم المعقولات.

وربما لم يكن أفلاطون قد بلور في نظريته فكرة وحدة الوجود، أو حتى أصالة الوجود بصورتها النهائية، إلا أن مجدد نظرياته في مدرسة الإسكندرية (أفلوطين) كان له قصب السبق في توضيح هذه النظرية، بالرغم من أن كمال النظرية –إن صح التعبير– كان على يد صدر المتألهين.

كان أفلوطين قائلاً بوحدة الوجود –يعني كان يزعم أن الحقيقة واحدة، وأن الأحدية أصل ومنشأ كل شيء، وأن الموجودات ترشُح فيضٍ من ذلك المبدأ الأول، وأنه مصدر الكل، ويرى أن نهاية الوجود وغايته أيضاً: الرجوع إلى ذلك المبدأ، حيث أنه يدرك في (قوس النزول)[2] العوالم الروحانية والجسمانية، وينال في (قوس الصعود) الحس والتعقل والإشراق والكشف والشهود[3].

وأفلوطين كان قد تأثر وبعمق بنظرية الغنوص الشرقية، إلا أنه بينها بلغة المنطق اليوناني.

وهو لا يرى حقيقة للأشياء (أو الماهيات) إنما الحقيقة للأول ويقصد به المبدأ.

إن الوجود الحقيقي إنما هو وجود (الأول) أو (الواحد) أو (الله) بأسمى ما له من كمال الربوبية، فكل شيء صدر عن (الأول) وإلى (الأول) يعود[4].

---

(١) سير حكمت در أوربا، فارسي، لمحمد علي فروغي، ج١، ص٢٩.

(٢) لعلنا نتحدث بإذن الله عن مصطلح قوس الصعود وقوس النزول ضمن نظرية أفلوطين وأتباعه.

(٣) سير حكمت در أوربا، فارسي ج١، ص٨٦.

(٤) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٠.

فالواحد البسيط من كل وجه، والمبدأ الأول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب، وليست فيه كثرة بأي اعتبار، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء، وهو لا شيء، لأنه فوق كل شيء، ولأنه ليس من الممكن أن يُميز فيه شيء عن شيء، ولا أن يتبين فيه وجود معين، وهو كل شيء، لأنه مبدأ جميع الأشياء، منه ينبثق كل شيء، فهو الأشياء جميعاً، لأنه يحويها بالقوة -إذا صح التعبير- دون أن يكون واحداً منها[1].

ومن هنا؛ يبدو لنا أن أصحاب نظرية وحدة الوجود، هم في حقيقة الأمر مثاليون في نظرتهم إلى الأشياء المحيطة بهم، إذ لا يعترفون بماهية الأشياء وبأنها حقيقة، بل يرون أنها ظلال لتلك الحقيقة.

ويبدو أن اثنين من فلاسفة أوروبا الجدد -لا أقل- ذهبا إلى نظرية المثل الأفلاطونية،بالرغم من عدم بلورتها عندهم بصورة كاملة، وهما (مالبرانش) الفرنسي (١٦٣٨-١٧١٥) و (اسبينوزا) الهولندي (١٦٣٢-١٦٧٧).

ولأن مالبرانش كان ملتزماً بالدين، فإنه لم يصرح بنظريته بصورة كاملة ، بالرغم من أنه اشتهر عنه رأيه المعروف: أن كلما نراه إنما نراه في الله، إلا إن (اسبينوزا) كان أكثر تحرراً وصراحة في بيان مذهبه الذاهب في وحدة الوجود والذي يعتبر في ذات الوقت منهجاً للعقل عنده، أما العلاقة بين النظرية الأحادية إلى الكون والمنهج العقلي، فتعرف بما يلي:

إن خاصية رئيسية من خاصيات العقل أنه (يكون الأفكار الإيجابية قبل السلبية) والحال أن فكرة المتناهي فكرة سلبية إذ (تطلق صفة المتناهي في جنسه على كل شيء يمكن أن يُحد بشيء آخر من الطبيعة عينها. يقال مثلاً للجسم: إنه متناه، لأننا نتصور على الدوام شيئاً أكبر منه) وبصفة عامة فإن (كل تعيين سلب) أما

(١) المصدر، ص٢٣٣.

الفكرة الإيجابية بامتياز فهي فكرة الله (الموجود المطلق في لا تناهيه، أي الجوهر الحامل لعدد لا متناهٍ من الصفات، التي تعبر كل صفة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية).. إنها إيجابية لأنها جوهر أي (ما هو موجود في ذاته وما هو متصور بذاته وما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر يكون متقوماً به)[1].

أما علاقة الأشياء بهذا الموجود الغيبي ، فيرى هذا الفيلسوف: أن فهم هذه العلاقة سوف تكون عبر معرفة وحدة الوجود أيضاً.

عن هذا السبيل نستطيع أن نفهم على نحو أفضل لماذا كان الجوهر الأوحد والمعقولية الكلية شيئاً واحداً في نظر اسبينوزا، بشرط ألا تكون علاقة الجوهر بصفاته مجرد علاقة موضوع بمحمول، بل أن يكون الجوهر اللامنقسم هو السبب الذي يعلل وجود الأحوال في كل صفة، فإن في الصفات كافة على الرغم من اختلافها في الماهية أساساً واحداً هو قدرتها على تعليل وجود الأحوال فيها. والحال أن هذه المعقولية ليست رهناً بطبيعة الصفة؛ ذلك أن المعقولية هي النظام؛ والنظام الذي به تنجم الأحوال في كل صفة من هذه الصفات عن بعضها بعضاً، يمكن أن يكون واحداً برغم تمايز الصفات[2].

ملا صدرا يجدد نظريات وحدة الوجود

ويأتي صدر المتألهين -كما يسميه المتأثرون بفلسفته- ليجدد نظريات المثل الأفلاطونية بتعابير جديدة فيقول: وفي كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جليّة: بعدمية الممكنات أولاً وأبداً وكفاك في هذا الأمر قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ قال الشيخ محمد الغزالي -مشيراً إلى هذه الآية، عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأى بالمشاهدة العيانية، أن لا موجود إلا الله، وأن

(١) تاريخ الفلسفة أميل برهيية ترجمة جورج طرابلس -القرن السابع عشر- ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) المصدر، ص٢٠٦.

كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصيّرها كذلك في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق، رأى موجوداً في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجودة[1].

وفي حديث لآخر يرى (أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية) ويضيف قائلاً: بمعنى أنها غير موجودة لا في حد في أنفسها بحسب ذواتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود، وأطواره وشؤونه وأنحاؤه[2].

هكذا يرى ملا صدرا: أن الأرض والسماء والإنسان وغيرها مما يسميها (الماهيات الإمكانية) ليست في الواقع إلا اعتبارات وهمية.

من ذلك كله نرى أن هذا الفريق من الفلاسفة يلغون وجود الأشياء، ونستطيع أن نجعلهم جميعاً في صف المتألهين المتأثرين -كشيخهم أفلاطون- بالسوفسطائيين بقدر معين.

الرؤية الواقعية

ونحن لا يسعنا إلا الاعتراف بأن وجداننا وعقلنا وكافة أحاسيسنا تشهد بوضوح: أن الموجودات التي حولنا وإيانا حق وواقع.

وقبل أن تشوش رؤيتنا بالأفكار الغريبة لم يكن يطرح لدينا هذا التساؤل: هل نحن موجودون؟ هل السماء والأرض والجبال و..و.. حق أم ظلال للحق؟

ويبدو أن الذين أنكروا (أصالة) الأشياء وأن شئت قلت: (الماهيات) إنما فعلوا ذلك تخلصاً من الجهل بكيفية الخلق، ومعنى قدرة الله سبحانه وتعالى على خلق الأشياء بكلمة واحدة: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(يس/٨٢)

---

(١) ميزان المطالب، ص٢٣، نقلاً عن كتاب الأسفار، ص١٩٥، الطبعة القديمة.

(٢) المصدر.

فتهربوا من ذل بإنكار المخلوقات رأساً.

وإذا إذا اتجهنا شطر القرآن نلتمس منه بصيرة في مسألة (أصالة الماهية) رأينا آياته تكاد تنطق جميعاً بحقانية المخلوقات، ولكن بإذن الله وأمره، وربوبيته وقيمومته.

يقول ربنا سبحانه:

﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾(الأنعام/١)

وقد تضاف إلى كلمة الخلق لفظة (بالحق):

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾(الأنعام/٧٣)

ويأمرنا الله بالنظر في خلقه فيقول:

﴿أَوَ لَم يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَآئِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾(النحل/٤٨)

ويؤكد حقانية السموات والأرض بقوله سبحانه:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾(الروم/٨)

ويستشهد على قدرته على خلق آخر بخلقه الأول فيقول سبحانه وتعالى:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ (يس/٨١)

ويوجهنا إلى أن الخلق ليس باطلاً فيقول:

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(آل عمران/١٩١)

ويبين أن الخلق قد تم بعد أن لم يكن شيئاً فيقول:

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾(مريم/٩)

ويذكرنا بأنه سبحانه لم يُشهد الناس خلق أنفسهم ولا خلق السموات والأرض (فلم يؤتوا معرفة كيفية الخلق):

﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً﴾(الكهف/٥١)

ويذكرنا بقدرة الله المطلقة في خلق الكون بكلمة واحدة فيقول:

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(يس/٨٢)

ويبين أن خلق السموات والأرض لا يعني استغناءهن عن أمر الله وإذنه ورحمته فيقول:

﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِاَمْرِهِ﴾(الأعراف/٥٤)

وحتى حركة السفن في البحار بالرياح فهي بأمر الله:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾(ابراهيم/٣٢)

وقيام السموات والأرض بأمر الله:

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَآءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(الروم/٢٥)

وتدلنا إلى هذه الحقيقة آيات الذكر التي تبين -ببلاغة نافذة- أن الله قدوس عن صفات خلقه، وأنه ليس كمثله شيء وأنه -باختصار- خلو عن خلقه وخلقه خلو عنه، لا إله إلا هو الحي القيوم.

قال الله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(الشورى/١١)

﴿اللَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾(البقرة/٢٥٥)

﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلآئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ﴾(آل عمران/١٨)

﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾(النساء/١٧١)

﴿ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لآ إِلهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾(الأنعام/١٠٢)

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالاَرْضِ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحيِي وَيُمِيتُ﴾(الأعراف/١٥٨)

﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾(الأنبياء/٢٩)

وهكذا تنفي آيات الذكر بكل تأكيد ممكن –إضفاء الألوهية على الأشياء– وتفصلها عن مقام الألوهية، وهل نجد أبلغ شهادة من هذه الآيات تدلنا على أن الله غير خلقه، وخلقه غير الله، وأن خلقه بالتالي شيء متحقق وقائم به.

إن هذه المغايرة بين الله وبين خلقه هي أحد معاني التسبيح الذي هو أعظم ذكراً، فالتسبيح يعني أن ربنا ليس كمثل خلقه، وأن كل صفات الخلق التي يلصقها وهم البشر حين يتوهم ربه، ليست فيه فهو سبوح وقدوس.

بل كل شيء مخلوق يشهد على أن الخالق غيره، وأنه لا يشبهه ولا يضرب به له المثل ، أو ليس هذا هو معنى قوله سبحانه.

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(الحديد/١)

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾(الجمعة/١)

﴿وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(الإسراء/٤٤)

﴿وَتَرَى الْمَلآئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾(الزمر/٧٥)

﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلآئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾(الرعد/١٣)

وعندما يبين القرآن الحكيم ذنوب العباد أو شركهم بالله أو ما أشبه، لا يلبث أن يقدس الرب لكي يدفع الوهم البشري السخيف الذي يخلط بين الخالق والمخلوق.

تدبر في الآيات اليتالية:

﴿قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾(المائدة/١١٦)

﴿فَلَمّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَاَنَاْ اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(الأعراف/١٤٣)

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾(الفرقان/١٨)

﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لآ إِلَهَ إِلاَّ أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾(الأنبياء/٨٧)

ويمكن أن يُستوحى القول بأصالة الماهية من كلام الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في حواره مع عمران الصابئي عندما فسر له الآية الكريمة.

﴿وَمَن كَانَ فِي هذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾(الإسراء/٧٢)

قال: أعمى عن الحقائق الموجودة.

عن الماهية والوجود

ما هي الماهية؟ وما هو الوجود؟

يبدو لي أن هناك نوعاً من الغموض حول هذين التعبيرين، ربما كان عند بعضهم غموضاً مقصوداً.

يقول البعض: الماهية هي ما يجاب عن السؤال بما هو، وهي مشتقة عما هو أو عما به الشيء هو هو، ويطلق غالباً على الأمر المتعقل، والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود[1].

إذاً، ما هي الماهية؟

إنك ترى السؤال لا يزال حائراً- هل التفاحة بلونها الأحمر وعبقها الأخاذ وطعمها المناسب وسائر سماتها هي الماهية؟

هل الماهية ميزات التفاحة، سواء كانت موجودة أم متصورة في الذهن.

وبتعبير أبلغ: هل الماهية حدود الأشياء التي تميزها عن بعضها؟ أم الماهية ذات الأشياء وحقيقتها التي لو سألت عنها لأجابوك؟ وإذا كانت الماهية (ما هوية الأشياء) أو (ذاتية الأشياء) و (حقيقة الأشياء) فالسؤال الآخر هو: ما هو الوجود إذاً؟

هنا أيضاً يقولون: قد يكون الشيء بماله من ذاتية وحقيقة و.و.. ليس موجوداً، فإذاً، الوجود شيء وذات الأشياء شيء آخر.

فمثلاً: قوانين المثلث تشمل المثلث بما هو مثلث، سواء كان موجوداً في الواقع الخارجي أم لا.. وبالتالي نستطيع أن نقول: مثلث غير موجود.

---

(١) المصدر، ص٤.

لذلك؛ قال أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري من المتكلمين، وجماعة تبعوهما: إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية.

وقال جماعة من المتكلمين والحكماء بزيادة الوجود على الماهية في الذهن، لا في العين[1].

أما الأدلة التي ساقوها لنظريتهم هذه فهي التالية:

١- صحة السلب، أي يصح سلب الوجود عن الماهية. (فيجوز مثلاً أن نقول: تفاحة غير موجودة، فهذا التعبير يدل على أن ذات التفاحة غير الوجود).[2]

٢- افتقار حمل الوجود على الماهية إلى الوسط (فنقول: التفاحة موجودة، وإذا كانت ماهية التفاحة ووجودها واحد لم نستطع أن نقول ذلك، وهل يمكننا أن نقول: التفاحة تفاحة؟) مع أن حمل الشيء على الشيء وحمل ذاته له بَيِّن الثبوت له.

٣- انفكاكها منه في التعقل، أي نعقل ماهية المثلث مثلاً، ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني[3].

هل اقتنعنا أن الماهية غير الوجود؟ في المسألة بعض التفصيل، دعنا نتعمق قليلاً ونضرب بالتفاحة مثلاً: إنها مجموعة آثار تدل على شيء واقعي نستنبطه منها،نسميه بالوجود، فنقول: إننا نلمس حجم التفاحة ونحس بوزنها، ونرى لونها، ونتذوق طعمها فإنها -إذاً- موجودة.

فهل معنى الفرق بين ماهية التفاحة ووجودها هو أن نتصورها بدون الوجود فنقول: التفاحة غير موجودة أو نقول: إن التفاحة ثقيلة. نقول: هذا القانون دون التفات منا بأن تكون موجودة أو غير موجودة؟

وهنا ينبغي أن نقول: إن القوانين المترتبة على الأشياء تجري عليها بشرط الوجود، فليست التفاحة الذهنية ذات امتداد وثقل ولون، بل التفاحة الموجودة خارجاً.

---

(١)المصدر، ص٥.

(٢) ما يُذكر في هذه النصوص بين قوسين إنما هو من المؤلف، يشرح به فكرة النص المنقول من المصدر.

(٣) المصدر، ص٥.

وهكذا المثلث لا يُطبق عليه القانون إلا بافتراض وجوده. وأساساً، ليس العدم والمعدوم قابلاً للتصور، اللهم إلا بقرينة الوجود كما الظلال فرع النور، وكما الليل ليس سوى زمن انسلاخ النهار وهكذا.

بلى؛ قد نخلق في أذهاننا صوراً لأشياء عدمية، مثل جبل من ذهب أو نهر من زئبق، ومعرفتنا بها إنما هي بذلك الوجود الذي يخلقه الخيال البشري وهو موجود في حدود الخيال.

ولعل الذين فرقوا بين الماهية والوجود، أرادوا إقناعنا بأن ذاتية الأشياء هي العدم، فالتفاحة لم تكن ثم كانت وهي بالتالي تفنى، إذاً ماهية التفاحة عدم، ووجودها طارئ، أو بتعبير أفضل وجودها قائم بغيرها.

وهذه حقيقة، ولكن السؤال: أليس هذا الوجود الغيري القائم بالله هو ماهية الأشياء؟ وهل نعني بذاتية العدم غير هذا؟

خلاصة القول: ليس لدينا حتى الآن أية حجة على أن الوجود والماهية شيئان مختلفان، إنما الحجة قائمة على أن وجود الأشياء وجود غيري قائم بالحي القيوم سبحانه وتعالى.

ولذلك قال بعضهم: (وقال جماعة من المتكلمين والحكماء: بزيادة الوجود على الماهية في الذهن، لا في العين، بل ولا في حاق الذهن، بل بتحليل وتعمل من العقل، فإن الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي، لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين –الذهني والخارجي– بنحو عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم –فيلاحظ المثلث من دون اعتبار وجوده– وبعبارة أخرى بعد التعمل الشديد في تخلية الذهن عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الأولي الذاتي وجوداً وإن كانت بالحمل الشائع الصناعي وجوداً)[1].

---

(١) المصدر، ص٥.

فإذا قلنا: ماهية التفاحة وجود، فإن كلامنا لا يصدق إلا بنحو من المجاز، أما بنحو الحقيقة فلا.

فهذا التعمل الشديد، أو أن شئت قلت: التكلف الشديد يدل على أن الوجدان يأبى افتراض ثنائية في الأشياء مركبة من ماهية لا بشرط الوجود ووجود.

بل إن ذات الأشياء كما نعرفها بفطرتنا هي ذات الأشياء بواقعيتها التي هي الموجودة الغيرية.

يبقى أن نعرف أن الأدلة الثلاثة التي ساقوها لإقناعنا باختلاف الوجود والماهية، أدلة لفظية تصلح لعلم النحو وليس للحكمة والفلسفة.

ومثل هذه الأدلة كثيرة في كلام الفلاسفة، مما يدل على خلط عظيم بين العلم وبين التعبير عنه.

بين أصالة الوجود وأصالة الماهية

وإذا ثبت أن الوجود شيء والماهية شيء آخر، يطرح السؤال التالي: هل الأصل في تحقق الممكنات (الأشياء) هو وجودها أو ماهيتها، وبتعبير آخر: الماهية أصل التحقق والوجود طارئ عليه أم الوجود أصل تحقق الممكن والماهية طارئة؟

ذهب المحققون من المشائيين إلى أن الماهية هي الأصل، أما الوجود فشيء طارئ، فحقيقة التفاحة -بما لها من ميزات وخصائص- هي أصلها، وقد يفيض عليها الرب من نور الوجود فتصبح تفاحة موجودة، أو يتركها في رحم العدم.

وقد عبر بعضهم عن هذه الفكرة -مرة- فقال: (ما جعل الله المشمش مشمشاً، ولكنه خلقه).

وذهب آخرون وفي طليعتهم شيخ الإشراق السهروردي إلى أن الوجود هو الأصل، أما الماهية فليست سوى أمر طارئ.

وقال آخرون: الماهية والوجود معاً أصل.

وقال السبزواري عن هذا القول الثالث: ولم يقل أحد من الحكماء بأصالتهما معاً، إذ لو كانا أصليين، لزم أن يكون كل شيء شيئين متباينين، ولزم التركيب في الصادر الأول(أي العقل الذي صدر حسب رأيهم عن الخالق قبل كل شيء) ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية وكونها، وغير ذلك من التوالي الفاسدة[1].

ولكنه أشار في هامش كتابه إلى أن بعض من عاصره من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية حسب تعبيره، قد قال بأصالة الوجود والماهية معاً ويقصد به الشيخ الأحسائي[2].

وبجدر بنا أن نذكر القارئ بما سبق: أن حقيقة هذا الجدل تعود إلى إنكار تحقق الأشياء التي نشهدها ، وأن الوجود الحقيقي إنما هو في عالم المثال؛ لذلك تجد شيخ الإشراق –تبعاً لشيخه أفلاطون– لا يرى وجوداً حقيقياً للأشياء. أما صدر المتألهين فإنه –بالرغم من اعترافه بوجود الأشياء– يرى بالتالي عدمية الممكنات.

ولا يعرف محصلاً للنزاع بين أصالة الوجود وأصالة الماهية، إلا إذا فسرنا كلامهم بهذا التفسير، أما المتأخرون، فلم أجد تفسيراً واضحاً لهم لهذا النزاع، مما يجعلني أتهم الكثير منهم على اتباع الأولين في نزاعاتهم دون معرفة واضحة بحقيقتها.

وقد سبق الحديث عن أن الوجدان يشهد بحقانية الأشياء وأن ماهياتها الخارجية ليست عدمية كما يُقال.

يبقى أن نقول هنا: إن الأدلة التي ساقها المحقق السبزواري على أن خطأ القول بأصالة الوجود والماهية معاً لم تكن براهين سليمة، إلا إذا اعترفنا سلفاً بمبادئ الفلسفة، مثل صدور الأشياء عن الله وما أشبه، مما هي خاطئة عندنا.

---

(١) المصدر، ص١.

(٢) المصدر.

ثم لم نجد بين الفلاسفة من يقول: بأنه لا الوجود ولا الماهية أصل في تحقق الممكنات، إنما الأصل هو الخلق، وأن الله سبحانه قد رش على الأشياء -التي قدرها تقديراً في عالم الظلمات- من نور الوجود، فكانت موجودة كما قدرها. وهكذا تكون الأشياء حقيقة بماهيتها التي قدرها الله وبوجودها الذي أعطاه الله إياها.

هل الوجود حقيقة واحدة؟

هل الوجود حقيقة واحدة في الخالق والمخلوق في الجوهر والعرض، أم أن كلمة الوجود حين تستخدم في المخلوق فهي مختلفة، معنىً عنها لو استخدمت في الخالق، أو حسب تعبيرهم مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً تماماً، مثل اشتراك كلمة السيارة بين المركبة وبين القافلة التجارية؟

رأى أبو الحسن البصري أن الوجود مشترك في اللفظ بين الخالق والمخلوق، أما المعنى فلا.

بينما رأى الحكماء أنه مشترك اشتراكاً معنوياً، فالوجود بمعنى واحد.

والأدلة التي ذكروها لرأيهم ضعيفة وبعضها لا يستحق الذكر، ونسوق فيما يلي بعضها[1].

١- لا تمايز في العدم، فمعناه واحد، ونقيض الواحد واحد.

ولكن لم يثبت أن نقيض الواحد واحد، وبالعكس نقيض العدم أكثر من واحد، وإلا لزم أن يكون الكون شيئاً واحداً دون أدنى تمايز ، وهذا ممنوع وجداناً. والوحدة اللفظية أو التكلفية لا تجدي نفعاً، لأن مقتضى الدليل لو ثبت الوحدة الحقيقية.

٢- إذ قلنا: إن الله موجود، (ف) لو لم نفهم من موجوديته ذلك المفهوم البديهي العام في جميع المصاديق، (فماذا نفهمه إذاً) فإما أن نفهم نقيضه، ونقيض

---

(١) المصدر، ص١٠-١١.

الوجود هو العدم، فلزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود (أو بتعبير آخر إنكار الخالق)، وإما أن لا نفهم شيئاً، فلزم تعطيل عقولنا عن المعرفة.

ويحق لنا أن نقول: إن عقولنا عاجزة -فعلاً- عن فهم الوجود في مقام الألوهية. فهل الاعتراف بالعجز جريمة؟!

والواقع إن أعظم الذكر وأشرفه (سبحان الله) وهو يعني تنزيه الخالق العظيم من الشبه بالمخلوقين، ولا ريب أن الاعتقاد بقدرة العقل على فهم (وجود) الخالق يتنافى وتنزيه الله وتقديسه، والأفضل أن نعلن عن عجزنا عن فهم أي شيء عن الخالق غير ما دلت عليه الآيات بصورة مباشرة.

٣- لنفترض أننا لم نشاهد تفاحة وقلنا: التفاحة غير موجودة فهل يعني هذا أن شيئاً آخر مثلاً: الكمثرى غير موجودة أيضاً، بالطبع الجواب يأتي بالنفي إذ نقول: هناك شيء موجود، ولكنه ليس التفاحة، بل الكمثرى، أليس في هذا دليل على أن الوجود قاسم مشترك، فإذا فقد جزء منه، فلا يعني فقدان جزء آخر منه؟

ويمكننا أن نجيب عن هذا الدليل بما يلي:

أولاً: أن هذا دليل لفظي، بينما نتحدث نحن عن مقام الحكمة، ونحتاج فيه إلى دليل عقلي.

ثانياً: أهم شيء إثبات اشتراك الوجود المعنوي بين الخالق والمخلوق، ودليلهم خاص بالمخلوقات فقط.

والواقع أن السؤال لا يزال في معنى الوجود، فهل معناه (إثبات) الشيء بحيث يخرج من إطار العدم، وبهذا المقدار يكون لفظ الوجود مشتركاً اشتراكاً معنوياً، وأما إذا كان معنى الوجود يتجاوز مجرد إثبات الشيء ويدخل في التفاصيل، فإن تعقلنا لوجود الباري محال.

وإلى هذا يذهب مؤلف كتاب (عارف وصوفي چه ميگويند) جواد تهراني[1]، وفيما يلي ترجمة مختصرة لرأيه:

من دون التكلف، يرى كل من يراجع وجدانه أن لفظ الوجود في كل الموارد التي يستخدم فيها أو يستخدم المرادف له بالفارسية (هستي وهست) فإنه يطلق في كل مكان بمعنى ومفهوم مشترك، وذلك المفهوم إنما هو بلحاظ إخراج الشيء من حد البطلان والعدم، والنفي والتعطيل، ويعتبر إنكار ذلك نوعاً من المكابرة[2].

(١) وهو من آيات الله الكبار في إيران ويسكن مدينة مشهد المشرفة.

(٢) عارف وصوفي چه ميگويند، ص٢٣١.

(٢)

نظريات حول وحدة الوجود

ما هو الوجود؟ وهل وجودك ووجودي واحد؟ وماذا عن (وجود) الأشياء التي حولنا، هل هو شيء واحد ممتد عليه؟ والسؤال الأخطر: ماذا عن وجود الخالق؟ هل هو ذات وجود المخلوق في أفق أسمى؟

يبدو أن طرح هذا السؤال كان بهدف حل لغزين في العالم: اللغز الأول: الكثرة والوحدة في الأشياء، واللغز الثاني: هو العلاقة بين الخالق والمخلوق، وهل هناك نوع من الوحدة، بحيث تنعدم المسافة بينهما دائماً، أو في بعض الأوقات، أم لا؟

واختلفت آراء الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال إلى أربعة أقوال رئيسية:

١- قال البعض -مثل الحكماء الفهلويين- أن الوجود ليس إلا حقيقة واحدة سواءً في الخالق أو المخلوق، بيد أن له مراتب ودرجات مختلفة في الشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والغنى والفقر، والكمال والنقص.

وبالرغم من هذه الاختلافات، فإنه لا اختلاف في نوع الوجود، فهو ليس إلاّ نوعاً واحداً أما اختلاف الدرجات فهو لا يؤثر في وحدة النوعية.

٢- أما الفلاسفة المشاؤون، فقد رأوا أن حقيقة الوجود مختلفة من وجود إلى وجود.

٣- هناك فريق ثالث، سمّوا بمذهب المتألهين، وفضّلوا القول في ذلك بما يلي:

إن حقيقة الأشياء الممكنة (أي المخلوقات) إنما هي بماهيتها، والوجود عارض عليها، بينما وجود البارئ من ذاته، ففي مقامه (سبحانه وتعالى) قالوا بـ (أصالة الوجود).

وفي وجوده سبحانه لا يتصور أي نوع من الكثرة، لا نوعاً ولا عرضاً ولا شدة وضعفاً ولا زماناً.

ويطرح أمامهم سؤال: إذاً فكيف نسمي الأشياء بالوجود، ونقول إنها موجودة.

ويجيب هؤلاء بأن نسبة الأشياء (الماهيات الممكنة) إلى الوجود، إنما هي بسبب أنها مجعولة من قبل صاحب الوجود الحق وهو الله سبحانه، وضربوا مثلاً لغوياً لذلك بكلمات (مشمس، لابن ، تامر) أي من أشرقت عليه الشمس أو يملك اللبن أو التمر.

٤- أما العرفاء الشامخون الذين تجاوزوا نظرية وحدة الوجود والموجود (النظرية الأولى) فقد قالوا بوحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما.

وهذا هو الذي اصطفاه صدر المتألهين والسبزواري، فهؤلاء يقولون: (بتكثير الوجود والموجود، ومع ذلك يثبتون الوحدة في عين الكثرة. وقد يمثل له بأنه كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرائي متعددة، فالإنسان متعدد وكذلك الإنسانية، لكنه في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية، فإن عكس الشيء بما هو عكسه ليس شيئاً على حياله، إنما هو آلة لحاظ الشيء)[1] ويتبنى العلامة الطباطبائي هذا ويضرب له مثلاً بقوله:

الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، ثم يضيف قائلاً: كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج إنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية[2]، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو

---

(١) ميزان المطلب، ص١٥.

(٢) يبدو أن مراده –أنه ليس نوراً مضافاً إليه شيء آخر، بل إنه نور فحسب.

تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً[1].

أدلة وحدة الوجود

وساقوا لإثبات الرأي الأول الذي قال به الحكماء الفهلويون والعرفاء، مجموعة أدلة نذكرها فيما يلي:

الدليل الأول

قالوا: إن مفهوم الوجود واحد، وهو مشترك معنوي بين أنحاء الوجود، ولأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة، لذلك نعرف أن الوجود شيء واحد، لأنه مفهوم واحد، منتزع من حقائق تنتهي إلى شيء واحد.

وهذا الدليل قائم على أساس فكرة اشتراك لفظ الوجود بين أنحائه اشتراكاً معنوياً.

وقد سبق الحديث حول تلك الفكرة، وعرفنا أن وجه الاشتراك المعنوي لو ثبت، هو بيان خروج الشيء من إطار العدم، وليس أكثر من هذا.

وعرفنا أن محاولة إثبات حقائق فلسفية عليا ببعض الدلالات اللفظية لدليل على مدى الخلط بين مباحث الألفاظ والعبارات، وبين البحوث العقلية.

وإذا عدنا إلى وجداننا، وتساءلنا: هل نستطيع أن نثبت وحدة السيارات، وحدة حقيقية بالاشتراك المعنوي بينها في لفظ (السيارة) وذلك بأن نقول: أليس لفظ السيارة يشمل كل سيارة، ونحن ننتزع من استخدام هذا اللفظ في مختلف السيارات فكرة واحدة ومفهوماً واحداً، ولأنه لا يمكن أن ننتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة، إذاً فحقيقة السيارات واحدة؟

---

(١) نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، ص١٨.

وبهذا الدليل نحاول إبطال ما تحسه حواسنا، وتدركه أفكارنا من اختلاف السيارات في الطراز وفي منشأ الصدور وفي النوعية، وفي كل شيء تقريباً.

إن العقل السليم يرفض مثل هذه الحجج اللفظية، ويقول: من قال لكم: لا نستطيع أن ننتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة، أو ليس الانتزاع مجرد تصور ذهني، أو ليس الخيال قادراً على خلق الصور غير الحقيقية مثل نهر من الزئبق؟

وبالتالي: إن علمنا باختلاف الحقائق، وبالذات تباين الخالق والمخلوق، يشهد أن انتزاع مفهوم واحد من الحقائق المتباينة ممكن، ولو افترضنا عدم إمكان ذلك، إلا إذا كانت الحقيقية واحدة، فلابد من القول باستحالة انتزاع مفهوم واحد في هذا المجال، ذلك لأن المفهوم يأتي بعد العلم، وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم، لأن المفهوم المنتزع عن صنع النفس البشرية والعلم، يكشف الحقائق الخارجية!

الدليل الثاني

قالوا: انطلاقاً من القاعدة الفلسفية المعروفة: أن معطي الشيء ليس فاقداً له، لابد أن نقول بوحدة المخلوق والخالق.

ونتساءل كيف؟ قالوا: إنه على أساس نظرية الوحدة، فإن الخالق ينطوي على المخلوق ويكون إعطاء الخالق المخلوق موافقاً لهذه القاعدة، لأنه كان فيه فخرج منه.

ولكن إذا لم نقل بالوحدة، فإن ذلك يعني أن الخالق لم يكن في بطن المخلوق، فكيف أعطاه الخالق وهو فاقد له!؟

ويُرد هذا الدليل بأن عطاء الرب ليس على نهج الولادة وخروج الشيء من الشيء كما في المخلوقات الطبيعية، بل على نحو الإبداع لا من شيء.

وهذه القاعدة إنما تثبت في موارد المخلوقات وليس في مقام الخالق، أليس من السفاهة قياس الخالق بالمخلوقين، سبحان الله عما يقول المشركون.

والحديث حول الخلق الإلهي طويل، يأتي في مقامه إن شاء الله .

الدليل الثالث

قالوا: أو ليس الموجودات آيات الله؟ وكيف يكون شيء آية شيء إذا لم يكن من ذاته؟

ويُرد عليه:

ليست الآية بمعنى جزء الشيء، بل معناها: العلامة، والخلائق آيات الله، بمعنى علامات تهدينا إلى وجود الله، وهكذا الخط آية الفكرة، والإشارة آية المرور، والأثر آية المؤثر، ولا يجب أن يكون كل ذلك جزءاً من ذي الآية.

الدليل الرابع

قالوا: هنالك قاعدة فلسفية مبرهن عليها لديهم تقول: وجود العلة حد تام لوجود المعلول، ووجود المعلول حد ناقص لوجودها.

ولتوضيح قاعدتهم هذه نقول: الشمس علة الضياء، ولأن الشمس تنطوي على الضياء فإن وجودها حد تام لوجود المعلول وهو الضياء، بينما الضياء –وهو جزء من الشمس ومعلول لها– حد ناقص لأنه جزء من العلة.

ويُرد عليه:

أولاً: أن هذه القاعدة غير ثابتة، وإن هي إ تعبير آخر عن (وحدة الوجود) على أساس ثبوتها، فكيف يمكن أن نجعلها دليلاً على فكرة (وحدة الوجود) ذاتها؟

ثانياً: لو افترضنا صحة مثل هذا القاعدة ،فإنما هي في الطبيعيات والمخلوقات التي يفرز بعضها بعضاً، وليس في مقام الخالق الذي ليس إبداعه للأشياء بالولادة والنشأة والتنزل وما أشبه!

الدليل الخامس

هنالك قاعدة فلسفية تقول:

قالوا: العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة، وإذا كانت الحقائق متباينة، وكان المخلوق غير متحد مع الخالق، فكيف يستلزم العلم بحقيقة المخلوق العلم بالخالق، وهما حقيقتان متباينتان؟

ويُرد عليه:

أولاً: أن هذه القاعدة غير ثابتة في كل معلول، وإنما في المعلول الذي يكون من جنس العلة، وحتى هذا النوع من العلل لا يُستوجب دائماً بالعلة إذا كان مرادنا من العلم الإحاطة العلمية، هل العلم بالحرق يوجب الإحاطة علماً بالنار التي أوجبته؟ كلا.

بلى، إنه يوجب علماً بوجود علة ما.

ثانياً: أن هذه القاعدة لو –صدقت– في المخلوق، فهي غير صادقة في الخالق الذي يستحيل العلم بحقيقته، أما مجرد العلم بوجوده، فإن وجود السنخية –كما قلنا– غير ضروري فيه.

مذاهب العرفاء في وحدة الوجود

بالرغم من أن مذهب (وحدة الوجود) في الأفق الفلسفي يعتبر منطلقاً لمذاهب العرفاء والصوفية، ودعماً لها، إلا أن هناك فرقاً من وجهين بينه وبينها هما:

أولاً: أن مذاهب الصوفية قائمة على أساس التجربة والذوق أكثر مما تقوم على أسس القياس والبرهان، ولذلك لم يكلفوا أنفسهم عناء الجدل مع الطرف الآخر لإثبات مذهبهم، بل لم يتكلفوا حتى بيان مذهبهم، مما جعلنا في حيرة منه، بل قد تعمدوا تغليف مذهبهم بأسلوب رمزي، يتخذ من الشعر والأدب وسيلة للتعبير خوفاً من البوح بالسر الخفي، وحذراً من تهمة المؤمنين، وتكفير الفقهاء الموحدين.

ثانياً: أن بعض الحكماء المتأخرين حاول إثبات أفكاره العرفانية بالبراهين العقلية، ورأى –في مسألة الوجود– رأياً متطرفاً، وأوصل العرفان إلى نهاية

السقوط، فقال بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرة الموجود، وعلينا أن نناقش هذا الرأي لانتشاره بين كثير من تابعيه.

وهكذا نبدأ الحديث ببيان مذاهب العرفاء وننتهي إلى الرأي الأخير، القائل بوحدة الوجود والموجود في عين الكثرة، فما هي مذاهب العرفاء.

السر الخفي عند المتصوفة

هل هناك في دار التحقق حقيقتان: الخالق والمخلوق، أم هناك حقيقة واحدة الخالق أو المخلوق فقط؟

لقد تحدثنا عن ذلك عند البحث عن نظرية الفيض، ولكن نعود إلى ذلك من زاوية أخرى، هي استكشاف مذاهب الصوفية في هذا الأمر الخطير، وبالذات في الكشف عن سرهم الخفي، وهو مسألة وحدة الوجود، فنقول:

هل (وحدة الوجود) في المذهب العرفاني تعني: وحدة الخالق والمخلوق وحدة حقيقة، حتى ليصبح أحد التعبيرين مساوقاً للتعبير الآخر، فإذا قلت (الطبيعة) أو قلت (الله) فإن المعنى واحد، مثلما قال البعض:

عباراتنا شيء وحسنك واحد وكل إلى ذاك الوجود يُشيرُ

البعض ينكر ذلك، ويثبته آخرون، ويبدو لي أن الموضوع ينطوي على غموض ذاتي سوف نشرح فيما يأتي سببه، ولكن قبل ذلك دعنا نفصل القول في الرأيين الأوليين.

١- يرى مؤلف كتاب (العرفان والفلسفة (Mysticism And Philosophy) وهو (و. ت. استيس) (W.T.Stace) [١] أن نسبة القول بالاتحاد التام إلى العرفاء غير صحيحة، بل إنهم يرون الوحدة في الكثرة، أو بتعبير البعض: وحدة الوجود والموجود في عين الكثرة، ويعارض (استيس) الرأي الآخر بعد أن يشرحه بتفصيل فيقول:

---

(١) ننقل النصوص من الترجمة الفارسية للكتاب بقلم بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثانية طهران لعام ١٩٨٣.

هل الاتحاد العرفاني مع الله يمكن أن يكون بمعنى التساوي والوحدة مع الله،لا أقل في لحظة الاتحاد، أم أن الله والنفس (= الروح) يظلان متفاوتين ومتمايزين في الوجود[1].

وينقل عن البروفسور إبراهمام ولف، الذي كتب مقالاً لدائرة المعارف البريطانية تفسيراً لوحدة الوجود هذا نصه:

وحدة الوجود –في الفلسفة والإلهيات– تعني النظرية القائلة بأن الله هو الكل، والكل هو الله، وإن العالم ليس خلقاً متمايزاً عن الله، الله هو العالم والعالم هو الله، وإن اسبينوزا من المدافعين المعروفين عن فلسفة وحدة الوجود[2].

ثم ينقل نصاً من (ماندوكيا أو بانيشاد) يقول فيه (كل شيء هو برهمن (الله)) ونصاً آخر من سوتا سواتارا أو بانيشاد يقول فيه:

أنت النار
أنت الشمس
أنت قمر السماء
أنت الفلك المليء بالنجوم
أنت برهمن (اله) المتعالي
أنت جميع مياه العالم
أنت يا خالق الجميع
أنت الأنثى
أنت الذكر
أنت الفتى

---

(١) المصدر، ص٢١٤.

(٢) المصدر.

أنت الفتاة
أنت ذلك العجوز الهرم
أنت الذي وجهك في كل مكان
أنت الفراشة الداكنة اللون
أنت الببغاء ذي الريش الأخضر والعين الحمراء
أنت السحاب في الكانون، والفصول الأربع والبحار
لا بداية لك
وأوسع من الزمان، وأوسع من المكان.[1]

ويبدو أن (ستيس) يسوق هذا النص في البدء كدليل على الرأي الأول القائل بأن (وحدة الوجود) تعني أنه كل شيء وكل شيء هو، ولكنه بعدئذٍ يستلهم من ذات النص بأدلة مضادة لهذا الرأي فيقول: لابد أن أذكر أن العبارة التي تخاطب (برهمن) وتقول: يا خالق الجميع، تتناسب ووحدة جوهر الوجود، إذ معنى ذلك سيكون أن العالم هو خالق العالم!! ويضيف قائلاً: دعنا نعود إلى عبارة (أوبانيشاد) التي تقول عن برهمن: إنه (أوسع من الزمان وأوسع من المكان) وهذا لا يتناسب ووحدة برهمن مع السحاب والهواء والقمر والشمس، وسائر الأشياء التي تقع في الزمان والمكان!

ثم يستبعد أن تعود كل هذه الفلسفة العميقة الواسعة، وكل هذه النصوص العرفانية ذات النبض الشاعري الأخاذ إلى مجرد نظرية ساذجة هي: أن الله هو العالم، كأن نقول مثلاً: إن الفرس حصان، وكأن الحديث إنما كان حول تفسير لفظ بلفظ، وكلمة بأخرى.

ويدعم (ستيس) هذا الاستبعاد بأن بلايين البشر قد استلهموا من اشعار (أوبانيشاد)، كما أن الكثير من الفلاسفة ذهبوا إلى نظرية وحدة الوجود، فهل يكون معنى ذلك مجرد تفسر كلمة بأخرى؟

---

(١) المصدر، ص٢١٥-٢١١.

ثم يبين رأيه الذي يتلخص بالإمكان تسمية هذه القضية: إن العالم في الوقت الذي هو الله متمايز عنه- شطحية وحدة الوجود المتناقضة ظاهرياً.

وإن شئنا قلنا: إن الفكرة المطروحة في شطحية (وحدة الوجود)، وفي الواقع في كل الشطحيات العرفانية هي فكرة (وحدة الضدين) أو (التساوي في اللاتساوي)[1].

وخلال عرض مطوّل يربط بين هذا التناقض الظاهري وبين نظرية هيجل في اجتماع الضدين، ويرى أن هيجل أراد أن يقحم فكرة تعبر عن الجانب العرفاني في عقل الإنسان في قوالب منطقية، وبتعبير آخر أراد أن يقحم اللامنطق في المنطق، وكان ذلك سر ردود الفعل العنيفة ضده.

ويبدو أن نظرية (الوحدة في الكثرة) التي تبناها ملا صدرا وأتباعه، ليست بعيدة عن هذا الرأي القائل بأن فكرة وحدة الوجود أساساً تعبير عن جانب غير منطقي في ذهنية البشر، وإن شئت فقل: عن جانب فوق منطقي، حيث يعبر هيجل عنه بالمنطق العالي، وسماه ملا صدرا بـ(الحكمة المتعالية).

الرأي المختار

وفيما يلي، نسعى لتوضيح الرأي المختار في مراد القائلين بوحدة الوجود:

ليس بالضرورة أن يكون مراد جميع القائلين بوحدة الوجود من الحكماء والمتصوفة أمراً واحداً، وقد قسم الصوفية أنفسهم إلى قسمين: (سفلة الصوفية) و(العرفاء الشامخين) ونسبوا الأفكار الساذجة أو المخالفة لنصوص الدين إلى القسم الأول، مما يدل على أن هناك اختلافاً في الرأي.

ونستطيع أن نقسم آراء القائلين بوحدة الوجود إلى مجموعة آراء وفق ما نستوحيه من ظاهر كلماتهم:

---

(١) المصدر، ص٢١٨-٢١٩.

١- يرى البعض منهم: أن ما يتحقق خلال التجربة العرفانية، ليس سوى الاتحاد المؤقت مع وجود التمايز التام بين الخالق والمخلوق، وقد نستطيع أن نسمي هذه الحالة بـ(الاتصال).

ويدّعي (ستيس) أن متصوفة الغرب ينتهون عادة إلى النظرة الثنائية، بالرغم من ميلهم الشديد إلى وحدة الوجود بعكس عرفاء الشرق.

فبالرغم من وجود عبارات في حكمة (ودانتا) توحي بالتعددية، إلا أن الوجهة العامة لنظريتهم هي الوحدة التامة[١].

وينقل (سايس) نصاً من أحد العرفاء الغربيين وهو هنري سوسو يقول فيه:

إن النفس تذهل بالاتصال بالله، ولكن ليس بالكامل، لأنها تتطبّع ببعض صفاته، ولكنها لا تصبح إلهاً بذاتها، بل لا تزال هي كما كانت مخلوقة من العدم وستبقى أبد الآباد هكذا[٢].

ونجد مثل هذا القول عند السابقين من متصوفة المسلمين، مثل أبي النصر السراج، المتوفى سنة (٣٧٨هـ) حيث يقول في كتابه (اللمع في التصوف) وهو ينتقد نظرية الحلول الصوفية:

إن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه، فقد غلط في ذلك، وذهب عليه أن الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها[٣].

ويبدو أن نظرية الاتحاد برزخ بين المذاهب الدينية القائلة بالتباين التام بين الخالق والمخلوق، وبين النظريات الوحدوية التي بلورها أفلوطين في كتاب (تاسوعات)، وربما لجأ إلى مثل هذا القول من خشي تكفير علماء الطوائف الدينية.

---

(١) المصدر،ص٢٢٦.

(٢) المصدر، ص٢٣١.

(٣) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٨٧ نقلاً عن كتاب اللمع ، ص٤٢٦.

٢- رأي آخر يقول: إن الاتحاد التام وبلا تمايز يتحقق للسالك ولكن في أوقات خاصة، أو بتعبير آخر: يتم الحلول الإلهي في العبد حتى يصبح العبد والرب واحداً ويمحى التمايز.

ولكن الوحدة التامة لا تتحقق دائماً ولا مع كل شخص، وهذا الرأي هو الشائع بين الصوفية من الجيل الثاني والمعتدلين منهم، وعن ذلك يقول:

عندما يغفل الذاكر (السالك) عن نفسه وعن قلبه، ويستغرق في ذكره (الله)، يعبر عنه العارفون بـ (الفناء) ثم يقول: لأنه في البدء يسافر إلى الله ثم يسافر فيه[١].

ولا يهمنا هذان الرأيان في قضية (وحدة الوجود) لأنهما أساساً ليسا من هذا القول.

٣- وعندما دخلت الأفلاطونية الجديدة المتأثرة بالحكمة الإيرانية القديمة، دخل معها القول بالوحدة بين الخالق والمخلوق رأساً ودائماً، فيقول البلياني:

ما بال عيسك لا يقر قرارها وإلى مَ ظلك لا يني متنقلا
فلسوف تعلم أن سيرك لم يكن إلا إليك إذا بلغت المنزلا

ويقول:

وما أنت غير الكون، بل أنت عينه ويفهم هذا السر منْ هو ذائقه[٢]

ويقول بعضهم: (بالفارسية) وترجمته ما يلي:

يقولون لا نستطيع وجدان كنهه إنا وجدنا الكنه ليس سوانا[٣]

وقال الآخر:

---

(١) عرفان وفلسفة، ص٢٣٦.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، ص٨١.

(٣) ميزان المطالب، ص١٩، والشعر كما يلي بالفارسية:

گويند كه كنه ذات أو نتوان يافت ما يافته أيم اينكه كنهش مائيم.

أنت المنزّه عن نقص وعن شين حاشاي حاشاي عن إثبات اثنين

وهكذا ألغى هذا المذهب الفرق بين الخالق والمخلوق، وجعلهما واحداً.

٤- حين لا حقت سياط التكفير الحكماء الاشراقيين والمتصوفة، قال بعضهم بلغز الوحدة في عين الكثرة، أو ما تحدث عنه (ستيس) بأنه التعبير عن الجانب غير المنطقي في ذهن البشر، وربما نجد في البيتين التاليين إشارة واضحة إلى هذا اللغز:

فإن قلت بالتشبيه كنت محـدداً وإن قلت بالتنزيه كنت مقيـداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً[1]

ويوضح ملا صدرا هذا الرأي الذي يتبناه بالأمثلة بما يلي خلاصته:

أشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد، ونسبته إلى مراتب الكثرة، فإن الواحد أوجد بتكرره العدد، إذ لو لم يتكثر الواحد لم يمكن حصول العدد، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون، ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود، واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق[2].

ولأن فهم (الواحد في عين الكثرة) ليس بسيطاً لبعده عن مقاييسنا العقلية، لذلك فقد حاولوا –جهدهم- تبيانه عبر الأمثلة التي نذكر فيما يلي بعضها:

---

(١) مؤلف كتاب (ميزان المطالب) العلامة الطهراني يعلق على هذا الشعر بما يلي:

هذا الشعر يعني: فإن قلت: إنه تعالى جسم مثلاً: كنت محدداً، وإن قلت: إنه ليس بجسم كنت مقيداً، وإن قلت: إنه جسم – أي من حيث وجود الجسم- وإنه ليس بجسم، أي من حيث حدود الجسم وماهيته، كنت مسدداً (راجع المصدر ، ص١٧).

(٢) ميزان المطالب، ص٢٠.

أ- قالوا: إنه كالبحر والخلائق مثل أمواجه، ويقول شاعرهم:

فالبحر بحر على ما كان في قدم إن الحوادث أمواج وأنهـار

لا يحجبنك أشكال يشـــاكلها عمّن تشكل فيها فهي أستار

وبعضهم شبَّهه بالخمر والفقاعات التي فوقها.

ب- قالوا: إنه كالشيء وظله ، فوجود الأشياء أمام وجود الله إنما هو كوجود الظل للإنسان.

ج- بعضهم قال: حين يحدث الإنسان نفسه، كيف يكون الوضع؟ أليس الإنسان في هذه الحالة هو المتحدث وهو المستمع كذلك -في زعمهم- رب العالمين هو المتحدث وهو المستمع.

د- زعم بعضهم أن مثل الله وخلقه،كمثل الشيء وصورته، وقال الشاعر:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

هـ- أو مثل الشمس التي تتجلى أشعتها عبر الزجاج الملوّن في ألوان شتى.

و- وقال البعض: أرأيت الحرارة في شدتها وضعفها أنها واحدة، وإن اختلفت درجاتها، وهكذا درجات الوجود بين العبد والمعبود مختلفة فقط، من جهة الشدة والضعف، ومثل هذا التشبيه: التمثيل بالخط، لنفترض خطاً ممتداً لا نهاية له، أو ليس ينطوي على أجزاء من خطوط قصيرة، وهكذا وجود الله -في زعمهم- الذي يشبه عندهم خطاً طويلاً ينطوي على وجود المخلوقات التي تشبه -في رأيهم- الخطوط القصيرة الداخلة في الخط الطويل[1].

الوحدة في الكثرة

هذا التفسير الذي يعتبر رابع تفسير لفكرة (وحدة الوجود) هو الذي اختاره ملا صدرا الشيرازي، وشاع في تلاميذه وأتباع نهجه، وسبب اختياره قد يعود إلى أمرين:

(١) اقتبسنا هذه التشبيهات من كتاب (عارف وصوفي چه ميگويند) الهامش من صفحات ٢٤٠-٢٤١.

الأول: أنه نوع من الهروب عن معالجة المشكلة بالالتفاف حولها، والتعبير عنها بكلمة غامضة تكرس جهلنا بها، بدل أن تضع لنا حلاً.

وهذا هو الذي جعل (ستيس) في النص السابق يقارن بين نظرية (وحدة الوجود) –عند البعض– ومنطق هيجل في الجمع بين الضدين.

وحين نمعن النظر لا نجد سوى تكرار المشكلة بصيغة أخرى، أو ليست المشكلة هي العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الواحد والكثير، وبين الكامل والناقص؟

إنهم يقولون: الخالق هو المخلوق، والواحد هو الكثير، والكامل هو الناقص.

وإذا سألت: كيف؟

أجابوك: فمن جهة هو واحد ومن جهة أخرى هو كثير، وهل هذا حل للغز المكون، أو تعميق لذات اللغز؟

أقول: هذا سبب يدعو إلى تبني مثل هذه النظرية من قبل مفكرين من أمثال ملا صدرا، وربما سائر الحكماء البارعين، لأنها تتناسب وغموض المشكلة، حيث يعرف هؤلاء أن الآراء التي قيلت في تفسير وحدة الوجود خاطئة ، وبقي الرأي الأخير الذي (يجمد) المشكلة أفضل، بالرغم من أنه لا يجدي نفعاً.

الثاني: أن هذا التفسير يتناسب والمنهج التوفيقي الذي اتبعه ملا صدرا وفقاً للفيلسوف الذي يبدو أنه متأثر به بشدة، وهو أفلوطين، والمنهج التوفيقي حاول الجمع بين ظواهر الدين وبواطن الفلسفة، ومن يقرأ كتاب (الأسفار) لملا صدرا يجد مدى إهتمامه بالجمع بين الحكمة والشريعة.

أقسام الوجود

ولفهم هذا التفسير الأخير (الوحدة في عين الكثرة) ينبغي أن نذكر آراءهم في الوجود ومراتبه ومقاماته، تبعاً للشيخ جواد الطهراني في كتابه (ميزان المطالب) قالوا:

إن الوجود:

١- إذا أخذ بشرط لاتعيّن، أي بشرط عدم النقائص الإمكانية والحدود والأعدام، فهو الحق تعالى.

٢- وإذا أخذ لا بشرط التعيّن، فهو أمره وفعله (سبحانه وتعالى).

٣- وإذا أخذ بشرط التعيّن، فهو (أمره و) وجود الممكن.[١]

وبتعبير آخر:

١- إذا أضفنا الوجود إلى شيء، فقلنا: وجودي، وجودك، فإن هذا وجود متعين محدود بحدود ماهية معينة، وهو وجود المخلوقات.

٢- وإذا قيدنا الوجود بنفي التعينات، فقلنا: وجود بلا تعين، أو قلنا: الوجود العام، فهو فعل الخالق وأمره.

٣- أما إذا قلنا: الوجود، دون أن نقيّده بشيء ولا أن ننفي عنه التقيد -فهو إذاً- وجود مطلق، فلا تعين فيه ولا مشروط بعدم التعين.

وهذا هو الوجود المطلق الذي زعموا أنه الله سبحانه، وقال الهيدجي وهو يبين أقسام الوجود: إعلم أن الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لا تعيّن، وقد يؤخذ لا بشرط التعين، وقد يؤخذ بشرط التعين، والأول وجود الواجب تعالى، والثاني أمره، والثالث وجود الممكن[٢].

مراتب الوجود

والأقسام التي سبقت، لا تعني أنها تقسيم الوجود إلى أشياء مختلفة مع بعضها، بل تعني أنها مجرد مراتب للوجود، وهكذا قال العرفاء: إن للوجود ثلاث مراتب:

ألف: مرتبة الأحدية؛ حيث نتصور الرب هنالك من دون تصور تجلياته على الأسماء والأشياء.

---

(١) ميزان المطالب، ص٢٨.

(٢) المصدر.

باء: مرتبة الواحدية؛ حيث نتصور الرب مع تجليه على الأسماء والصفات.

جيم: مرتبة الحق المخلوق، حيث نتصور الرب وقد (تنزّل) إلى حالة الخلق وتجلى في كل شيء حسب إستعداده.

يقول بعضهم، وهو يحدد المراتب الثلاث للوجود:

أ- إن حقيقة الوجود غير المنزَّل إلى المراتب الإمكانية، باعتبار ظهوره على ذاته مع قطع النظر عن التعينات الصفاتية والأسمائية، هي المسمى بالحضرة الأحدية والهوية الصرفة، ومقام لا إسم له ولا رسم، وغيب الغيوب، والكنز المخفي، والغيب المصون، ومنقطع الإشارات.

ب- ثم له ظهور وتجلٍ على تعيّنات الصفات والأسماء، ولوازمها المسماة بالأعيان الثابتات، وهذا هو الظهور والتجلي الأول على الأعيان.

وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بـ (الحضرة الواحدية) و(عالم الأسماء) و(اللاهوت) و(برزخ البرازخ) و(مقام الجمع) و(التجلي الأسمائي) و(الفيض الأقدس) و(صبح الأزل) و(العماء)[1] و(النشأة العلمية).

ج- ثم له ظهور وتجلٍ ثان على الأعيان الإمكانية في النشأة العينية، وهو في كلٍ بحسبه، وينال كلٌ منه ما يستحقه. وهذه المرتبة تسمى بـ (الفيض المقدس) و(النفس الرحماني و(الحق المخلوق به) و(الرحمة الواسعة) و(الحقيقة المحمدية المطلقة) و(مادة المواد) و(المحبة) و(المشية الأفعالية) و(نور السموات والأرض).

ولهذا الفيض المنبسط على الماهيات العالمية درجات مترتبة، فأول منازل هذا الفيض وأول مجلاّه [2] ماهيات العقول، وهذه المرتبة تسمى (عالم الجبروت) وبعدها

---

(١) هذه مجموعة مصطلحات يستخدمها المتصوفة للدلالة على المرتبة الثانية للوجود، وهي مرتبة الأسماء والصفات، ويقولون: إن معنى العماء اللغوي هو: الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض، ولأن مرتبة الأسماء تحول بين مرتبة الأحدية والخلق سميت بالعماء.

(٢) أي محل تجلّية ومقام ظهوره.

مرتبة النفوس وهي (عالم الملكوت) وبعدها مرتبة الطبائع الجسمانية وهي (عالم الناسوت) [1].

مقاما الوجود

قالوا: للوجود مقامان:

ألف: مقام الكثرة في الوحدة، والتفصيل في الإجمال، وهو الوجود المجرد عن التكثر والظهور والتفصيل، وهو الذي يُسمى بمقام الأحدية.

باء: مقام الوحدة في الكثرة، والإجمال في التفصيل، وهذا مقام التجلي والظهور، وبتعبير آخر: جميع الموجودات منطوية على الوجود المطلق بنحو أعلى، أو ليس وجود كل شيء منه (تعالى) أي من وجوده، فوجوده هو الأسمى والأعلى، وهذا مقام أحدية الباري، ومن جهة ثانية وجوده سبحانه متجلٍ في كل وجود، أي ظاهر في هذه الأشياء الموجودة الكثيرة دون أن يتجافى عن مقامه الشامخ.

ملا صدرا يقرر الوحدة في الكثرة

في المجلد الأول من كتابه (الأسفار) وفي مواضع شتى منه، يسعى ملا صدرا الشيرازي إلى دعم رأيه في وحدة الوجود، وينبغي أن نذكر بعض نصوصه قبل أن نحقق في أدلته.

يقول: انظر أيها السالك طريق الحق، ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين[2].

---

(١) المصدر، ص٢٨-٢٩.

(٢) المصدر،ص٣١.

ويقول:

فكل ما ندركه؛ فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها،المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري، والقوة الحسية؛ فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات.

ويضيف قائلاً: وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون[1].

(١) المصدر، ص٢٢.

(٣)

منطلقات نظرية وحدة الوجود

الذين يؤمنون بنظرية فلسفية، فإنما لكي يملؤوا فراغاً علمياً يشعرون به، او بتعبير آخر لكي يحلوا إشكالية معينة يحسون بها.

ومعرفة ذلك الفراغ وتلك الإشكالية تساعدنا في فهم النظرية ومدى قدرتها على تحقيق مهمتها، وهي سد الفراغ العلمي، وحل الإشكالية.

فما هو هدف واضعي نظرية وحدة الوجود؟ وأية معضلة فلسفية حاولوا فكها؟

في هذا الفصل نجيب عن هذا السؤال.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن خلف كل رأي فلسفي، ربما تقبع حالة نفسيه معينة، مما يجدر بنا أن نبحث عنها، خصوصاً في حقل الفلسفة الذي يتأثر بشدة بهوى النفس وضغوط الشهوات، وأيضاً بالظروف السياسية والاجتماعية وغيرها.

ولقد أشرنا عندما أرخنا التصوف إلى بعض هذه المؤثرات النفسية والسياسية و..و.

وقد يجد القارئ خلطاً بين التصوف ونظرية وحدة الوجود، فيسأل لماذا؟ والجواب ببساطة: لأن النظرية الفلسفية العامة التي اعتمدها الصوفية والعرفاء هي نظرية وحدة الوجود.

وقد لا تكون كل المؤثرات موجودة عند المؤمنين بالنظرية جميعاً، أو يكون لبعضها أثر عند هذا الفريق أشد منه عند غيره.

كما أن البحث عن هذه المؤثرات يتداخل مع البحث عن المعضلة التي استهدف أتباع نظرية وحدة الوجود حلّها، لأن موضوع فصلنا هذا منطلقات نظرية وحدة الوجود. وكما يكون المنطلق وهو البحث عن حل المعضلة العلمية ، فقد يكون التخلص من المسؤولية أو تحقيق نزعة الربوبية الموجودة عند أبناء آدم.

وهكذا نقسم المنطلقات إلى قسمين:

١- المنطلقات العلمية -وهي عموماً مشروعة- وليس خطأ القائلين بهذه النظرية -بالنظر إليها- إلا لجهل أو اشتباه في المنهج.

ويندرج تحت هذا القسم:

محاولة فهم العلاقة بين الناقص والكامل، والغفلة عن فهم الفرق بين الخالق والمخلوق، والسؤال عن كيفية الخلق وهو الذي انتهى بهم إلى النظرية المعروفة باسم (الفيض).

٢- المنطلقات النفسية، وهي الطغيان أو نزعة الربوبية، وتبرير اللامسؤولية.

ألف: المنطلقات العلمية

الأشياء بين الكمال والخيال

إن قدراً من التطرف في تقييم الظواهر الطبيعية، قد يسوق الفكر إلى آفاق بعيدة عن الحقيقة.

وظني: أن أغلب القائلين بوحدة الوجود والموجود ابتلوا بهذه المعضلة، فربما أرادوا أن يعرجوا إلى الله فأخطأوا الطريق، فأصيبوا بهلوسة صوفية، أو كانت نفوسهم بذاتها تنحو نحو التطرف، أو كانت الظروف المحيطة بهم تُنمّي هذه الحالة في أنفسهم.

وحين تطرف الماديون في إسباغ صفة الكمال على أشياء الكون، وأولعوا بمدح الطبيعة، وغضوا الطرف عن نواقصها، تطرفت المثالية في إلغاء العالم، والزعم بأنه أساساً غير موجودة.

والصحيح -كما نعلم وتشهد به الفطرة السليمة لكل الناس- أن العالم موجود فعلاً، ولكنه ليس الكمال المطلق ووجوده إنما هو بالله، أو ليس بعضها بحاجة إلى البعض الآخر؟

أو ليس التأليف فيها دليل عجزها وحاجتها إلى ما يؤلفها، وينظم علاقات بعضها بالبعض؟

أو ليس التغيير من النقص إلى الكمال ومن الكمال إلى النقص دليلاً على عدم ذاتية الكمال في الطبيعة؟

وهكذا ترى الفلسفة المثالية الأفلاطونية، وخليفتها الأفلاطونية الجديدة، وأتباعها الإشراقيين قد تطرفوا إلى حد الزعم بأن الماهيات الإمكانية غير موجودة أساساً.

يقول ملا صدرا: فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية، أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة (لا) وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة؛ لا في حد أنفسها بحسب ذواتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته ، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه. ويضيف قائلاً: فحقائق الممكنات باقية على عدميتها، أزلاً وأبداً[1].

واعتماداً على فكرة (عدمية الممكنات) وإنها ليست سوى ظلال للحقيقة، ساقوا دليلهم الأول على (وحدة الموجود) فزعموا: أنه لا يمكن أن تكون تلك الحقيقة سوى (الله) ، إذ لو كانت (غير الله) لكان يلزم التركيب في ذات (الله) وهو محال، إذ التركيب دليل العجز والمخلوقية، فكل مُركبٍ بحاجة إلى من يُركبه، وينظم علاقاته ببعضه!

---

(١) المصدر، ص٢٣ عن كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي الجزء الأول ، ص١٩٥.

والسؤال: لماذا التركيب؟

قالوا: إن الخالق على هذا الفرض مركب من جهة تفصله عن (غير الخالق) وجهة تثبت ذاته، وبتعبير آخر عن كيان بعض ولا كيان بعض، وهذا هو التركيب ولو بحسب العقل، وذاته متعالٍ عن التركيب، ولكي ننفي التركيب نقول بأن لا شيء غيره، وكما يقول ملا صدرا: ليس في دار التحقق غيره ديار، وينقل عن الشاعر قوله:

كل ما في الكون وهمٌ أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال[1]

وهذا الدليل قائم على أساسين باطلين:

الأول: المثالية التي يعبر عنها بـ(أصالة الوجود) والتي تعني أنه ليس في (دار التحقق) إلا سنخ واحد فقط، بينما نحن نعلم: أن حقائق الكون من السماء والأرض والجبال والبحار و..و.. وأنا وأنت، أشياء حقيقية وليست وهمية، وإذا كان العالم موجوداً فإن تداخله في الله عين التركيب في ذاته، أليس كذلك؟

أو ليس العالم مركباً، فكيف يكون هو الله؟

ولنعد إلى فطرتنا ونتساءل: القول بأن الله أجلّ من أن يكون هو الشمس والقمر وأشياء الأرض الصغيرة والكبيرة، هو الأحق بمقام ربنا سبحانه، أو أن نقول: إنه كل شيء بلا استثناء؟

الثاني: الغفلة عن حقيقة اختلاف نوع الخالق عن نوع المخلوق، وأن سنخ وجود الخالق مختلف ذاتياً عن سنخ وجود المخلوق، وأنه لا اشتراك بين (وجود الخالق) و(وجود المخلوق) إلا بقدر نفي العدم المطلق (وقد سبق الحديث عن ذلك) وإذا كان الخالق غير المخلوق ذاتاً، فإنه لا تركيب في ذات الخالق، إذ صفة نفي المخلوقية ذاتي الخالق، فهل هناك تركيب في ذات الخالق بين صفة العلم وصفة القدرة وصفة الملك؟ كلا.. وهكذا الا يوجب اسم السبحان، والقدوس، ولا شريك له تركيباً في ذاته، لأن ذاته يجلّ عن مجانسة المخلوقين، ومشابهتهم.

---

(١) الأسفار،ج١ ، ص٤٧ الطبعة الثالثة بيروت ٨١م.

وحتى في التحليل العقلي، بل وحتى بالتكلفات الذهنية، لا يصح التركيب في الشؤون الذاتية للشيء، سبحانه وتعالى عما يصفون.

وعلى هذين الأساسين الباطلين أقام ملا صدرا وأتباعه برهانهم الضعيف على وحدة الموجود، مخالفين الشرائع الإلهية وفطرة العقول، فقال في أسفاره: (فصل: إن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، وإليه ترجع الأمور كلها).

ولكي لا يستغرب القارئ من هذه الدعوة الباطلة والسخيفة، فإنه يدعمها بمجموعة ادعاءات باطلة، ويفسر الآيات القرآنية على أساسها فيقول:

(هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها، إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة).

وهكذا يمهد لدعواه بعد أن يحكم سلفاً، على من يرفض مثل هذه الدعوى الباطلة بأنه ليس مثله ممن آتاه الله من لدنه علماً وحكمة، وبالتالي فهو ليس بعالم ولا حكيم، ويضيف بعدئذٍ قائلاً: (لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية ، إلا ما يتعلق بالنقائص والإعدام، والواجب تعالى (أي الله) بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود كما أن كله الوجود).

أما بيان الكبرى (وهي المقدمة الكبرى التي تقول: كل بسيط الحقيقة كل الأشياء) فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم تكن كل الأشياء، لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء، ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته –ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله– من حيثيتين مختلفتين. وقد فُرض وثبت أنه بسيط الحقيقة[1] (هذا خلاف الفرض، أو ليس الفرض أن الله بسيط الحقيقة، فكيف نفترض التركيب في ذاته؟.

ولنا أن نتساءل: هل يمكن أن يتركب الشيء من ذاته ومن لا غيره، أي هل العدم يعتبر جزء من تركيب الشيء.

---

(١) ميزان المطالب، ص٣٤ نقلاً عن الأسفار، ص٢٢ المجلد الثالث.

يقول ملا صدرا: نعم، ويضيف على كلامه السابق:

(فالمفروض أنه بسيط (فـ) إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون (ألفاً) دون (باء) فحيثية كونه ألفاً ليست بعينها كونه ليس باء، وإلا لكان مفهوم (ألف) ومفهوم ليس (باء) شيئاً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كل الأشياء)[1].

وهنا يحق لنا أن نقول: هل الله يتصف بالنقائص؟

ويقول ملا صدرا في هذا النص: كلا..

إذاً هل عدم النقائص جزء من تركيب ذات الله؟ لابد أن يقول كلا..

فنقول: السبب أن العدم، أو بتعبير آخر (لا رب) لا يُعتبر جزءاً من ذات شيء، إذ عدم الغير هو ذاته وجود الذات، فعدم الشمس هو لا وجودها، ووجود الشمس هو لا عدمها، وإذا أردنا أن نضعه في عبارة منطقية لابد أن نقول: إن كل (ذات) ينفي (لا ذاته) بصورة (ذاتية).

العالم خلق الله؟ أم تنزّل وجوده؟

في حديثنا عن نظرية الفيض، قلنا إن هناك اختلافاً كبيراً بين القول بأن العالم إنما هو خلق الله، وبين القول بأنه ليس إلا فيض الله.

وبالرغم من أننا بحثنا هنالك المسألة بتفصيل، إلا أن لدينا مزيداً من الحديث حولها من زاوية القول بوحدة الوجود.

ولكن قبل الاسترسال مع سياق هذا البحث، دعنا نوضح فكرة: أن البشر تتملكه (نزعة الربوبية) بسبب جهله وظلمه، ولم يتحمل أمانة المشيئة والمسؤولية والعقل، إلا بجهله هذا وظلمه.

يقول ربنا سبحانه:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(الأحزاب/٧٢)

---

(١) المصدر.

ويبدو لي أن هذه النزعة الجاهلية الظالمة، هي التي دفعت ببعض الفلاسفة أن يبتدعوا نظريات توهم الإنسان بأنه يستطيع أن يُصبح جزءاً من ذات الله، كما أنها هي التي دفعت بالطغاة والمستكبرين إلى ادعاء السلطة على الناس، وبالعتاة والمجرمين إلى العناد وتحدي شرائع الله.

ونظرية وحدة الوجود والموجود ليست بعيدة عن هذه النزعة، دعنا نقرأ بعض نصوص الحكماء التي تعكس في نظري هذه النزعة عند البشر.

يقول أحدهم شعراً ترجمته ما يلي:

إذا جاز أن تقول شجرة أنا الحق فلماذا لا يجوز أن يقولها صاحب حظ[1]

وهكذا يزعمون أن البشر قد يتسامى إلى درجة الألوهية حتى يقول: (أنا الحق) كما نادى الله موسى عبر شجرة طور سينا ﴿إنني أنا الله﴾(طه،١٤).

ويقول الهيدجي: إن العرفاء قالوا: للإنسان سبع لطائف: الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفي، والأخفى، فالطبع باعتبار مبدئيته للحركة والسكون، والنفس باعتبار مبدئيته للإدراكات الجزئية، والقلب باعتبار مبدئيته للإدراكات الكلية التفصيلية، والروح باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاّقة للتفاصيل فيه، والسر باعتبار فنائه في العقل الأول، والخفي في الواحدية، والأخفى باعتبار فنائه في الأحدية[2].

وهكذا يتصور العرفاء أنهم يفنون في مقام الأحدية، وهو المقام الإلهي الذي يعتبرونه أيضاً غيب الغيوب، وآنئذٍ تظهر منهم الشطحات التي تجعل الواحد منهم يعتقد أنه ليس في جبته إلا الله، أو يزعم أنه في كل مكان ومع كل أحد، أو يزعم أنه قد أسقطت عنه التكاليف الشرعية وما أشبه.

---

(١) ميزان المطالب، ص١٧ والشعر بالفارسية هكذا:

روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی

(٢) المصدر، ص٣٠.

وأيضاً يبالغون في فهم أنفسهم وفي الاعتقاد بمقام درجاتهم، فهذا شيخهم وعظيم طريقتهم ابن عربي لا يدع في (فصوصه) و(فتوحاته) مديحاً إلا ويكيله لنفسه، ولا مرتبة إلا وينتحلها حتى يحسب نفسه خاتم الأولياء بعد الرسول فيقول: وأما ختم الولاية المحمدية، فهو رجل[1] من العرب، من أكرمها أصلاً وبدءاً، وهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده، وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهي الولاية الخاصة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره، وكما أن الله ختم بمحمد نبوة الشرائع، كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي، وبعده فلا يوجد وليّ على قلب محمدﷺ، هذا معنى ختم الولاية المحمدية، وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده وليّ فهو عيسى[2].

ويتبع أغلب الحكماء هذا النهج في تقديس آرائهم، وكيل المديح لأنفسهم إلى درجة تقربهم من درجات النبوة، فمثلاً: ترى ملا صدرا الذي يعبر عن ابن عربي بالعارف المتأله، لا ينسى أن يمدح نفسه في كتابه الذي أسماه بـ (الحكمة المتعالية)، وبالرغم من أنه لا يبلغ مستوى ابن عربي في مدح نفسه، لكنه يشير في ثنايا كتابه إلى أنه قد وصل بعقله إلى ما بلغه الأنبياءعليهم السلام بالوحي، يقول:

(هذه -أي الحكمة- تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية، ولا يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة (له) لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ، ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله عز وجل، كامل في العلوم الحكمية، مطلع على الأسرار النبوية[3]

---

(١) يقصد بذلك نفسه حسب قول شارحة القيصري، ويظهر ذلك من كثير من عبارات ابن عربي.

(٢) عارف وصوفي چه ميگويند، فارسي ص١٧٣.

(٣) الحكمة المتعالية (الأسفار) الطبعة الثالثة، ج٣، ص٣٢٧.

وبعد هذه المقدمات يقول: الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة، لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هو عليه[1].

والشطحات الصوفية ليست إلا انعكاس لهذه الصفة المتأصلة في البشر، أي النزوع إلى ادعاء مقام الألوهية.

فالذي يدعي الفناء في الله تعالى ورؤية الخالق على جماله وجلاله، وتلقي الأوامر منه مباشرة، ويقول: ليس في جبتي سوى الله تعالى، سبحاني سبحاني ما أعظم شأني، فإنه يعكس شهوة ادعاء الربوبية، ولكن في صورة ألفاظ فارغة وادعاءات وتمنيات، بينما يعكس مثل فرعون مصر هذه النزعة في البشر في صورة عمل جبار كبناء أهرامات مصر، يقول سبحانه تعالى:

﴿وَقَالَ فِرْعَونُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لاَظُنُّهُ كَاذِباً﴾(غافر/٣٦-٣٧)

بين نظرية الفيض والنزعة الجاهلية

وتبلورت هذه النزعة عند كبار القوم، فبرروها بنظرية الفيض التي سنتحدث عنها مفصلاً بإذن الله تعالى، فقالوا:

أو تدري كيف تمّ خلق الله تعالى للأشياء؟ إنه سبحانه تنزل عن مقامه ، وتكثر فابتدعت الموجودات، ولم يكن له سبيل آخر غير ذلك، لأنه كان بنحو الفيض والترشح، والإشعاع مثلما يفيض النبع، وتشع الشمس.

يقول الشيخ اليوناني (أفلوطين الإسكندراني) وهو أول من بلور هذه النظرية:

إن الواحد المحض (أي الله عندهم) يشبه الضوء، والواحد الثاني (العقل) المنسوب إلى شيء آخر يشبه الشمس، والشيء الثالث يشبه القمر الذي ينال ضوءه من

---

(١) المصدر، ص٣٢٨.

الشمس (النفس الحكيمة). فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره ويصيرها عقلية، والعقل فيه نور ذاتي، وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور، فأما الشيء الذي ينير العقل، ويفيض عليه النور، وهو نور فقط، وليس هو شيء آخر غير النور، لكنه نور مبسوط صِرف محض، يفيض قوته على العقل، فيصيره عقلاً منيراً مضيئاً[1].

أما طريقة خلق الواحد للعقل ومن خلاله للأشياء فيقول عنه:

(وينبغي للفاعل الأول أن يكون ساكناً غير متحرك، إذا كان واجباً أن يكون شيء ما ثانياً بعده، وأن يكون فعله من غير رؤية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول، والمفعول الأول –وهو العقل– انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل[2].

أما سبب انبجاس المفعولات من الواحد الأول وعلته، فيقول عنه أفلوطين:

وإنما انبجست منه الأشياء، وصارت ذات أنيات من قبل إفراط قوة أنيته وشدتها، وذلك أن القوة إذا كانت شديدة، انبجس منها إما شيء جوهري، وإما شيء عرضي. أما الشيء الجوهري فكالحرارة التي تنبجس من النار، وكالبرود التي تنبجس من الثلج، وأما الأشياء العرضية؛ فكذوات الروائح الطيبة[3].

وهكذا يصبح الخلق مجرد فيضان لا إرادي من النبع الأول.

والفرق بينه وبين الأشياء، أن للأشياء حدوداً وصوراً، وليس له حد ولا صورة.

ليس للمبدع الأول –جل وعلا– صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالمية، ولا مثل الصور التي في العالم السفلي، ولا قوة مثل قوتها، لكنه فوق كل صورة وكل حلية وكل قوة[4].

---

(١) أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي، ص١٨٦.

(٢) المصدر، ص١٨٤.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر، ص١٩٦.

أما النتيجة الطبيعية التي يصل إليها (الشيخ اليوناني) فهي:

المبدع الأول الحق ليس شيئاً، وهو جميع الأشياء، وليس الأشياء كلها لأن الأشياء منه[1].

وصدى هذه النظرية يتردد عند الحكماء المسلمين، فيقول الحكيم السبزواري:

بسيط الحقيقة كل الأشياء، وليس بشيء منها، أي ليس بشيء من حدودها ونقائصها، وقال: قال العرفاء الشامخون: التوحيد إسقاط الإضافات[2].

إذاً، الفرق بين الأشياء وبين الله تعالى ليس فرقاً ذاتياً، بل ليس سوى أن الأشياء محدودة بحدود معينة،والله تعالى غير محدود.

فإذا افترضنا: قدرة شيء من أشياء الكون على اختراق حدوده، فسوف يتحد مع الله تعالى، وهذا هو أمنية الصوفية والعرفاء، وهو منطلق مسيرتهم الفكرية.

يقول القيصري في شرح الفصوص: كل ما يطلق عليه اسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق وأن كان من حيث التقيد والتعين مسمى بالغير[3].

وهكذا يكون وجود الله تعالى مع الأشياء وجوداً عينياً، فإن ذات وجودها هو وجوده، والعلة التي يزعمون أنها (الله) لابد أن تستمر مع المعلول.

يقول ملا صدرا: لكن الثابت بالبرهان، والمعتضد بالكشف والعيان: أن الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من أجزاء العالم، وكذا الحال في نسبة كل على مقتضيه بالقياس إلى معلولها، فالمعلول -لأجل نقصه وإمكانه- غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي[4].

---

(١) المصدر.

(٢) ميزان المطالب، ص٢٥.

(٣) المصدر.

(٤) الحكمة المتعالية (الأسفار) ج٣، ص٣٣١ الطبعة الثالثة.

وهكذا نصل إلى جوهر الدليل الثاني الذي أقامه ملا صدرا على نظريته في وحدة الوجود، فهو يزعم أن علة المخلوقات (وليس خالق المخلوقات حسب تعبيرنا) لابد أن تستمر مع المعلول. فإذاً ليس المعلول سوى تلك العلة ولكن في مرتبة دانية.

يقول: الوجود المطلق (أي الله في زعمه) هو كل الأشياء على وجه أبسط، وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء وفياضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع وأعلى[1].

ولقد غفل هذا الفيلسوف عن تعالي الرب من أن يكون جزءاً من حقائق الكون الناقصة، وإن فاعليته ليست بالفيض الذي هو نوع ولادة، أو ليس الشعاع وليد الحرارة، والعبق وليد العطر؟ وأن العقل يحكم بأن بديع السموات والأرض أجلّ من نسبة العجز إليه، ومن الزعم بأنه لا يستطيع إبداع الحقائق إلا بالتنزل عن مرتبته إلى مراتب دنيا، وبالاضطرار.

يقول العلامة الطهراني:

فإن الفطرة والعقل حاكمان بأن ذاتاً ما، يكون قادراً على إبداع الحقائق والأشياء لا من شيء، أشرف وأكمل من ذات يكون فاعليته وقادريته هو بعين فياضيته من ذاته، وهذا النحو من الفاعلية هو من كمالاته، وخصائصه ذاته تعالى شأنه وليس كمثله شيء، وما قدروا الله حق قدره[2].

والواقع إن محاولة فهم كيفية الخلق، وكيفية الخالق، جعلت قدماء الفلاسفة البعيدين عن رسالات الله مثل أفلوطين ومن استوحى أفلوطين منهم حكمته وهم قدماء الفرس، جعلتهم يشبّهون الله بخلقه، ويزعمون أن العالم صدر من الله تعالى كما تصدر أشياء الكون عن بعضها، غافلين عن نقطتين هامتين:

---

(١) ميزان المطالب، ص٣٤ عن الأسفار، ج٣، ص٢٣.

(٢) ميزان المطالب، ص٣٥،ج١.

الأولى: أن كون الأشياء بحيث تصدر، أو بتعبير آخر: تلد وتولد وتصدر، إن ذلك دلنا على أن الكون عاجز ومحدود وبحاجة إلى خالق متعال عن الصدور والإصدار، ولو أنا افترضنا جدلاً: أن الله تعالى مثل الأشياء في صدورها من بعضها، إذاً اقتضت الحاجة إلى العقيدة بخالق الكون سبحانه وتعالى[1].

الثانية: أن الأشياء لا تصدر من بعضها إلا من بعد تركيبها وازدواجها، وبعد وجود عامل خارجي، وافتراض التركيب في ذات الحق تعالى يهدم أساس العقيدة بالله، ولعلنا نستلهم هذه الحقيقة من قوله سبحانه:

﴿وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(الأنعام/١٠٠-١٠١)

فلو تأملنا في قوله سبحانه : **﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَهُ صَاحِبَةٌ﴾** لتذكرنا حقيقة علمية وفطرية هي أن كل ولادة تتم بازدواج عنصرين، فهل يمكن أن يفترض لربنا القدوس المتعال سبحانه صاحبة؟

باء: المنطلقات النفسية

الطغيان

خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، وأسكنها الفضاء، ولكنه سبحانه أسكنها بعدئذٍ في أبدانها، لماذا؟ لأن بعض الأرواح كانت تنزع نحو ادعاء الربوبية، وهي تعيش في ذلك الأفق الواسع حرة طليقة، فكانت حدود الجسم وقيوده وآلامه وتطلعاته أفضل كابح للروح المحبوسة في قفص الجسم من الطغيان وادعاء الربوبية.

---

(١) عند الحديث عن نظرية الفيض سوف نعرف: كيف تصبح بعض النظريات الفلسفية الخاطئة سبيلاً إلى النظريات المادية.

إلا أن بقايا هذا الطموح دفعت بطائفة من الفلاسفة إلى الزعم بإمكانية حذف المسافة بين الخالق والمخلوق، والارتفاع فعلاً إلى درجة الألوهية، كما نرى في شطحات الصوفية، وفي تخرصات الفلاسفة التي لا تقل سخافة عنها.

وعي التوحيد

هل يكفي أن نعتقد بـ(وجود) خالق لهذه السموات الواسعة والأرض العريضة؟

إن تطلع البشر لا يدعه يكتفي بذلك، إنه يبحث عنه حتى يجده، ويعرفه، ويتقرب إليه، وإنها فطرة الخلائق جميعاً، يقول ربنا سبحانه:

﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً﴾(الإسراء/٥٦-٥٧)

وإنه لهدف مشروع، وقد جاء رسل الله تعالى لكي يذكروا الناس بربهم، ويهدوهم إليه، ويعلموهم كيف يتقربون إليه زلفى، ولكن بعض الناس أخطؤوا الطريق، ودفعهم حماسهم أو تطرفهم أو جهلهم إلى اختيار طرق أدت بهم إلى الضلالة.

وهكذا ينبغي ألا نشك في سلامة نية كثير من السالكين في طريق التصوف والعرفان، وخطئهم في الطريق، ولعل بعضه لا يفهم من عبارات الاتحاد والفناء والمحو وما أشبه معانيها الضالة، فقد يؤولها بما يتناسب ومعرفته الفطرية، يتعالى الرب وسموّه عن مثلها.

وبتعبير آخر: قد يكون هدف المتصوف في هذا الطريق، السعي نحو تجربة ذاتية في وعي التوحيد. أو ما يسميه البروفسور هـ. لويس (Lewis) بـ (التجربة الإلهية).

حيث أن الحقائق التي يزودنا بها الشعور، أو يكشفها العقل ستبقى ناقصة ونسبية حتى تكتمل بالتجربة الإلهية.

يقول البروفسور لويس:[1]

إن الحقائق التي يقررها العلم والفكر لا تعدو أن تكون حقائق نسبية، أو حقائق بالإضافة إلى غيرها -كما نقول في مصطلحات المنطق العربية- وبعض هذه الحقائق مقياس لبعض، ولكنها جميعاً لا تثبت للذهن بحال من الأحوال بغير القياس إلى حقيقة مطلقة أبدية، تحيط بها جميعاً وهي الحقيقة الإلهية.

ويقول العقاد وهو يشرح فكرة البروفسور لويس:

وليس البروفسور لويس ممن يستضعفون البراهين الفكرية التي يستعان بها على إثبات وجود تلك الحقيقة، وليس هو كذلك ممن يؤمنون بها ويحسبونها يقيناً قاطعاً يحسن السكوت عليه، ولكنه يرى أن هذه البراهين هي واجب العقل الذي لا يجوز له أن يتخلى عنه في سعيه إلى هذه الحقيقة وإلى كل حقيقة، أو لا يجوز له أن يركن إلى البديهة وحدها،ويعفي نفسه مما هو قادر عليه، فإنه لا يستطيع أن يتقي بالبديهة إن لم يبلغ بالبحث غاية المستطاع، وقد يشعر العقل أحياناً: أنه وثب بالإدراك الملهم وثبة تذهب به وراء المدركات التجريبية والمدركات الفكرية أو المنطقية، ولكن هذه التجارب القاصرة هي جزء من التجربة الإلهية، وليست شيئاً مناقضاً لها أو مستوعباً لجميع أجزاءها[2].

ثم يضيف العقائد قائلاً:

فهو لا يقول بإمكان هذا الاتحاد الإلهي الإنساني، ولا يسميه تجربة إنسانية في سبيل العرفان بالله،بل هو يرى أن المتصوفة يخطئون التعبير عن هذه التجربة، وينبغي أن يفرقوا بين معرفة تقوم على فناء الإنسان في الذات الإلهية، ومعرفة تقوم على إدراكه لوجوده في صميمه، ثم إدراكه لما هو أعظم منه وأرفع من شانه[3].

---

(١) نقل النص من مقدمة كتاب (الله) للعقاد، ص٨، الطبعة الثامنة وهو ليس نقلاً حرفياً.

(٢) المصدر، ص٩.

(٣) المصدر.

وهكذا نرى (التجربة الصوفية) نسخة خاطئة عند البروفسور لويس عن (التجربة الإلهية).

إذ أن السعي نحو التقرب إلى الله تعالى، والبحث عن وحي التوحيد، والإحساس الشامل بوجوده سبحانه وتعالى، ووعي حقيقة وجود الإنسان، وضعفه ومحدوديته، وحاجته إلى ربه، كل ذلك هدف مشروع للمتصوفة ولكل إنسان، ولكن السلوك إليه عبر أفكار الاتحاد والفناء، ووحدة الوجود هو الخطأ.

والطريق القويم ينحصر بالإيمان والتقوى وبهداية الله تعالى عبر رسله وأوليائهﷺ كما نبينه -بإذن الله تعالى- في فصل معرفة الله.

التخلص من القيود

وراء نظرية (وحدة الوجود) نزعة عنيفة نحو التحرر من القيود.

ولعل هذا الدافع كان الأقوى، وتؤيده شبهة يزينها الشيطان في قلب البشر، حيث يترآى له: أن كثيراً من الطقوس الاجتماعية أو الدينية قشور تافهة لا لب فيها، ولا هدف يُبتغى من ورائها، فيندفع الفرد نحو التمرد من دون تمييز، وينتهي به الأمر إلى الفوضى والتحلل واللامسؤولية.

ولكي نوضح دور هذه النزعة في بلورة نظرية وحدة الوجود، علينا أن نعرف: أن تحمل المسؤولية الاجتماعية هي أشد على النفس من حمل الجبال، ويحلم كل البشر بالتخلص منها بصورة أو بأخرى، كما آثرت السموات والأرض والجبال الهروب منها منذ البدء، ولولا القوانين الرادعة والتوجيهات الخلقية الشديدة، لما وجدت أحداً يؤثر الالتزام على الفوضى.

وقد وجدت بعض النفوس طريقها نحو التحلل عن المسؤولية عبر جسر (وحدة الوجود).

والعوامل الثلاث التالية ساهمت في الأمر:

ألف: بعض الملتزمين بالدين حولوه إلى مجرد طقوس فارغة، وبالغوا في الاهتمام بظاهر الشريعة، دون باطنها المتجسد في حكمها الإلهية، فلم تكن الصلاة عندهم حرباً ضد هوى النفس ومعراجاً إلى الله تعالى، ولا الزكاة إزالةً للفوارق الطبقية وتطهيراً للنفس من علاقاتها بالدنيا، ولا الحج إشعاراً بتوحيد الله تعالى ونبذ الأصنام وتوحيد الأمة تحت لواء الدين.

وهكذا غذت هذه الظاهرة نظرية التصوف باعتباره عودة إلى الجوهر والباطن.

وإذا تبلورت تلك الظاهرة في منهجية القياس الأرسطي، ونظريات علم الكلام الحدّية، فقد تبلور رد فعلها في منهجية الإشراق وأفكار أفلوطين وفيثاغورس، وربما أفلاطون المثالية.

وأعظم ما تجلت فيه منهجية القياس ذات الحدود الصارمة في الفصل بين المذاهب والتفريق بين الديانات، ووضع الحدود الواضحة بين الأقوال المختلفة، وتناسي أهداف الشريعة من التقوى والعمل الصالح، والاهتمام بالتعابير والألفاظ، لذلك تجلى رد فعلها في نظريات وحدة الوجود وحذف الفوارق، وإلغاء دور الظاهر، والزعم بأن الكل على حق، كما يقول شاعرهم:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب مهما توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

والواقع إن تطرف الظاهر على حساب الجوهر، والباطن على حساب القانون المظهر له والمنظم لشؤونه، نوع من الجهالة.

باء: عندما تثقل المسؤوليات وتزداد، تخور العزائم ويبحث المتقاعسون عن تبرير للقرار، هنالك تنتعش النظريات الصوفية.

فعلى مستوى الفرد، قد يعيش في ظروف لا يطيقها، كما إذا أصيب في ماله أو نفسه أو أعزائه مصيبة كبيرة، فإنه يهرب إلى كهف الاعتزال هروباً من مواجهة الظروف القاسية.

وعلى صعيد المجتمع؛ فإذا خاض صراعاً غير متكافئ مع أعداءٍ طغاة لا يرحمون، فأشبعوه حرماناً وعذاباً وصغاراً، هنالك يزداد عدد الهاربين من المواجهة، والفارين إلى ظل التصوف أو سائر الأفكار التبريرية.

وقد سبق الحديث عندما أرخنا التصوف عن حديث الرسولﷺ، حيث بين كيف ظهرت الرهبنة بين النصارى عند تسلط الجبارين على المؤمنين.

ونظرية وحدة الوجود تُميع الحدود القائمة بين الظالم والمظلوم، والعدو والصديق، فيقول قائلهم(ابن عربي) حكاية عن الله:

(أنا لا أتجلى لمن يعبدني إلا على صورة معتقده).

ويفلسف هذه النظرية (روجيه غارودي) الذي أسلم قريباً فيقول: وبعد وفاة النبي بقرن واحد بدا أن هذا الهدف الكبير، آيل حتماً إلى تحقيق جماعة عالمية موحدة بعقيدة واحدة، تستوعب عقيدة وثقافة الجميع، سواء كانت عقيدة السلسلة الإبراهيمية من عظام الأنبياء، موسى ويسوع (يقصد عيسى) ومحمدﷺ أو حِكَم الهندوس وبوذا والمزديين[1].

ويقول د. نصر حامد أبو زيد: إن قلب الصوفي هو وحده القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة مع ثباتها في عينها ووحدتها الذاتية، ولذلك؛ فالصوفي يؤمن بكل العقائد، ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة، وذلك لأن معتقده فوق كل الاعتقادات، ويسعها جميعاً[2].

وينقل نصاً عن ابن عربي يقول فيه: الحق وإن كان واحداً؛ فالاعتقادات تنوعه وتفرقه، وتجمعه وتصوره وتصنعه، وهو نفسه لا يتبدل، وفي عينه لا يتحول[3].

ونقل عنه قوله:

---

(١) وعود الإسلام، ص١٧٨.

(٢) فلسفة التأويل، ص٣٧١.

(٣) المصدر نقلاً عن الفتوحات ٣٩٣/٤.

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1]

وقال بعضهم (بالفارسية):

أنا محتار: لماذا العداوة بين الكفر والدين

أو ليس ضياء الكعبة وبيت الصنم من مصباح واحدٍ[2]

جيم: كل الناس يميلون نحو الدعة ويحبون الراحة، إلا أن البعض أشد حباً بسبب سوء تربيته، أو طبيعة مزاجه، ولعل بعض السالكين هم من هذا النوع، بالرغم من أن بعضهم الآخر ليس كذلك، ولذلك فرقوا بين سفلة الصوفية والعرفاء الشامخين.

ومهما كانت الدواعي؛ فإن الهروب من ثقل المسؤولية، كان أبرز الخلفيات النفسية لنظريات الصوفية، ومنها نظرية الوجود.

فإذا كانت الطرق إلى الله بعدد نفوس الخلائق، وإذا كان الصنم هو الله في صورة أخرى، إلا أن المسلم لا يعرف حقيقته فلذلك تراه ينكره، ولو عرف حقيقة الصنم لعلم أن الدين إنما هو في عبادة الأصنام.[3] إذاً لماذا الدعوة إلى الله؟ ولماذا الجهاد في سبيله؟ ولماذا التقيد بحدود شريعة معينة؟ وأساساً لماذا الصلاة والصيام والحج وسائر العبادات؟ أو ليس الدين بالقلب وكل الطرق تؤدي إلى الله، ولو كانت تمر عبر معابد الأصنام، بل وحتى لو مرت عبر دكة الخمار؟

بالرغم من أن القائلين بوحدة الوجود والصوفية ينكرون أشد الإنكار على من يتهمهم بنقض أحكام الشريعة، ويفرقون بين سفلة الصوفية والشامخين منهم، إلا أن هناك بعض الأدلة التي تقنعنا أن خلفية هذه الأفكار إنما هي التحلل عن المسؤوليات، وهي كما يلي:

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند،ص٦٠.

(٢) المصدر، ونص الشعر هكذا:

در حيرتم كه دشمنى كفر ودين چرا است أز يك چراغ، كعبه وبتخانه روشن است

(٣) هكذا قال شاعرهم بالفارسية:

مسلمان گر بدانستي كه بت چيست بدانستي كه دين در بت برستي است.

١- إن نصوصاً كثيرة نسبت إليهم، تستخف بالواجبات مثل ما نقل عن أبي يزيد البسطامي: لم أرَ من الصلاة إلا نصب البدن، ولا من الصوم إلا جوع البطن[١].

أما الملا الرومي فيقول:

الشريعة مثل شمعة تضيء الدرب، ومن دون أن تأخذ شمعة لا يُسلك طريق ولا يتحقق عمل، فإذا مضيت في الطريق فإن مشيك هذا يسمى بـ (الطريقة) فإذا وصلت إلى مقصدك فذلك حقيقة، لذلك قالوا: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع.

ثم يضيف قائلاً:

طلب المدلول بعد الوصول إلى المدلول قبيح، وترك الدليل قبل الوصول إلى المدلول مذموم[٢].

ويقول لاهيجي وهو يبين سبب تحلل الصوفي من واجبات الشريعة، والذي يشير إلى نظرية وحدة الوجود يقول:

حين يبلغ العارف مقام الاستغراق في التوحيد ومرتبة الجمع، ولا تحجبه أحكام الكثرة والتعينات عن مشاهدة الوحدة والإطلاق، حيث يكون قد وصل إلى اللب الذي هو الحقيقة والكشف الحقيقي، هنالك يكسر القشر المتكثر وهو الشريعة التي هي أداة ووسيلة الوصول إلى الحقيقة، وينفصل اللب عنه، وإذا كان المجذوب صاحب سكر وفناء فإن التكاليف الشرعية تسقط عنه بصورة مطلقة[٣].

٢- بينما سلم الأولويات عند الشرائع يقوم على أسس الأحكام الإلهية، فإنه عند الصوفية ينقلب، فإذا بالواجب القلبي يزداد أهمية لديهم، والطهارة والعبادة والورع والاجتهاد وجهاد الطغاة، تكتسب معانٍ أخرى بعيدة جداً عن معانيها الحياتية، يقول الدكتور غني:

---

(١) شطحات الصوفية، ص١٢١

(٢) عارف وصوفي چه ميگويند، ص٣٧.

(٣) المصدر، ص٤٢ ويراجع هناك نصوص كثيرة في هذا الحقل، لا يسعنا إلا ما نقلناه بإيجاز .

يرجح العارف عمل القلب على عمل الأعضاء والجوارح، علماً بأنه لا يترك عمل البدن أيضاً، إلا أنه يرى القلب هو أساس العمل، وبعبارة أخرى الصوفي يقول: إن العضو الذي تخصه الحياة الدينية هو القلب فقط، أما سائر الأعضاء والجوارح فليست الأعضاء الواقعية للحياة الدينية[1].

ولكي ينظم الصوفية برنامجاً فقهياً خاصاً، يتفق وأولويات الخاصة، فإنهم يضعون منهجاً خاصاً للاستدلال، قائماً على أساس التأويل والإلهام أو الوحي المباشر بدل النصوص الشرعية التي نؤمن بها، ومعلوم أنه بإمكانهم مع هذا المنهج الجديد أن يستحدثوا فقهاً جديداً، بل شريعة مبتدعة حسب آرائهم.

فهذا إمام مذهبهم وسيد طريقتهم محيي الدين بن عربي يبتدع منهجاً متكاملاً في التأويل، يقول عنه الدكتور أبو العلاء العفيفي:

..هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود: أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية، ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه[2].

ويسترسل العفيفي نقلاً عن نيكولسون المستشرق الإنجليزي قائلاً عن ابن عربي:

.. إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث يؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي، واريجن الإسكندري، يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبيﷺ) الذي تنسب حكمة الفص إليه، يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه –مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم– أخذ بها وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر[3].

---

(١) المصدر، ٤٣.

(٢) المصدر، ص٢٧٨ نقلاً عن كتاب العفيفي تعليقات على فصوص الحم، ص٤٢.

(٣) المصدر، ص٢٧٨.

ويبقى السؤال: كيف يُسمح لابن عربي وأمثاله تجاوز حدود اللغة بهذه الطريقة المنصوصة ونسبة أفكاره إلى الدين، أو لم يقرأ عشرات الآيات القرآنية التي تنهى صراحة عن الافتراء على الله وتحذر من عذابه؟

﴿فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(آل عمران/٩٤)

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾(الأنعام/٩٣)

ألم يبلغهم حديث الرسولﷺ:

"من قال في القرآن برأيه أو بغير علم فليتبوأ مقعده من النار[1]".

الجواب: بلى، ولكن أنى لقلب ابن عربي أن يتصل بذلك النور الذي اتصل به قلب الرسول، فأوحى إليه ربه ما أوحى.

يقول عن ذلك وهو ينتقد منهج الفقهاء في الوصول إلى أحكام الشريعة:

فإن الفقهاء الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن، إذا كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً، ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه، فإن النصوص عزيزة، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه، ولهذا اختلفوا.

ويضيف قائلاً: فأخذه أهل الله (ويعني نفسه) عن رسول اللهﷺ في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح[2].

وهكذا يحق لابن عربي -في زعمه- أن يصدر الأحكام الكاسحة في الدين، ليس على مستوى الفتاوى الفرعية فقط، بل وعلى مستوى الأصول العقائدية، لأنه يتصل مباشرة برسول الله -في زعمه- عبر الكشف، وهذا يؤكد قولنا في أن خلفية

---

(١) مستدرك الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب١٣، ح٣٥.

(٢) فلسفة التأويل، ص٢٤١-٢٤٢ نقلاً عن ا لفتوحات، ص١٩٨/١.

القول بوحدة الوجود هي تحدي الالتزام بشرائع الله المنزلة، والتحلل من واجبات الإيمان بالله، والنزوع إلى وضع الذات مقام الرب، واتخاذ الهوى إلهاً من دون الله.

وكما يقول الدكتور غني:

يهدف التصوف إلى إفناء الإنسان في ذات الله، وليصبح عبر هذا الفناء يصبح هو (الله)[1].

ويقول د. أبو زيد وهو من المدافعين عن نهج ابن عربي: الصوفي لا يصحح الحديث فقط أو يضعفه، ولكنه يفهم محتواه والحكم المتضمن فيه فهماً يقينياً قائماً على الكشف، بعكس الفقيه الذي يظل في دائرة الظنون والاحتمالات. ولعلنا بعد ذلك كله مطالبون بالتسليم تسليماً مطلقاً بكل ما يورده ابن عربي في مؤلفاته من أحاديث على أساس أنها أحاديث صحيحة عن طريق كشفه، بل ولعلنا أكثر من ذلك مطالبون بالتسليم له بصحة ما يفهمه من هذه الأحاديث، ومن ثم مطالبون بالتسليم بتصوراته الفلسفية كلها عن كينونة الله في العماء ومعنى العماء، وعن صورة الإنسان الإلهية والمعنى الذي يرتضيه لها، وعن النَفَس الإلهي الذي عنه وجد العالم[2].

٣- إن القائلين بوحدة الوجود تحللوا عملياً عن كثير من أهم تكاليف الدين، ولم يرتكبوا بعض الفواحش فقط، بل وامتدحوها أيضاً، مثل سماع الأغاني، وحب ملاح الوجوه، وممارسة ألوان من الرقصات.

ألف: فعن حب الغلمان ومعاشقتهم يقول ملا صدرا: والذي يدل عليه النظر الدقيق، والمنهج الأنيق، وملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية، ومبادئها العالية، وغاياتها الحكيمة أن هذا العشق، أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة،

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند، فارسي ص٢٧٩.

(٢) فلسفة التأويل، ص٢٤٢.

والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة، وتناسب الأعضاء، وجودة التركيب، لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف وتصنع، فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح والحكم، فلابد أن يكون مستحسناً محموداً[1].

ثم يقول عن عشق الغلمان: (إنه : معدود من جملة الفضائل، وهو يرقق القلب، ويزكي الذهن، وينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة، ولأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق، وقيل: العشق العفيف أوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب[2].

ولا ريب في حرمة هذا النوع من العشق الذي ينشأ عن تلذذ الإنسان من مجالسة الغلمان، ومن هنا؛ فقد حاول الحاج السبزواري في تعليقه على كتاب (الأسفار) أن يدفع عن المشايخ تهمة مخالفة الشريعة، فقال: لعلهم وجدوا رخصة من رموزها ودقائقها، ولعلهم جوزوا إجتماع الأمر والنهي[3].

وهذا الدفاع الساذج يكشف منهج الفلاسفة والعرفاء في فهم الشرائع، حيث أنهم يعتمدون على عقولهم الناقصة، لكي يستنبطوا، من خلال تخرصاتهم، دقائق الشريعة.

وهكذا بلغ التطرف بهم إلى درجة زعموا أن عبادة الصورة الجميلة وجه من وجوه عبادة الله، أو ليس الله يتجلى في خلقه، فكل صورة حسنة قابلة للعبادة.

يقول عن ذلك الدكتور غني:

كان بعض المتصوفة يعتقد أن عبادة الجمال الصوري وعشق الوجه، وانشغال القلب بالجمال المجازي، إنما هو طريق الوصول إلى الجمال المعنوي، يعني الجمال المطلق[4].

---

(١) عارف وصوفي چه ميگويند، فارسي ص٥ نقلاً عن الأسفار المجلد الثالث.

(٢) المصدر، ص٥٦-٥٧.

(٣) المصدر، ص٥٨.

(٤) المصدر.

باء: من المحرمات المسلمة عند أكثر فقهاء الإسلام، هو الغناء والرقص، بينما يرى أكثر الصوفية أنهما سبيلا السالك إلى عالم الغيب، وقد أوصى خليفة الملا الرومي، صاحب الرباعيات المعروفة بـ(المثنوي) واسمه صلاح الدين، وكان شيخاً عظيماً من مشايخ الصوفية أن يشيع جثمانه بالدفوف والطبول، وعملوا بوصيته هذه من بعد وفاته[1].

أما الملا الرومي نفسه؛ فقد بقي بعد غياب عشيقه وحبيبه (الشمس التبريزي) يقضي أغلب أوقاته بالسماع مما أثار سخط فقهاء مدينة (قونية) التي كان يسكن فيها، ولكنه لم يأبه بهم، ومضى قدماً في سلوكه الشاذ[2].وكان الشيخ أبو سعيد أبو الخير يرى الرقص والغناء الذين كان يمارسهما عين الفريضة الواجبة (الصلاة).[3]

ويقول الدكتور غني:

لقد التفت مشايخ الصوفية منذ العصر القديم إلى هذه الحقيقة، إنه بالإضافة إلى استعداد الصوفي والعوامل التي تهيئه لحالة الانجذاب، هناك وسائل عملية أخرى تساهم في ظهور الوجد ومنها الموسيقى والغناء والرقص والتي تذكر جميعاً تحت عنوان (السماع)[4].

ويزعم الصوفية: أن في السماع مكاشفة الأسرار ومشاهدة المحبوب، ويزعمون أن لكل شيء قوة، وقوة الروح السماع، ويزعمون أن السماع يتحقق بثلاثة عوامل: طيب الريح ووجه صبيح وصوت مليح[5].

---

(١) المصدر، ص٥١.

(٢) المصدر، ص٤٩.

(٣) المصدر، ص٥١.

(٤) المصدر، ص٤٧.

(٥) المصدر، ص٤٩.

خلاصة الفكرة

إن الشيطان وشهوات النفس وطغيانها وجهلها، كل أولئك عوامل للتحلل من المسؤولية، وتبرير ذلك بألف حجة وحجة، وما القول بوحدة الوجود والموجود، والزعم بأن البشر يبلغ درجة الألوهية أو القول بأنه جزء من إله، أو ما أشبه، إلا من طرق الشيطان لتضليل البشر عن ربهم، وتسويله لهم ترك الالتزام بالدين، ومحاددة الله ورسوله، والاستكبار عن القنوت لرب العالمين، والقرآن الحكيم يفند الأعذار البشرية التي يزينها لهم الشيطان، والنفس الأمارة بالسوء عبر آياته الكريمة الواحد بعد الآخر ويقول سبحانه:

﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾(القيامة/١٤-١٥)

ويكفي الإنسان حجة أن يعود إلى فطرته، ويتساءل: هل أنا الله؟

وبعد أن يعرف أنه عبد، يتساءل: إذاً ما هي مسؤولية العبد تجاه ربه؟

(٤)

بين التنزيه والتشبيه

إن نظرية (وحدة الوجود) تتصل بموضوع التنزيه والتشبيه، وقد استند القائلون بوحدة الوجود في مذهبهم بدليل يعكس نظريتهم في هذا المجال، ولكي نوضح هذا الدليل علينا أن نتحدث عن هذا الموضوع الذي يعد بذاته بحثاً هاماً.

لقد سبق الحديث عن نظرية البعض القائلة بأن العرفاء والمتصوفة إنما يطرحون منهجاً فوق عقلي، يتجه نحو احتواء الأشياء المضادة في وحدة تتلاقى عندها شتى الموضوعات، كما تذوب مختلف الآراء.

ولذلك نسب إليهم القول بإمكانية الجمع بين الضدين، أو ليس كل شيء يعود بالتالي إلى الوجود المطلق؟ فلا بأس إذاً أن تجتمع في إطار الوجود المطلق (لا بشرط) كل الحقائق المختلفة هنا وغير المختلفة.

ويزعم القائلون بوحدة الموجود: أن هذه الفكرة تنسحب على (الله) أيضاً، فهو من جهة منزه عن كل نقص، ولكنه من جهة أخرى -وسبحانه عما يصفون- كل الأشياء، فكل شيء يشبهه[1].

---

(١) فيما قرأته من الكتب التي تبحث عن العرفان، أرى أن د. حامد أبو زيد قد عالج هذا الحقل بالذات معالجة وافية، وذلك في فصل التأويل من كتابه فلسفة التأويل، ولهذا أنقل موجزاً من هذا الفصل من ص٣٦٦ إلى ص٣٧٤ وهو دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، وكما نعلم: يعتبر ابن عربي أعظم ملهم للعرفاء والمتصوفة.

يقول د. حامد في هذا المجال:

إن الجمع بين العقل والشرع، والتنزيه والتشبيه، والوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وكل الثنائيات ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة، ولكنه استبعاد للحصر والتحديد والتقييد، وذلك لحساب الإطلاق واللاتحدد واللاتناهي -إنه بعبارة أخرى- إلغاء للثنائية، لا بالتوحيد بين طرفيها توحيداً ميكانيكياً، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابها معاً، هو القلب[1].

.. إن التنزيه والتشبيه جانبان مختلفان لحقيقة واحدة، ولا يمكن تجاهل أحد الجانبين إذا أردنا معرفة الحقيقة، ولا ندركهما إلا بالقلب الجامع لكل ثنائيات الوجود بحكم أنه الموطن الإلهي في الجسد الإنساني[2].

وتتجلى معضلة التنزيه والتشبيه -في جانبها المعرفي- من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية الله والفاهم، فالله من حيث ذاته له التنزيه المطلق، ومن حيث صفاته التي ترتبط بالفاهم له التشبيه والتنزيه: التنزيه من حيث صفة الغنى والإطلاق والأولية، والتشبيه من حيث النزول في صور أعيان الممكنات، والتجلي في الصور المختلفة المتعددة، وقد جاءت الشريعة بالجانبين معاً، وجمعت بينهما في آيات كثيرة في القرآن. ونصوص في الآثار النبوية، وإذا كانت الآيات المحكمات تدل على التنزيه والآيات المتشابهات تدل على التشبيه، فهما وجهان لحقيقة واحدة لا تتكثر إلا بالنظر والاعتبار.

وهنا ينقل نصاً عن ابي عربي جاء فيه:

أصعب العلم بالله إثبات الإطلاق في العلم به لا من كونه إلهاً. وأما من كونه ذاتاً أو من حيث نفسه فالإطلاق في حقه عبارة عن العجز عن معرفته فلا يعلم ولا يجهل، ولكن يُعجز ، وأما من كونه إلهاً؛ فالأسماء الحسنى تقيده والرتبة تقيده،

---

(١) المصدر،ص٣٦٦.

(٢) المصدر، ص٣٦٧.

ومعنى تقييده طلب المألوه له بما يستحق من التنزيه، والتنزيه تقييد، والعلم به من كونه إلهاً يثبت شرعاً وعقلاً، فللعقل فيه التنزيه خاصة فيقيده به، وللشرع فيه التنزيه والتشبيه، فالشرع أقرب إلى الإطلاق في الله من العقل.[1]

ولكن كيف أن التشبيه والتنزيه يجتمعان في الله؟ وما هو إذاً تفسير قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾؟

يقول ابن عربي في الجواب: إن الحق المنزه هو الخلق المشبه[2].

ويفصل القول: أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل للحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافاً، هذا مالا يتصور، فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة؟ قلنا: هي نسب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليس أعياناً ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه، فليس مثله شيء، لأنه ما ليس له مثل، فافهم وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير عين الحق[3].

وهكذا يتم تفسير الثنائية بأنها وجهان لحقيقة واحدة، فإذا قدست الرب فلأنه الخالق، وإذا شبهته فلأنه عين الخلق، وإذا كان ظاهر القرآن يحتوي على التقديس مرة والتنزيه مرة ، فلأن القرآن كتاب شمولي يتحدث مرة للعقل، ومرة للقلب الذي هو فوق العقل.

بين نفي التحديد ونفي التشبيه

وانطلاقاً من هذه القاعدة، استدل العرفاء على وحدة الموجود بـ (إنه يجب نفي التحديد والنقص من وجوده تعالى، فهو كل الأشياء، وإلا للزم التحديد والنقص[4].

---

(١) المصدر، ص٣٦٨ نقلاً عن الفتوحات ٤٢٣/٤.
(٢) المصدر، ص٣٦٢ نقلاً عن فصوص الحكم، ص٧٨.
(٣) المصدر، ص٣٧٣-٣٧٤ نقلاً عن الفتوحات ٥١٦/٢.
(٤) ميزان المطالب، ص٣٥.

وهكذا هربوا من المطر إلى الميزاب، فلكي ينزهوا الرب عن التحديد، أثبتوا له التشبيه والتركيب والنقص، وكلما هو موجود في أشياء العالم التي قالوا: إنها هي الله.

وقد غفلوا عن حقيقة مهمة، وهي أن علينا أن ننفي تحديد الله في مقام الألوهية، ولا يجب أن ننفي عنه تحديده في مقام المخلوقين، والخلق نسخ آخر، ولا يليق برب الخلق أن يشبه خلقه بما له من نقص وعجز.

وبتعبير آخر، إن ما يليق بمقام الربوبية عقلاً هو سلب التركيب والتشبيه عنه، وعدم نسبة العجز والنقص إليه.

وأخيراً كما نرى أن خلفية هذا الدليل هو الخلط بين مقام الخالق ومقام المخلوق، والذي ينفيه الإسلام بقوة، والتسبيح والتكبير والتهليل، تهدف الفصل بين مقام الرب والخلق.

بين التأويل[1] والتحميل

ومن آيات القرآن، محكمات هن أم الكتاب، ومنها متشابهات يتبعها من في قلبه زيغ ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، وعلينا أن نتبع المحكمات ونرد علم المتشابهات إلى الله والرسولﷺ والراسخين في العلم، وهم الأئمة من أهل بيت رسول اللهﷺ، وذلك بعد التسليم.

كل ذلك نستوحيه من الآية السابعة من سورة آل عمران:

---

(١) يبدو لي أن معنى كلمة التأويل التي تكررت في القرآن الحكيم عدة مرات، هو تطبيق الآية على الواقع الخارجي، مثلاً: وضع اليد على شخص عيني في المجتمع وتطبيق آية المؤمنين، أو آية المنافقين أو آية الفاسقين عليه، ووضع اليد على وضع اجتماعي معين والقول بأنه المقصود من الفساد، أو الرحمة أو الاستدراج أو ما أشبه. وربما يدل على هذا المعنى قوله سبحانه (يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل) (٥٣/الأعراف) أي تطبيقه.
ولكن المعنى الذي يفسر به الكتاب معنى التأويل هو: استخراج معنى مستجد من الآية لا يدل عليه ظاهر الآية، ونحن نبغي بهذه الكلمة هذا المعنى المشهور عندهم.

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾(آل عمران/٧)

وقد أمرنا الله أن نسأل أهل الذكر إن كنا لا نعلم:

﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾(النحل/٤٣-٤٤)

وأمرنا أن نرد المسائل الغامضة إلى الرسول والأئمة فقال سبحانه:

﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾(النساء/٨٣)

وفي القرآن الحكيم كما في سنة الرسولﷺ، وأحاديث أهل بيته بعض النصوص المتشابهة، التي تمسك بها القائلون بوحدة الموجود، بينما نجد آيات وأحاديث عديدة محكمة تنفي أي شبه بين الخالق والمخلوق وأي اتحاد.

وسنذكر -فيما يلي- نصوصاً استند إليها القائلون بوحدة الموجود، وبعضها قد استند إليها المشبهة، وهنا نتساءل: هل هناك علاقة بين الفريقين؟

نعرف الجواب على ذلك إذا عرفنا أن الأساس الفكري للمشبهة والقائلين بوحدة الموجود واحد، وهو الاعتقاد بوحدة الموجود، بيد أن المشبهة وهو أكثر جهلاً أو أكثر شجاعة، أكملوا المسيرة إلى نهاية الشوط، وقالوا: لو أن الله عين خلقه فله يد لأن لخلقه يداً.

أما النصوص فهي التالية:[1]

١- قال الله سبحانه:

(١) راجع ميزان المطالب، ص٣٦-٤٠.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ...﴾(النور/٣٥)

قالوا: ماذا يعني أن الله نور السموات والأرض؟ إنه يعني: أنه تعالى شأنه وجود السموات والأرض، وبالتالي فهو السموات والأرض لكن بلا تحديد.

ويبدو أن الذين استدلوا بهذه الآية الشريفة تغافلوا عن لطائف لغة العرب، وعن أن القرآن معجزة الله الكبرى في الفصاحة والبلاغة والعلم، وإلا فكيف لم يميزوا بين التعبيرين: الله عين السموات والأرض و(الله نور السموات والأرض). علماً بأن التعبير الثاني صريح في أن هناك شيء اسمه الله، وأشياء أسماؤها السموات والأرض و.و. وأن الأول هو الذي أظهر الثاني وكان نوره.

إن كل شيء في السموات والأرض موجود بالله وقائم وظاهر به، وكل كمال فيه إنما هو من الله، ولكن هل هو عين الله حتى يثبت وحدة الوجود والموجود؟ كلا..

٢- وقال الله سبحانه:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(ق/١٦)

قالوا: كيف يكون الرب أقرب إلى البشر من حبل الوريد، أو ليس بأنه هو عين وجود البشر؟

ونحن نقول: إن الله أقرب إلينا من حبل الوريد، لأن وجودنا من الله ونظام كل خلية منا قائم بالله، ولكن هل يعني ذلك أنه عين الله، وأن وجوده هو الله بلا حصر وتحديد؟ كلا، فإن الآية هذه وغيرها صريحة بأن الله شيء، وأن البشر شيء آخر، وأن الأول أقرب إلى الثاني من حبل وريده.

٣- قال الله سبحانه:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾(الانفال/١٧)

قالوا: ما دام الله هو القاتل والرامي، فإن العبد ليس إلا الله، لأننا نعلم أن العبد هو الذي قتل ورمى، فهو إذاً رب العبد في وحدة الموجود.

ونقول: إننا لا نعلم إلا ظاهراً من الأمر، وهو تحريك القاتل والرامي آلته الحربية باتجاه عدوه، ولا ننسى أن هذا التحريك كان في وسط ملايين السنن الإلهية التي لولاها لم يتم شيء، وأن نسبة فاعلية البشر إلى فاعلية تلك السنن ضعيفة جداً جداً، مما تجعل السياق ينسب الفعل إلى الله للدلالة على تلك المعادلة. وإنك لو تأملت في قوله سبحانه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾ لتذكرت أن الله لم ينف فعل الرامي –بوجه مطلق– من الرامي إذ عاد فأثبته بقوله (إذ رميت) ولكنه سبحانه بَيَّن أنه هو المؤيد بنصره والمسدد لرمية العبد، فهو الرامي الحق.

وهكذا ترى الآية صريحة بوجود ثنائية في دار التحقق ، الله وعبده، وليس وحدة كما يزعمون.

٤– قال الله سبحانه:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(فصلت/٥٣)

قالوا: ماذا تعني شهادة الله على كل شيء؟ إن معناها: إنه وجود كل شيء، فهو الذي يجعله مشهوداً.

ونحن أيضاً نقول: إنه لولا خلق الله لما كان شيء، فهو الذي جعله مشهوداً. ولكن هل الآية تعني أن كل شيء هو الله، أم تعني أن كل شيء مخلوق الله. ولو تدبرنا في الآية لتبصرنا: أن السموات والأرض كما النفس البشرية، حقاق موجودة ومشهورة، وهي بما فيها من سمات الكمال، ودلائل الحاجة، آيات الله.

٥– قال الله سبحانه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَن أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾(الفتح/١٠)

ولست أعرف وجهاً لاستدلالهم بهذه الآية، إلا قوله سبحانه: يد الله ، ونسبة اليد إلى الله بمعنى قوته وقدرته، والآية عموماً تدل على أن بيعة الرسولﷺ بمنزلة

بيعة الله الذي بعثه، وأن جبهة الحق التي يمثلها الرسولﷺ المبعوث من قبل الله، أقوى من جبهة الباطل التي يمثلها الناكثون، فالآية -إذاً- قول على ثنائية الحق والباطل ومن ينتمي إلى الله وغيرهم، ولا تدل على الوحدة أبداً.

٦- قال الله سبحانه:

﴿مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلآ أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلآ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾(المجادلة/٧)

قالوا: فهو رابع الثلاثة وخامس الأربعة وسادس الخمسة لأنه بوحدانيته كل الأشياء وليس هو شيئاً من الأشياء [١] وفسّر الفيض هذه الآية بما يلي: سر معيّة الله للأشياء، هو أنه ليس من شيء يمكن أن يكون من دون (الوجود) ونقول:

أولاً: إن التعبير القرآني الدقيق يتجاوز القول بأن الله ثالث ثلاثة، وخامس الخمسة، بل قال: رابع الثلاثة وسادس الخمسة، للإشارة إلى أن العدد الأخير يختلف جوهراً عن العدد السابق، فالآية تدل -إذاً- على الثنائية لا الوحدة بين الخلق والخالق.

ثانياً: إن مدعاهم هو أن الله كل الأشياء، والآية تدل على أنه شيء مع الأشياء (وليس كل الأشياء) ومعيته للأشياء لا تدل على أنه عينها.

٧- قال الله سبحانه:

﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾(البقرة/١١٥)

ويبدو أنهم زعموا أن الآية تدل على أن كل شيء هو وجه الله، باعتبار كل شيء موجود بذلك الوجود المطلق، الذي زعموا أنه الله.

وقد غفلوا عن أن الآية تدل على إحاطة الخالق بالمخلوق إحاطة ذاتية، لأنه القيوم عليه والمهيمن المدبر له، فلا يخلو منه مكان ولا جهة، وهو المتعالي عن المكان والجهة.

---

(١) راجع ميزان المطالب، ص٣٨ نقلاً عن شواهد الربوبية.

وأين هذا المعنى الظاهر للآية وفكرة وحدة الموجود؟

أحاديث متشابهة

بما أن النصوص الدينية جاءت للناس جميعاً، والناس يختلفون -في قدرتهم العلمية- اختلافاً كبيراً، فإن بعض النصوص لابد أن تكون فوق مستوى البعض، وهكذا يكون بعض النصوص متشابهاً لا يفهمه إلا الراسخون في العلم، بينما تبقى أكثر النصوص من المحكمات التي يفهمها كافة الناس. وهكذا كانت في الآيات القرآنية متشابهات إلى جانب المحكمات، وهذه القاعدة تنسحب بالطبع على أحاديث أهل البيت عليهم السلام التي هي -في الواقع- تفسير للقرآن.

ولذلك جاء في الأحاديث الشريفة ما يدل على:

"أن في الحديث محكماً ومتشابهاً".

وعلينا أن نتبع في متشابهات الحديث ذات المنهج الذي نتبعه في متشابهات الآيات، من العودة إلى الراسخين في العلم، والتسليم لما فيها دون التكلف فيها بالتفسير بالرأي.

وإلى جنب مئات الأحاديث المحكمة توجد بعض الأحاديث التي تشابهت عند البعض ممن توهموا بأنها تدل على وحدة الموجود، وفيما يلي نسوق بعضاً منها.

١- روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال:

"خلق الله تعالى الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره"

وقال الفيض، وهو يستدل بهذا الحديث على مذهبه في وحدة الموجود: وإلى ظهور الماهيات بنور الوجود أشير في الحديث النبوي حيث قال: خلق الله تعالى الخلق الخ. فإن خلقه في الظلمة إشارة إلى ثبوته في العلم، قبل أن يظهر بالوجود، فإن الظلمة عدم النور عما من شانه أن يتنور، فإذاً الماهيات كسراب بقيعة يحسبها الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً فوجد الله عنده[1].

(١) راجع ميزان المطالب، ص٣٩.

ونقول: إن الحديث النبوي يقول: إن الله قد خلق الخلق في الظلمة، ومعنى ذلك أن الأشياء لم تكن شيئاً أبداً، ثم أنها خُلقت بنحو من الخلق، لعله خلق تقدير وتحديد لطبائعها وأقواتها ومصائرها، ولعله يكون غير ذلك ، ثم أفاض عليها من نوره، فظهرت إلى الوجود.

وهذا يتنافى مع فكرة وحدة الموجود من عدة جهات:

الأولى: أن الحديث صريح في أن الخلق حادث وأن ثبوت ماهيته أولاً كان في عالم مظلم، بينما يقول الفيض بنظرية الفيض التي ترى أزلية الخلق كما نبينه إن شاء الله عند الحديث عنها، وقد أشار في نصه الآنف الذكر إلى أن معنى الخلق في الظلمة ثبوت الأشياء في علم الله.

وهنا نتساءل: هل علم الله حادث؟ فيقول: كلا.

فنقول: إذاً ما معنى خلق الله للأشياء وهي ثابتة في علمه منذ الأزل، أليس هذا محض تناقض؟

الثانية: أن الحديث لا يشير إلى أن نوره هو نور ذاته، كما أن الأرض منه والسموات له، وكذلك نور الوجود هو لله سبحانه، حيث يقول:

﴿وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَى﴾(الليل/١٣)

الثالثة: الحديث صريح في أن الله (خلق الخلق) وليس أنه أصبح هو الخلق، كما تقول فكرة وحدة الموجود.

وفي معرض رده على هذا الاستدلال يقول العلامة الطهراني:

قول: وفيه يمكن أن يكون المراد من خلقة الخلق في الظلمة هو إبداع الماهيات المظلمة الذوات وإثباتها في الخارج، ثم أشرق عليها من نوره القدوس، والتراخي (المعبر عنه بكلمة ثم) للإشارة إلى أن ثبوت الماهيات سنخ غير سنخ[1].

(١) راجع ميزان المطالب، ص٣٩.

٢- روي عن النبيﷺ أنه قال:

"أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد، ألا كل شيء ما خلا الله باطل".

قالوا: إذاً الوجود باطل، لأنه ما خلا الله، وهذا يدل على أن وجوده اعتباري، وأن لا وجود إلا الله.

ونقول: بلى، إن الأشياء موجودة فعلاً، إلا أن ذاتها باطل، أي أن استمرارها إنما هو بالله، ولكن لا يعني ذلك أن الخلق لا وجود له.

أو لعل مراد الشاعر: أن كل شيء سوف يبطل، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام كما قال سبحانه:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾(الرحمن/٢٦-٢٧)

ولو لم نفسر كلام الشاعر بمثل ذلك فإن القرآن يكذبه، وهو أصدق الحديث، حين يقول ربنا سبحانه:

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(آل عمران/١٩١)

٣- روي عن الإمام أمير المؤمنينعليه السلام أنه قال:

"فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماء والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشتتة...

وهو حياة كل شيء، ونور كل شيء ...

وهو هيهنا وهيهنا، وفوق وتحت، ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم..﴾

وكيف تحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته"[1].

---

(١) راجع ميزان المطالب، ص٣٨.

لعلهم استفادوا من كلمة (نوره) نور ذاته وأن ذاته الوجود.

بيد أن الحديث يدل على أن الرب تعالى عن الحدود وأن كل شيء قائم به، وبالتالي لا يدل على وحدة الموجود، بل على حاجة الموجودات في وجودها ونظامها إليها سبحانه وتعالى.

والحديث تعبير آخر عن الدعاء المأثور عنه والمسمى بـ (دعاء كميل) الذي جاء في بدايته:

"اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء، وبعظمتك التي ملأت كل شي، وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء، وبنور وجهك الذي أضاء له كل شيء".

٤- وروي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

"ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه"[١].

وقد توهموا أن معنى ذلك انتشار الله في الموجودات، وأن الكلمة تشبه ما قاله مثلاً، القائلون بوحدة الوجود، من أننا نرى كل شيء في الله، ولا نرى شيئاً إلا وهو الله، كما قال شاعرهم:

هو الواحد الفرد الكثير بنفسه ... وليس سواه إن نظرت بدقة

بدا ظاهراً بالكل للكل بيننا ... تشاهده العينان في كل ذرة[٢]

ولكنك ترى الفرق بين الحقيقة التي يشير إليها الإمام عن نفسه، البالغة أسمى درجات الأولياء، والتي يدعيها الشاعر لكل ذي عينين، فبينما الإمام يرى الله بقلبه وببصيرة إيمانه من خلال أسمائه وآياته، فكذلك يراه في العلم الذي هو نور يقذفه الله في قلبه، ويراه في العين التي هي نعمة من الله،ويراه في العقل الذي هو أعظم خلق الله يهبه لمن يشاء من عباده، وبالتالي يرى الله ببصيرة إيمانه قبل كل شيء،

---

(١) راجع ميزان المطالب ص ٣٨.

(٢) عارف وصوفي چه ميگويند، فارسي ص١١٩.

لأن العلم منه وبعده، لأن العقل منه ومعه، لأن العين منه، ويرى الله قبله، لأنه الأول، وبعده، لأنه الآخر، ومعه؛ لأنه الظاهر.

أقول: بينما يراه الإمام عليعليه السلام هكذا.. يتوهم الشاعر أن كل شيء هو ذات الله، وأن العين –وليس القلب– تراه في كل ذرة.

وجاء في حديث آخر عنهعليه السلام:

"جاء حبر من الأحبار إلى أمير المؤمنينعليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك؟

فقال له: "ثكلتك أمك، ومتى لم يكن حتى يقال: متى كان، كان ربي قبل القبل بلا قبل، ويكون بعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنه، فهو منتهى كل غاية"[1].

وهكذا يكون حديث الإمام السابق في رؤيته السابقة واللاحقة لرب العالمين من خلال آياته أولاً: بمعنى رؤية القلب، وثانياً: بمعنى أزليته وأبديته أو نعمه الظاهرة والباطنة السابقة واللاحقة.

٥– استدلوا على رأيهم في وحدة الوجود بفقرات من الأدعية المأثورة نذكرها فيما يلي:

في دعاء عرفة:

"فأسألك يا رب بنور وجهك الذي أشرقت له الأرض والسموات وكُشفت به الظلمات ....

"كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ....

"تعرفت إليّ في كل شيء، فرأيتك ظاهراً في كل شيء ...".

في دعاء الصباح:

---

(١) بحار الانوار، ج٣، ص٢٨٣.

"يا من دل على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته".

في دعاء مأثور عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام:

"وملأ كل شيء نورك".

وفي دعاء مأثور عن الإمام السجاد عليه السلام:

"يا من أنوار قدسه لأبصار محبيه رائقة، وسبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقة".

وجاء في دعاء السيفي الصغير:

"رب أدخلني في لجة بحر أحديتك وطمطام يمّ وحدانيتك، وقوني بقوة سطوة سلطان فرْدانيتك".

والواقع: إن هذه الكلمات تتناسب ورب العالمين الذي لا يحده حد، ولا يحصره شيء، لأنه لا يتناهى نوره وقدرته وعظمته سبحانه. وفي ذات الأدعية عبارات صريحة في أن خلقه غيره، وأن عجز خلقه ومحدوديته دليل على لا محدوديته وإطلاقه سبحانه .

وهكذا لم تثبت أدلة القائلين بوحدة الموجود أمام النقد.

وفيما يلي نتحدث عن الرأي الصحيح في مسألة الوجود والخلق والعلاقة بين الخالق والمخلوق.

المذهب الصحيح

في سياق حديثنا عن (وحدة الوجود) و(وحدة الموجود) التي هي نهاية تصورات البشر في تفسير العالم وعلاقته بالخالق، وهي المذهب الذي اختاره أغلب الفلاسفة والحكماء[1].

---

(١) يقول الباحث الراحل محمد علي فروغي في كتابه الشهير (سير حكمت در أوروبا) (بالفارسية): يمكن أن نقول: إنه منذ القديم وحتى اليوم – وباستثناء علماء الدين القشريين، وبعض الفلاسفة القدماء- فإن كل الحكماء والعلماء أولي الذوق وفي كل الملل والأقوام كانوا – من حيث يعلمون أولا يعلمون،وبوجه ما ونسبة معينة- معتقدين بهذا المذهب، ألا وهو نوع من وحدة الوجود (المصدر، ج٢، ص٣٠.

أقول: في سياق حديثنا عن هذا المذهب، لابد أن نبين المذهب الصحيح في حقلين هما:

الأول: في حقل التوحيد ومعرفة الله تعالى.

الثاني: في حقل الوجود وحقيقة الموجودات.

ذلك لأنا -وكما نبين إن شاء الله تعالى- نرى تحقق سنخين هما الله وخلقه، بينما يرى أولئك أنه ليس إلا هو الوجود وأطواره، وهكذا لخصوا الحديث حول الوجود، بينما وجب علينا التفريق بين الحديث عن الموجودات والحديث عن خالقها.

ونفصل القول في هذا الفصل في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عن المذهب الصحيح في موضع وحدة الموجود بالمقارنة مع آراء الفلاسفة.

القسم الثاني: عن معرفة الله و(العرفان الإسلامي) الذي هو الهدف من الكتاب.

القسم الثالث: عن الوجود.

وقد يتداخل الحديث هنا مع أحاديثنا السابقة أو اللاحقة تبعاً لضرورة البحث الشمولي، وتجنب تشوش الرؤية.

فما هو المذهب الصحيح الذي يهدينا إليه العقل، ويذكرنا به القرآن والنبي وأهل البيت عليه وعليهم صلوات الله ؟ يتلخص في النقاط التالية:

١- أن العالم المحيط بنا حق، وليس مجرد خيال.

٢- أن له رباً خلقه وقدره ودبر أموره.

٣- أن الله غير خلقه وخلقه غير الله، وأنهما سمتان مختلفتان بذاتهما، فبينما الخلق عاجز ومحدود ومتغير وعدمي ومظلم الذات، فإن الخالق قادر لا متناه وقيوم ونور السموات والأرض.

ومعلوم الفرق الكبير بين هذه النظرة وبين النظريات الفلسفية الأحادية، التي لا تعترف إلا بنوع واحد من الوجود، حيث تزعم أن الكثرة التي نشاهدها في

الموجودات، والتعددية التي نؤمن بها بين الخالق والمخلوق، ما هي إلا سوى مراتب وتطورات لذات الوجود الواحد.

حيث إننا نرى الاختلاف بين الخالق والمخلوق ذاتياً وكبيراً وحاسماً، ولا يمكن أن يصبح المخلوق خالقاً، أو الحادث قديماً، أو المحدود مطلقاً.

١- فالله سبحانه: نور أزلي، لا تحويه الحدود، ولا تقيده القيود، وذاته الكمال المطلق، فبذاته: عالم حي قيوم وقادر وهو الحق بذاته، أحدي لا شريك له ولا شبيه.

٢- والمخلوق: ذات مظلم بذاته، محدود، غير مستقل بنفسه، وجوده بالله، وواقعيته بالله وكمالاته بالله.

والنصوص التي تدلنا على هذه الحقائق لا تحصى في الكتاب والسنة: بل آيات الذكر الحكيم وكلمات الهداة المعصومين كلها شاهدة عليها، لو لم نحمّلها تفسيرات متكلّفة، بهدف الجمع بينها وبين آراء الفلاسفة قسراً وزوراً.

وفيما يلي نذكر بعضاً قليلاً منها على أن نسترشد بها إلى سائر النصوص المباركة.

أولاً: حين نسمع كلمة (الحق) يتبادر إلى أذهاننا ما يعاكس ذلك، وهو العدم واللاواقعية واللاتحقق، والآيات القرآنية تذكرنا بأن خلق السموات والأرض قد خلقت بالحق وأن خلقها ليس باطلاً، يقول ربنا سبحانه:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾(الدخان/٣٨-٣٩)

﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾(الاحقاف/٣)

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾(ص/٢٧)

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(آل عمران/١٩١)

ثانياً: إن لفظة القيوم التي تتكرر في الآيات صريحة في أن بالله (قيام) السموات والأرض، وأن لولا إذنه إمساكه إياهما، إذاً لزالتا، قال ربنا سبحانه:

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَآءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(الروم/٢٥)

﴿اللَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ * وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾(البقرة/٢٥٥)

﴿وَيُمْسِكُ السَّمآءَ أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾(الحج/٦٥)

ثالثاً: إن آيات التسبيح والتقديس وهي بالمئات في القرآن الكريم، صريحة في أن الله غير خلقه، وخلقه غيره، وليس بينه وبين خلقه تشابه، والآيات الصريحة في أنه ليس كمثله شيء، وأنه تعالى عن وصف القائلين، وأنه لا تدركه الأبصار وأنه ليس له كفواً أحد، وأنه الحي، وأنه لا إله إلا هو، كلها صريحة في أنه خلوٌ عن خلقه وخلقه خلو منه، سبحانه وتعالى.

قال ربنا سبحانه:

﴿وَتَرَى الْمَلآئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾(الزمر/٧٥)

﴿وَاذْكُر رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾(آل عمران/٤١)

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾(الفرقان/٥٨)

﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الأنبياء/٢٢)

﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(يس/٨٣)

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾(الأنبياء/٢٦)

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾(الإسراء/٤٤)

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(الشورى/١١)

وهكذا يذكرنا القرآن أن الملائكة ، وهم عباد الرحمن المكرمون، يسبحون بحمد ربهم، إيذاناً بأنهم ليسوا بنات الله ولا منفصلين عن ذاته وسبحانه.

ويأمرنا القرآن بأن نسبح الله بالعشي والأبكار حتى لا نشبهه بخلقه؛ وحتى تبعد عنه صفة المخلوقين.

ويقدس القرآن رب العزة عن صفة الواصفين الذين ينظرون إلى أسماء ربهم بمنظار أنفسهم، ويشبهونه سبحانه بخلقه.

ويذكرنا بأن الله بيده ملكوت كل شيء، فهو الذي يملك ذات كل شيءٍ، فإذاً؛ لا يمكن أن يكون مثل أي شيء.

ويقدس الذكر الحكيم رب العالمين عن التسلسل الهرمي في الوجود أو بتعبير آخر الولادات المتسلسلة (كالعقول العشرة) ويتبين أن كل ذوي العقول هم عباد مكرمون.

ويذكرنا : بأن كل شيء ينادي بعجزه، وبأنه لا يشبه خالقه، وكل شيء يسبح بحمد الله بالرغم من أنا لا نفقه تسبيحه.

ويقرر ببلاغة نافذة: أنه ليس كمثله شيء وكفى به بياناً.

وكلمات الرسول والمعصومين من أهل بيته عليهم الصلاة والسلام، تفسر آيات الذكر هذه ببيان بليغ، وتذكر بحقائق اليقين، أن الله تعالى أحد صمد ليس له كفو وليس كمثله شيء، وإليك طائفة منها:

روي عن رسول اللهﷺ أنه قال:

"ما عرف الله من شبّهه بخلقه"[1].

وجاء في حديث عن الإمام عليعليه السلام:

"توحيده: تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة"[2].

وهكذا يصرح الإمام عليعليه السلام بأن هناك سنخين في عالم التحقق: سنخ الخالق وسنخ المخلوق، وهما لا يتشابهان، ولعل مراد الإمام عليعليه السلام بقوله: "بينونة صفة" أن أسماء الله تعالى وصفاته مختلفة عن أسماء وصفات مخلوقية مما يدل على أنهما نوعان مختلفان بالذات.

وجاء في حديث مأثور عن الإمام الباقرعليه السلام:

---

(١) ميزان المطالب، ص٤٧.

(٢) راجع ميزان المطالب، ص٤٧.

(إن الله تبارك وتعالى، خلو من خلقه، وخلقه خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله عز وجل)[1].

وجاء في حديث مأثور عن الإمام الصادقعليه السلام إنه قال:

"من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافة"[2].

وتبين بعض النصوص المفصلة أدلة هذه الحقيقة، ونذكر نصاً واحداً، منها، وهو مستهل خطاب الإمام الرضاعليه السلام في حشد من علماء ذلك العصر الذي تميز بانتشار الأفكار الفلسفية المنحرفة، ويوضح الإمام –عبر كلمات بليغة ومفصلة– حقيقة مباينة الخالق عن خلق بذاته سبحانه، وأنهما نوعان لا يقاس الواحد بالآخر، وأن وهم البشر الذي يريد أن يشبه خالقه بنفسه، ضلالة كبرى.

دعنا نقرأ معاً خطاب الإمام الرضاعليه السلام ونتأمل فقراته، ونتملى بعلمه[3]:

فقال له بنو هاشم: يا أبا الحسن اصعد المنبر وانصب لنا علماً نعبد الله تعالى عليه، فصعد المنبرعليه السلام، فقعد ملياً لا يتكلم مطرقا، ثم انتفض انتفاضة واستوى قائماً وحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه وأهل بيته ثم قال:

أول العبادة معرفة الله

"أول عبادة الله تعالى معرفته[4]، وأصل معرفة الله تعالى توحيده، ونظام توحيد الله تعالى نفي الصفات عنه[5]، لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق[6]، وشهادة

---

(١) راجع ميزان المطالب، ص٤٧.

(٢) راجع ميزان المطالب، ص٤٨.

(٣) جاء في الجزء الرابع من موسوعة بحار الأنوار الطبعة الثانية، الصفحة (٢٢٨–٢٣٠) حديث مأثور عن القاسم بن أيوب العلوي: أن المأمون العباسي لما أراد أن يستعمل الرضاعليه السلام جمع بني هاشم فقال: إني أريد أن استعمل الرضاعليه السلام على هذا الأمر من بعدي، فحسده بنو هاشم، وقالوا: نوّلي رجلاً ليس له بصر (ولعل الصحيح بصيرة) بتدبير الخلافة، فابعث إليه يأتنا فترى من جهله ما تستدل به عليه، فبعث إليه فأتاه –وساق الحديث حسبما ننقله في المتن.

(٤) فمن لا يعرف الله، كيف يعبده؟ علماً بأن عبادة القلوب بالتوجه إلى الله والتسليم له أعظم من عبادة الجوارح.

(٥) لعل مرادهعليه السلام بكلمة (نظام) ما يؤدي إلى توحيد الله، وبتعبير آخر: منهج علم التوحيد.

(٦) فالصفة الزاهدة على الموصوف، دليل التركيب ، والعبارات التالية شرح لهذه العبارة فيما يبدو.

كل موصوف أن له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف[1]، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث[2]، فليس الله من عرف بالتشبيه ذاته[3]، ولا إياه وحّده من اكتنهه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا به صدّق من نهاه، ولا صمد صمده من أشار إليه، ولا إياه عنى من شبهه، ولا له تذلل من بعّضه، ولا إياه أراد من توهمه".

المنهج الصائب لمعرفة الله تعالى

"كل معروف بنفسه مصنوع[4]، وكل قائم في سواه معلول[5]، بصنع الله تعالى يُستدل عليه[6]، وبالعقول تُعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته[7]".

---

(1) لعل مراده عليه السلام على ما بينه العلامة المجلسي بقوله في تفسير هذه الفقرة: أن كل صفة وموصوف، لا بد أن يكونا مخلوقين، إذ الصفة محتاجة إلى الموصوف لقيامها به، وهو ظاهر، والموصوف محتاج إلى الصفة في كماله، والصفة غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن، فلا يكون شيء منهما واجباً، ولا المركب منهما، فثبت احتياجهما إلى علة ثالثة، ليس موصوف ولا صفة وإلا لعاد المحذور ، المصدر، ص٢٣١.

(٢) لعل مراده أن الاقتران دليل التركيب، والتركيب دليل الحدوث، أو الحاجة إلى من يركب المركب، وهو بالتالي دليل واضح على أنه مصنوع مخلوق، إن علمنا بتركيب الأشياء هو الذي هدانا إلى حاجتها إلى خالق غير مركب، فكيف نفترض التركيب في الخالق.

(٣) في بعض النصوص (فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته).

وهذه العبارة وسائر الكلمات التالية توجيه إلى أن من اتخذ منهجاً خاطئاً في توحيد الله لا ينتهي إلا إلى الكفر والشرك، والمنهج الخاطئ هو تشبيه الله تعالى بخلقه.

وهكذا لا يصيب عبادة الله من عبد شيئاً يتوهمه، ويشبهه، أو شيئاً له حدود ونهاية، أو تذلل لشيء يبعضه تبعيضاً.

وبهذه الفقرات يخط الإمام الرضا عليه السلام نهج العبادة الصحيحة القائمة على أساس المعرفة الصادقة.

(٤) الشيء الذي يعرف ذاته لا يمكن أن يكون صانعاً إذ العلم يحيط به بينما الخالق لا محدود ولا متناهٍ فلا يحيط بذاته علم، ويبدو أن مراده عليه السلام من كلمة (بنفسه) هو (ذاته).

(٥) الشيء الذي يقوم بغيره، ويستوي بسواه، يتكئ على ما عداه، فإنه معلول ، ولا يكون بالتالي خالقاً، ومن أجل أن نعرف الله لابد أن نقدسه من معرفة ذاته، ونسبحه من القيام بغيره.

وحسبما يقول العلامة المجلسي: فإن هذه الجملة تنفي نظرية الحلول الصوفية(المصدر، ص٢٣٣).

(٦) بعد أن نفى الإمام عليه السلام المعرفة بالتشبيه والاكتناه، أثبت المعرفة بالآيات.

(٧) الأداة التي تحفظ معرفة الله هي العقل بينما حجة الله تثبت بفطرة التوحيد التي فطر الله الخلق عليها في عالم الذر والميثاق وهي مقدمة زمنياً على العقول إذ تثبت الفطرة حجة الله تعالى، ثم تعتقد العقول معرفته.

الحجاب الذاتي بين الخالق والمخلوق

"خلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقته أينيتهم[1]، وابتداؤه إياهم دليلهم على أن لا ابتداء له لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره".

الأدوات دليل العجز

"وإدواؤه إياهم دليل على أن لا أداة فيه[2]، لشهادة الأدوات بفاقة المادين"[3].

أسماؤه تعبير

"فأسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه[4]، وغيوره تحديد لما سواه[5]، قد جهل الله من استوصفه، وقد تعداه من اشتمله[6]، وقد

---

(١) لأن الله تعالى خلق الخلائق، ولأنه ابتدعهم، ووهب الوجود له فإنه محتجب عنهم حيث إنه كان الخالق، وكانوا مخلوقين فهما إذاً سنخين بالذات، نوعين متمايزين بأنفسهما.

يقول العلامة المجلسي وهو يشرح هذه الفقرة: أي كونه خالقاً وأن الخالق لا يكون بصفة المخلوق، ويكون مبائناً له في الصفات، (كون ذلك) صار سبباً لاحتجابه عن الخلق فلا يدركونه بحواسهم ولا عقولهم، والحاصل: إن كماله ونقص مخلوقيه حجاب بينه وبينهم(المصدر، ص٢٣٣).

وهكذا: مفارقة الله لخلقه ليست بالمكان بل بالأبنية والذاتية، فهو من سنخ وهم من سنخ آخر.

(٢) أي أن الرب جعل الخلق محتاجاً أى الأداة، كان ذلك دليل على أنه لا أداة له سبحانه.

(٣) لعل مراده من يملك الأدوات.

(٤) فأسماء الله لا تدل على وجود أجزاء له، بل إنما هي تعبير عن ذات واحد، أحد صمد، كما أن أفعاله تفهمنا بأنه الخالق الرازق.

وهكذا ذاته حقيقة، أي حق يستحق أن يسمى حقاً، لأنه لا يقوم بغيره ولا يبتدئ بسواه سبحانه.

أما كنهه فهو إبعاده عن مشابهة المخلوقين.

(٥) أي أن فهم غيرية الله تعالى، ومغايرته هو تحدي ما سوى الله تعالى، وفهم عبودية ما سوى الله ومخلوقيته وعجزه، وهكذا كلما تعمقنا في فهم محدودية الخلق وعجزه وضعفه، كلما عرفنا الله سبحانه.

(٦) فمن طلب وصف كنه الله تعالى ومعرفة كيفيته فقد جهل الله تعالى، لأنه لا يعرف كنهه ولا كيف له، ومن أحاط –برأيه– علماً بربه فقد تجاوز إلى غيره، فليس الله اشتمل، إنما إشتمل مخلوقاً، والاشتمال هو التلفف بالثوب.

اخطأه من اكتنهه، ومن قال: كيف؟ فقد شبهه[1]، ومن قال: لِمَ؟. فقد علّه، ومن قال: متى؟. فقد وقّته، ومن قال: فيم؟. فقد ضمّنه، ومن قال: إلى مٍ؟ فقد نهّاه، ومن قال: حتى؟ فقد غيّاه، ومن غيّاه فقد غاياه ، ومن غاياه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فيه"[2].

لا يتغيّر بتغيير المخلوقين

"لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا ينحدُّ بتحديد المحدود"[3].

لا تعطيل ولا تشبيه

"أحد لا بتأويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة، مباين لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار[4]، مقدِّر لا بجوْل فكرة، مدبر لا بحركة، مريد لا بهمامة، شاء لا بهمة[1]، مدرك لا بمجسّة، سميع لا بآلة، بصير لا بأداة[2]".

---

(١) فيما يلي تأكيد على الفقرات السابقة وأن أسئلة مثل كيف، ولم ومتى ،فيم، وإلى مَ، وحتام، وما أشبه تليق بالمخلوقين، أما الخالق فهذه الأسئلة لا تناله، لأنه لا شبه له يعرف كيفه، ولا علة له ولا وقت ولا جزء ولا نهاية ولا غياة.

(٢) فمن جعل الله تعالى غاية ، جعله يشترك مع المخلوق في الغاية (غاياه) وصح أن يقال: إن له غايته قبل غاية فلان وبعد فلان، وهكذا لم يعرفه سبحانه، لأنه تقدس عن الشبه بالمخلوقين.

ويبدو أن هناك علاقة بين وجود الغاية للشيء ووجود أجزاء له، كما تشير إليه كلمة الإمام (ومن غاياه فقد جزأه) فما هي تلك العلاقة؟ باختصار: إن وجود نهاية للشيء دليل استهلاك الزمن له، فكلما مر هزيع منه فنى بقدره من ذاته، وهذا لا يكون إلا في الشيء ذي الأجزاء، وهذا دليل الخلق وليس الخالق.

(٣) فهو يغير ولا يتغير، ويحدد ولا يتحدد، فتغيرات المخلوقين ليست بحيث تغيره،وفعله في تحديد المحدود لا يحدده.

(٤) لابد أن نخرج الرب عن حدّي التعطيل والتشبيه، ونعرفه بالإثبات والتنزيه، فإذا قلنا: إنه أحد، نتذكر أنه ليس كأي واحد يمكن أن يقارن بالثاني والثالث، بل هو واحد لا بتأويل عدد.

وإذا قلنا: إنه ظاهر، فلس بمعنى الظهور الذي يباشره النظر ويحيط به شيء غيره، فليس كظهور نور الشمس على حائط الدار يستوعبه الجدار، وتباشره العين، كلا.

وإذا قلنا بأنه سبحانه (متجلٍ) فإننا لا نثبت له التجلي الذي نعرفه في المخلوقات، حيث يعني التجلي فيها نظرة العين، واستهلاك الرؤية.

كما إن ربنا باطن، ولكن ليس كما يُصبح المخلوق باطناً فينفصل عن غيره، بل لأن كنهه خفي وهو ليس من سنخ مخلوقاته.

تنزيه الله عن الحدود

"لا تصحبه الأوقات، ولا تضمّنه الأماكن، ولا تأخذه السنات، ولا تحده الصفات، ولا تفيده الأدوات[٣]، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله[٤]".

عجز الخلائق دليل كمال الخالق

"بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عُرف أن لا جوهر له[٥]، وبمضادته بين الأشياء عُرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأمور عُرف أن لا

وهو مباين عن خلقه، ولكن ليس كمباينة المخلوقات، تفصل بينها المسافات، بل مباينته سبحانه مباينة ذاتية، كما أن قربه لا يعني قرب المسافة، أما لطفه فليس كلطف الجسم الرقيق، لأنه لا تجسم فيه، بل لأنه يصنع الشيء اللطيف ويفعله ووجود الرب ليس بمعنى ظهوره بعد الخفاء او تحققه بعد العدمية.

وفاعليته أيضاً، ليست كفاعلية المخلوقين حيث يحتاجون إلى الأدوات والآلات، وهو غني عنها، وهم إنما يقومون بفعل لدرء خطر أو جلب نفع، بيد أن ربنا يفعل بحكمة، ولكن من دون حاجة في نفسه إلى الفعل سبحانه.

وهكذا تشابه الألفاظ بين الخالق والمخلوق مع اختلاف في المعاني.

(١) استمراراً لبيان الاختلاف الذاتي بين الخالق والمخلوق ، وإخراجه سبحانه عن حدي التعطيل والتشبيه، بين الإمام الرضاﷺ، أنه سبحانه (يقدر) ولكن ليس بمثل تقديرنا الذي يتم بعد تتحول الفكر، (ويدبر) ولكن ليس كمثلنا حين ندبر بحركة وننفذ تقديرنا بالحركة. (ويريد) ليس بالطريقة التي نريد، حيث نحدث أنفسنا بالأمر قبل اتخاذ القرار بشأنه ونتردد عادة فيه، وهذه هي (الهمامة) أي الاهتمام والتردد.

أما مشيئته فليست بعد القصد الحادث ولا بحثاً عن كمال.

(٢) وهكذا، ربنا إدراكه بعلمه وليس بالحس والجس، وإنه سميع ليس بالأذن وبصير لا بعين.

(٣) تعالى ربنا عن الحدود الزمانية والمكانية، والصفاتية والأدواتية، فهو خالق الزمان والمكان والصفات، فكيف ينحد بحدودها، سبحانه والسنة بداية النوم.

وفي بعض النسخ لا تفيده الأدوات، والمعنى متشابه مع ما في المتن من (لا تفيده) فالذي يستفيد من شيء يتقيد به.

(٤) فإذا سألت متى كان ربنا؟ الجواب: متى لم يكن، فكونه قد سبق الوقت والوقت حادث وهو سبحانه أزلي، وهكذا العدم إنما يخالف الموجود الذي خلقه الله، وليس خالق الموجودات السابق بأزليته للعدم، والأزلي لا ابتداء له ، بلى، إنه يبتدئ غيره، وهكذا وجوده سبق الابتداء.

(٥) كلما تعمقنا في طبيعة المخلوقين كلما استطعنا أن نعرف أسماء الخالق وصفاته سبحانه، كما قال الإمام الرضاﷺ في فقرة سابقة من هذا الحديث (وكنهه تفريق بينه وبين خلقه)

ويجري السياق هنا للتذكرة بهذه الحقيقة، وهي أن عجز الخلائق دليل على كمال خالقها.

فلأن الخلق لا يشعر من دون أدوات، نعرف عجزهم ومحدوديتهم وبالتالي: حاجتهم إلى خالق لا مشعر له.

ومن جهة أخرى قال العلامة المجلسي وهو يشرح الفقرة التالية –قال: قوله وبتجهيره الجواهر.. أي بتحقيق حقائقها، وإيجاد ماهياتها عرف إنها ممكنة، وكل ممكن محتاج إلى مبدأ فمبدأ المبادئ لا يكون حقيقة من هذه الحقائق (المصدر، ص٢٣٩).

قرين له[1]، ضاد النور بالظلمة، والجلاية بالبهم[2] والجسوء بالبلل[3]، والصرد بالحرور[4]، مؤلف بين متعادياتها، مفرق بين متدانياتها، دالة بتفريقها على مفرقها، وبتأليفها على مؤلفها[5]، ذلك قوله جل وعز: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾".

الزمان دليل أزلية خالقه

"ففرق بها بين قبل وبعد ليُعلم ألا قبل له ولا بعد[6]، شاهدة بغرائزها ألا غريزة لمغرزها، دالة بتفاوتها ألا تفاوت لمفاوتها، مخبرة بتوقيتها ألا وقت لموقّتها، حُجب بعضها عن بعض ليُعلم ألا حجاب بينه وبينها من غيرها[7]، له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق[8]، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس مذ خلق استحق معنى الخالق، ولا

---

(١) لكل شيء ضد ولكل شيء قرين، وهذا دليل العجز والنقص، فإذا كان الشيء قادراً لحذف ضده ولو كان كاملاً لما احتاج إلى تكميله بقزين، والله ليس له كفو أحد.

(٢) النور محدود بالظلمة، والظلمة تخترق بالنور فهما إذاً عاجزان، والظهور (الجلاية) يخالف (البهم).

(٣) الجسوء هو الجلد الخشن والماء الجامد.

(٤) البرد والحر.

(٥) أن كل مخلوق زوج يحتاج إلى كفوه ويحتاجه كفوه، وهذا دليل عجزه وحاجته إلى رب لا كفو له أبداً.
ولعل هذا هو معنى استدلال الإمام بالآية الكريمة، وبالذات ختام الآية (لعلكم تذكرون) أي جعلنا الأشياء أزواجاً لعلكم تذكرون بحاجتها إلى من يؤلفها، ولا يحتاج إلى كفو.

(٦) فاعلية الزمان في الأشياء تدل على إنها قد ابتدئت، وهي بالتالي بحاجة من ابتدأها، وهو لا بداية له ولا فاعلية للزمان فيه.

(٧) احتجاب بعض الأشياء عن بعضها دليل على عجزها ومحدودية اثرها، وأن خالق الجميع لابد أن تشمل قدرته كل الأشياء، وإلا يحتجب عنها إلا بتعاليه عنها واختلاف جوهرها عنه.

(٨) لم يكتسب الرب واقع الربوبية من خلقه، لأن له الكمال المطلق قبل خلق المخلوقين، وبذلك الكمال خلقهم، وهكذا الإلوهية والعلم، فهو إله قبل أن يخلق الخلق، وعالم بهم قبل الخلق إذ خلقهم بعلمه، وهكذا الصفات التالية.

بإحداثه البرايا استفاد معنى البارئية، كيف ولا تغيِّبه مذ ، ولا تدنيه قد، ولا يحجبه لعل، ولا يوقته متى، ولا يشتمله حين، ولا تقارنه مع، إنما تحد الأدوات أنفسها، وتشير الآلة إلى نظائرها، وفي الأشياء يوجد أفعالها ، منعتها مذ القدمة، وحمتها قد الأزلية، وجنبتها لولا التكملة[1]، افترقت فدلَّت على مفرِّقها، وتباينت فأعربت عن مباينها، بها تجلى صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤية[2]، وإليها تحاكم الأوهام[3]،وفيها أثبت غيره، ومنها أنيط الدليل، وبها عرّفها الإقرار".

---

(١) إن أي تأثير من الخلق على الخالق محال، وإن أي كمال يضاف إليه من خلقه محال، وأي تغيير فيه محال، لأنه له الكمال المطلق والأسماء الحسنى، وهكذا لم يستحق معنى الخلق ابتداءً من خلقه، بل دائماً وأبداً، لأنه تعالى عن الزمان، فلا كلمة (مذ) التي هي تحجبه عن الأشياء التي لما توجد، لأن كل شيء عنده سواءً، سابقها ولاحقها، ولا كلمة (قد) التي هي للتقريب والتحقيق تقرب الأشياء إلى علمه، لأنه أحاط بكل شيء علماً، ولا لفظه (لعل) التي هي للترجي صادقة في الرب الذي يعلم بكل شيء، ويقدر على كل شيء. ولا كلمة (متى) التي هي للتوقيت، تعني عند الرب الوقت، لأن الله تعالى عن الزمان والوقت، وهكذا لفظه (حيث) للزمان أو (مع) للمقارنة صادقة في الذي لا يقارن شيئاً زمانياً، لأن تأثير المخلوقات إنما يكون في أنفسها، وليس في خالقها المتعالي عنها المقتدر عليها سبحانه.

ولأن الله قديم؛ فإنه لا يصح فيه (مذ) ولأنه أزلي فلا تصدق فيه (قد) ولأنه الكمال المطلق فلا يصدق فيه (لولا) الذي يربط شيئاً بشيء.

(٢) كيف تجلى الرب تعالى لنا؟ الجواب: بما في الأشياء من دلائل الخلقة، بسبب محاصرة الحدود المكانية والزمانية وغيرها لها وهي دليل على أنها مصنوعة مخلوقة، ودليل –أيضاً– على أن حواسنا وعقولنا منها ومصممة لعالمها، وليست بقادرة على تجاوزها إلى خالقها، بل غير قادرة على الإحاطة علماً بكنهها، فكيف بذات خالقها سبحانه؟ ولعل ذلك معنى قولهﷺ: "وبما احجب عن الرؤية".

(٣) قال العلامة المجلسي –وهو يشرح الفقرات هذه– : وبما أي بالعقول احتجب عن الرؤية، لأن الحاكم بامتناع رؤيته هو العقل، وإلى العقل تتحاكم الأوهام عند اختلافها. وقولهﷺ "وفيها أثبت غيره" أي كل ما يثبت ويرتسم في العقل فهو غيره تعالى (المصدر، ص٢٤٤).

ويبدو أن العلامة المجلسي –قدس سره– يرى أن ضمير (بها) يعود إلى المشاعر أو العقول، بينما الضمير لابد أن يعود إلى أقرب كلمة إليه، وهي هنا المخلوقات، وعلى هذا المعنى تبقى جملة "وإليها تحاكم الأوهام" غامضة لديّ.

منهج معرفة الله

"بالعقول يُعتقد التصديق بالله، وبالإقرار يكمل الإيمان به[١]، لا ديانة إلا بعد معرفة، ولا معرفة إلا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما (يمكن) فيه (يمتنع) في صانعه[٢]، لا تجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه ، أو يعود فيه ما هو ابتداه؟[٣]، إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا متنع من الأزل معناه، ولما كان للبارئ معنى غير المبروء، ولو حُد له وراء إذاً حُد له أمام[٤]، ولو التمس له التمام إذاً لزمه النقصان[٥]، كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث[٦]، وكيف يُنشئ الأشياء من لا يمتنع من الأشياء[٧]،إذاً لقامت فيه آية المصنوع، ولتحوَّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه[٨]، ليس في محال القول حجة، ولا في المسألة عنه جواب".

---

(١) في البدء تشير الفطرة إلى وجود الله، ولكن العقل يركز هذه الرؤية ويجعلها عقيدة، ومن ثم يأتي الإقرار والتسليم لله ليكمل المسيرة، فيوصل المرء إلى مرحلة الإيمان بالله سبحانه –وهذا فيما يبدو– هو المنهج الإلهي في معرفة الخالق.

(٢) كيف يلتزم بالدين من لا يعرف الرب؟ أم كيف يعرف الله من لا يخلصه بالعبادة بل يجعل له شريكاً، ويقارنه سبحانه بالشركاء؟ أم كيف ينفي الشركاء من يشبه الله لخلقه، وهل معنى التشبيه سوى وضع الخالق في مصاف المخلوقين سبحانه وتعالى؟ ونفي التشبيه –بدوره– كيف يكون مع الصفات الزائدة عليه.

وهكذا يقول الإمام كلمته الجامعة للمنهج التوحيدي وهي: أن كل عجز، وضعف، ومحدودية موجودة في الخلق لابد أن يتعالى عنها الخالق، وأن كل ما كان وجوده ممكناً ينفي المخلوق فوجوده ممتنع في صانعه.

(٣) الحركة شأن الذي يسكن، والسكون شأن الذي يتحرك، وهما من شؤون المخلوقين، فكيف يجريان في الصانع وقد ابتدأهما ابتداءاً.

(٤) إذا قيل هذا الجانب وراءه، لجاز أن يقال: وذاك الجانب أمامه.

(٥) إذا فتشنا عن طريقة لإ تمامه، لكان يعني ذلك إنه ناقص.

(٦) الذي يجوز له حدوث طارئ، فإن ذلك يدل على أنه كان ناقصاً، أو أن طبيعته قابلة للحدوث، ومثل هذا الشيء لا يستحق الأزلية.

(٧) الذي يمكن أن يحدث لا يمكنه أن يكون منشئاً.

(٨) إن المصنوع هو الذي له حد ووراءه وأمام، ونقصان بعد زيادة، وزيادة بعد نقصان، وتحرك وسكون، وتطور وتغيير، وكل هذه الدلائل تشير إلى حقيقة واحدة، هي أن المصنوع ليس موجوداً بذاته، وكاملاً بنفسه، ولا عاملاً في حقيقته بحقيقة، بل بحقيقة خارجة عنه، إذاً فلو أثبتنا بعض هذه أنور للخالق لعاد مخلوقاً، ولأصبح بدوره دليلاً على خالق آخر بعد أن كان مدلولاً عليه بخلقه، وهذا محال.

بالتقديس نعظم الرب

"ولا في معناه له تعظيم، ولا في إبانته عن الخلق ضيم، إلا بامتناع الأزلي أن يثنى، وما لا بدأ له أن يبدأ[1]،لا إله إلا الله العلي العظيم،كذب العادلون بالله وضلوا ضلالاً بعيداً، وخسروا خسراناً مبيناً، وصلى الله على محمدٍ وآله الطاهرين"[2].

(١) القول المحال هو الذي يكشف العقل بالبداهة استحالته وامتناعه، وليس فيه حجة، لأن الحجة إنما تقام في غير الأمور البديهية المعروفة، أما فيها فلا حاجة إلى الحجة، بل الحجة قد تقيد منهج الفكر، لأن توضيح الواضحات يعقدها أكثر فأكثر.

وهكذا ليس من الصحيح أن نجيب عن السؤال التالي: بأي دليل أصبح اجتماع النقيضين محالاً؟ لأن الحديث عن المحال، حديث عقلي مباشر لا جواب فيه، إذ لا دليل غير العقل يستدل به في مثله.

وإذا أثبتنا مثل هذا المعنى لله سبحانه، فإنه ليس تعظيماً له كما زعم بعض الفلاسفة، حيث قالوا: إن لم نثبت لله تعالى وحدة الوجود، فإنه نقص له، كلا النقص هو أن نثبت لرب العزة ما تثبته لمخلوقية من الحدوث.

وليس من الضيم والظلم أن نفصله عن خلقه، بل هو عين الحكمة والعدل.

التعظيم الحقيقي هو أن نقدس الرب الأزلي من أن يكون له ثان أو كفواً ،وأن ننزهه من أن تكون له بداية وتكامل، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

(٢) ثقلت هذه الخطبة بأسانيد مختلفة، كما وأنها تتشابه وعبارات خطب عديدة مأثورة عن أمير المؤمنين﵇ تجدها مبثوثة في نهج البلاغة.

(٥)
كيف نعرف ربنا؟

هنا نتحدث بإذن الله عن أهمية معرفة الرب، ثم عن عجز البشر عن معرفة الله، بل إن الله هو الدال لهم بالدليل إليه، دون أن يملكوا بأنفسهم آلة لمعرفته، ثم نعرج للحديث عن المنهج القديم لمعرفة الله، وبعد أن نذكر أهم نقطتين –في رأينا– في منهج معرفة الله: وهما إخراج الله عن حدي التشبيه والتعطيل، والتعمق في معرفة الخليقة بصفتها آيات الله، وبعدئذ نبين –بإيجاز شديد– أساليب التقرب إلى الله، عبر إصلاح المنهج وتزكية النفس، والتقوى والشفاعة.

لماذا وجبت معرفة الرب؟

من أفخر وأشرف وأعظم نعم الله على البشر أنه عرفهم نفسه، ومن يصل إلى مستوى معرفة الرب، لابد وأن يعلم أية نعمة عظيمة اسبغها الله عليه ، كما يفهم أيضاً: أية خسارة كبيرة تلف الذين يجهلون ربهم، وهل كانت الدنيا تساوي شيئاً لو عاشها دون أن يعرف ربه؟

لا تسع الكلمات التعبير عن مدى خسارة الإنسان الذي يعيش سبعين عاماً في ذهول عن الله، بعيداً عن جمال الله وجلاله وعظمته، وبعيداً عن لذة مناجاته، وقوة التوكل عليه.

إن تعبيرنا –نحن– البشر جدٌّ قاصر عن بيان ما ينتفع به الإنسان من معرفة الله والتوب إليه، ولكن يكفينا أن نعرف أن القرآن حين يبين منافع الصلاة، وأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، لا يلبث أن يذكرنا بأن ذكر الله أكبر فيقول ربنا تعالى:

﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾(العنكبوت/٤٥)

وحيث يبين لنا نعم الجنة، لا يلبث أن يبن لنا أن رضوان الله أكبر فيقول ربنا سبحانه:

﴿وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللّهِ أَكْبَرُ﴾(التوبة/٧٢)

وتلك الجنة التي فيها من النعم الخالدة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، تصبح النعم فيها حقيرة إلى جنب معرفة الله والنظر إلى سبحات وجهه عز وجل، وبالتالي رضوان الله.

ولا يعرف أهمية نعمة معرفة الله سبحانه إلا من رزقه الله إياها، أما غيره فمثله مثل البهائم بل أضل سبيلاً، إن البهائم تنتفع بالحشائش، ولو قيل للبهيمة إن هناك موائد أفضل لما فهمت ذلك، ولو أنك ذكرت لها أن الأعظم من الأكلات الشهية هو المطعم الفاخر الذي يحويها، والأعظم منها الإخلاء الذين نجلس إلى جنبهم عليها، والأعظم من ذلك أن نكون في حضرة عظيم، إذ أن مجرد الحضور عنده بهجة وسعادة، فهل تستطيع البهيمة أن تستوعب هذه الحقائق؟ كلا..

لأن حدود البهيمة تقف عند الحشائش والعلف، وكذلك الكافر والغافل مذهولان عن لذة مناجاة الله، ولو ذكرت لهما ألف دليل ودليل على أهمية التعرف على الله والابتهاج في رحاب قدسه، لا يستطيعان يفهما لان مستوى عقلهما محدود هابط.

إذاً، من الذي يعقل كل ذلك؟ الذي ذاق حلاوة مناجاة ربه، وقام في الأسحار متهجداً ومتبتلاً، وهو الذي عاش قلبه بذكر ربه، وبرّد ألم الخوف عن نفسه بذكر مولاه، إنه يستطيع أن يفهم أي خسارة كبيرة يخسرها لو ترك ذكر الله . ومناجاة المحبين للإمام زين العابدين عليه السلام خير توضيح لذلك.

حيث يقول:

"إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً، ومن ذا الذي أنس بقربك فابتغى عنك حولا، إلهي فاجعلنا ممن اصطفيته لقربك وولايتك، وأخلصته لودك

ومحبتك، وشوقته إلى لقائك، ورضيته بقضائك، ومنحته بالنظر إلى وجهك وحبوته برضاك وأعذته من هجرك وقلاك".

وحرام على الإنسان أن يعيش عشرات السنين وهو أقرب شيء إلى الله وأبعد شخصٍ عن الله.

مما ينبغي على المؤمن أن يتخذ أعماله الصالحة قرباناً إلى الرب، فإذا أعطى زكاة فليتخذها وسيلة لتطهير قلبه، وإذا صلى فليتخذ من الصلاة معراجاً إلى ربه، وحين يصوم فليجعل منه وسيلة إلى تقوى الله، وإلا فالصوم والصلاة والزكاة وحتى الجهاد في سبيل الله من دون التقوى لا ينفعه ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾(المائدة/٢٧)، وحين يذكر رسول الله محمدﷺ ما يحبه من الدنيا يقول:

"أحب من دنياكم ثلاث: الطيب ، والنساء، وقرة عيني الصلاة".

فلماذا يسمي الرسولﷺ الصلاة بقرة العين؟ لأنه كان يعرج إلى ربه في الصلاة، وكانت الصلاة وسيلة للزلفى إلى الله سبحانه وتعالى.

دعنا نجعل في رأس أولويات حياتنا السعي نحو (معرفة الله) أكثر فأكثر، ونقتدي بأبي ذر (رضوان الله عليه) الذي كان أكثر عبادته التفكر.

فبماذا كان يفكر؟

إنه كان يفكر في خلق الله ليزداد إيماناً بالله وباليوم الآخر.

حيث سُئل الإمام الصادقعليه السلام عن قول الرسولﷺ: "تفكر ساعة خير من قيام ليلة". كيف يتفكّر؟.

فأجاب: "يمرّ بالخربة وبالدار فيفكّر ويقول: أين ساكنوك؟ وأين بانوك؟. مالك لا تتكلمين؟"[1].

هل نحن نفعل هذا، وهل جعلنا الحياة من حولنا وسيلة لمعرفة الله، هل كانت نظراتنا إلى السماء والأرض نظرة اعتبار؟ حرام أن يعيش الإنسان أربعاً وعشرين

(١) بحار الأنوار، ج٦٨، ص٣٢٨، ح٢٧ (باب التفكر والإعتبار).

ساعة من يومه، دون أن يتعرف على ربه عبر آياته المبثوثة في كل شيء، علماً بأنه إذا ازداد معرفة بالله، فإنه سيزداد توكلاً على الله، وصبراً على الشدائد، وقوة في مواجهة النفس والشيطان، وشجاعة حيث البأس، وسوف تأتي الدنيا مستجيبة له ف"**من خاف الله أخاف الله منه كل شيء**"[1] أما إذا كان القلب فارغاً، فإن الإنسان سيواجه في رحلته الشاقة في هذه الدنيا عقبات كأداء وامتحانات صعبة .

بلى، نحن قد تجاوزنا الامتحانات السابقة وربما نجحنا ، بيد أن الامتحانات التي تأتي قد تكون أصعب، أو لم يقل ربنا عن أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم:

﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّهِ اَلآ إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيب﴾(البقرة/٢١٤)

إن الله سبحانه وتعالى عَرَّف نفسه لعباده في كتابه الكريم بأسلوب متميز، وأهم سماته أمران:

ألف: ترى آيات ربك تتجلى في الطبيعة من خلال الشمس والقمر والنجوم والجبال والإبل والصحاري والأسماك والحقول والأشجار ومن خلال الناس، كيف يرفع الله المؤمنين وكيف ينصرهم، ويدمر ما كان يعرش فرعون وقومه وما كانوا يصنعون، والهدف هو أن نتعرف على أسماء ربنا من خلال المخلوقات، لا مجرداً ولا بعيداً عنها، ونتعرف عليه من خلال النفس وآياتها، حيث يقول ربنا سبحانه:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(فصلت/٥٣)

ويعبر عن هذه الحقيقة الدعاء المأثور ببلاغة:

"إلهي إعلمتُ باختلاف الآثار، وتنقلات الأطوار، أن مرادك مني أن تتعرَّ إلي في كل شيء حتى لا أجهلك في شيء"[2].

باء: معرفة الله كما نراها في القرآن ليست مجرد العلم، بل لابد أن تتجلى في ممارسات عملية، بل ممارسات جهادية رفيعة المستوى، وقد وردت نصوص كثيرة

---

(١) عن الإمام الصادق عليه السلام، بحار الأنوار، ج٦٦، ص٤٠٦، ح١١٤.

(٢) من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة.

في ذلك، حتى أن مؤلف موسوعة (بحار الأنوار) خصص فصلاً هاماً باسم (أن العمل جزء من الإيمان)[1] وهكذا يكون الإيمان بالله: هو الجهاد في سبيل الله والكفر بالطاغوت، والتمرد على السلطات الظالمة، كما يعني الإيمان بالله الاجتهاد في العمل والورع والتقوى، وهكذا حينما تكون مؤمناً وترى الحياة مستجيبة لك بجميع أشكالها وبهارجها، فاتهم نفسك بضعف نصيبك في الآخرة، واستعد للتعرف على الله، ومواجهة المشاكل والصعوبات كما هي حياة غالبية الأنبياء، فهناك أحد الأنبياء كان يدعو قومه إلى عبادة الله عز وجل فهموا به ليأخذوه ، فهرب إلى خارج المدينة، فدخل في شجرة مجوفة وبقي قسم من ثوبه خارجها، وعندما وصلوا إليه، دلهم الشيطان على ثوبه، فأتوه وشدوه في الشجرة ووضعوه في نصفها، فوضعوا المنشار ونشروا الشجرة مع النبي، وحينما لامس المنشار أم رأسه صاح (آه) فجاءه الوحي: "لو تأوهت مرة ثانية لامحونّ اسمك من ديوان الأنبياء".

ومع توفر هذا الشرط في الإيمان بالله وتوحيده، يكون الإيمان أعظم عمل وجزاؤه أعظم جزاء.

جاء في حديث شريف عن رسول الله ﷺ أنه قال:

"والذي بعثني بالحق بشيراً لا يعذب الله بالنار موّحداً أبداً، وإن أهل التوحيد يشفعون فيشفعون" ثم قال:

"إنه إذا كان يوم القيامة، أمر الله تبارك وتعالى بقوم ساءت أعمالهم في دار الدنيا إلى النار، فيقولون : يا ربنا كيف تدخلنا النار وقد كنا نوحدك في دار الدنيا؟ وكيف تحرق بالنار ألسنتنا وقد نطقت بتوحيدك في دار الدنيا؟ وكيف تحرق قلوبنا وقد عقدت على أن لا إله إلا أنت؟ أم كيف تحرق وجوهنا وقد عفرناها لك في التراب؟ أم كيف تحرق أيدينا وقد رفعناها بالدعاء إليك؟

---

(١) بحار الأنوار،ج٦٦، ص١٨-١٤٩.

فيقول الله جل جلاله: عبادي ساءت أعمالكم في دار الدنيا فجزاؤكم نار جهنم.

فيقولون: يا ربنا عفوك أعظم أم خطيئتنا؟

فيقول تبارك وتعالى: بل عفوي.

فيقولون: رحمتك أوسع أم ذنوبنا؟

فيقول عز وجل: بل رحمتي.

فيقولون: أإقرارنا بتوحيدك أعظم أم ذنوبنا.

فيقول تبارك وتعالى: بل إقراركم بتوحيدي أعظم.

فيقولون: يا ربنا فليسعنا عفوك ورحمتك التي وسعت كل شيء.

فيقول الله جل جلاله: "ملائكتي! وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إليّ من المقرين بتوحيدي، وأن لا إله غيري، وحق عليّ أن لا أصلي أهل توحيدي، ادخلوا عبادي الجنة"[1].

وجاء في حديث مأثور عن أبي جعفر الباقر عليه السلام:

"ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلا الله، لأنّ الله عز وجل لا يعدله شيء ولا يشركه في الأمر أحد"[2].

وروي عن الإمام علي بن محمد النقي عليها السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه ، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل سيد الملائكة قال: "قال الله سيد السادات جل وعز "إني أنا الله لا إله إلا أنا، من أقر لي بالتوحيد دخل حصني، ومن دخل حصني أمن عذابي"[3].

---

(١) بحار الانوار، ج٣، ص١، ح١.

(٢) بحار الانوار، ج٣، ص٣، ح٥

(٣) بحار الأنوار، ج٣، ص١٠، ح٢٢.

كيف نعرف الله؟

سنتحدث في فصول قادمة -بإذن الله- عن واقع العقل، ذلك النور الذي وهبه الله لنا لنفهم به الحقائق.

وهنالك نسوق الحجة على أن أشياء الكون بذاتها مظلمة، وبالتالي هي بحاجة إلى نور يكشفها لنا. كما أن ذواتنا مظلمة بطبعها فهي قد تجد وقد لا تجد الحقائق، وما لا تجده من الحقائق أكثر.

فهل تصدق هذه الفكرة في مجال معرفة الله؟ كلا.

لأننا أمام واقع جديد يختلف كلياً عن سائر الحقائق، ألم نشهد بأن الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً؟ إذاً، دعنا نتكلم بأسلوب آخر.

هل يمكن أن نعرف الله، وهل أوتي هذا البشر المخلوق والمحدود وسيلة يعرف بها ربه؟

الإجابة في الفكرتين التاليتين:

ألف: المفروض أن يكون العقل هو الذي يعرفنا الله، أليس كذلك؟ ولكن السؤال هو: هل العقل أشهد ظهوراً أم الله الذي خلقه؟ أفلا يشبه هذا الفرض قولنا جدلاً: إن المخلوق هو الذي خلق الله، أو أن العبد الضعيف هو الذي ينصر الرب القوي.

معقول أن نقول: الله يهدينا إلى العقل بعد أن يهبه لنا، بينما العكس ليس معقولاً ولا ممكناً.

باء: أرأيت كيف أن ذبذبات الصوت إذا زادت عن عشرين ألفاً في الثانية، تشق طبلة الأذن ولا تطيق سماعها؟

أرأيت كيف أن النور القوي يبهر العين، ويجعل العين عاجزة عن الرؤية؟ لماذا؟

لأن قدرة الاستيعاب عند البشر محدودة، فإذا فاقت قوة الشيء قدراته تفجرت أجهزة الاستقبال عنده.

كما إذا زادت قوة الكهرباء عن طاقة جهاز كهربائي احترق.

ولعل مراد الله من تفجير الجبل أمام عين موسىعليه السلام حين قال: "أرني انظر إليك" كان للتذكير بأن قدرة العبد محدودة، فهو يخر صعقاً أمام جبل يتجلى ربه له، فكيف لا يتصدع قلبه لو تجلى الله له بكل كبريائه وجبروته وعظمته؟!

بلى، إن الرب الذي أضاء قلب الإنسان بنور العقل، ورش على الأشياء من نور الوجود، والذي أشرقت الأرض بنوره، إنه هو الذي دل عباده على ذاته، وهداهم إلى معرفته، وكشف عن نفسه لهم بإزاحة بعض حجب العظمة، ورفعهم -بقدرته على كل شيء- إلى مستوى معرفته، من دون أن (يتنزل) عن مقامه كما توهم الضالون، ومن دون أن (يتطور) بأطوار خلقه أو يتغير بتغيرهم.

لقد كان شاهداً، وقريباً ولكن الخلق كانوا غائبين عنه، بعيدين منه، فلما منّ عليهم بالهداية، وأعطاهم نور المعرفة، شاهدوه بنوره وتقربوا إليه بفضله.

كمثل طيب العين ، يحضر عند الأعمى، فلا يراه، فإذا عالج عينه وجد أمامه الطبيب كان حاضراً بينما الأعمى كان هو الغائب، ارتد بصيراً بفضل معالجة الطبيب فرآه من دون أن يتغير الطبيب.

تعالى ربنا عن الأمثال: إنه طبيب قلوب العارفين، يعالجها بالمعرفة واليقين، فيجدونه حاضراً شاهداً قريباً.

جاء في الذكر الحكيم:

﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلآ أَنْ هَدَانَا اللّهُ﴾(الأعراف/٤٣)

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾(الفاتحة/٦)

﴿يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(المائدة/١٦)

﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾(البقرة/٢٥٧)

﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾(الكهف/١٧)

﴿يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(النور/٤٦)

وجاء في الأدعية المأثورة:

"يا رب يا رب يا رب! بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت"[١].

"يا من دل على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته، وجل عن ملاءمة كيفياته"[٢].

"أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحدوك، وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتى لم يحبّوا سواك، ولم يلجؤوا إلى غيرك، أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم، وأنت الذي هديتهم حيث استبانت لهم المعالم"[٣].

"إلهي! ما أقربك مني وأبعدني عنك، إلهي ما أرأفك بي، فما الذي يحجبني عنك"[٤].

"كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيبا"[٥].

وهكذا تتواتر النصوص لتذكرنا بتلك الحقيقة التي نعرفها بعقولنا: أن الحجاب الوحيد بين الله وخلقه هو محدودية خلقه وضعفهم وجهلهم وغفلتهم.

---

(١) مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٢) المصدر، دعاء الصباح.

(٣) المصدر، دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة.

(٤) المصدر.

(٥) المصدر.

وقد جاء في حديث الإمام الرضا عليه السلام حين سأله بعض الزنادقة: لم احتَجب الله؟

قال: "إن الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فأما هو فلا يخفى عليه خافية في أناء الليل والنهار"[1].

وجاء في دعاء مأثور:

"وإن الراحل إليك قريب المسافة، وإنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك"[2].

ولأن الله عظيم عظيم، والخلق جاهل حقير، فإنه احتجب بعظمته عنهم، لأنهم ليسوا من سنخه، ولا هم في مستوى عظمته سبحانه الله.

بلى حين يريد الله، يعطيهم من معرفته كما أعطاهم العقل، ويرزقهم من هدايته كما رزقهم من الوجود، لذلك كانت المعرفة به.

قال الله سبحانه:

﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلاَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾(الحجرات/١٧)

وجاء في حديث مأثور عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال:

"ليس على الناس أن يعلموا حتى يكون الله هو المعلم لهم، فإذا أعلمهم فعليهم أن يعلموا"[3].

وجاء في حديث أخر: عن الإمام أبي عبد الله الصادق أنه قال:

"سألت عن المعرفة ما هي؟ فاعلم -رحمك الله- أن المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة، والجحود صنع الله في القلب مخلوق، وليس للعباد فيهما من صنع، ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب، فبشهوتهم الإيمان اختاروا المعرفة،

---

(١) بحار الانوار ،ج٣، ص١٥.

(٢) مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٣) بحار الانوار، ج٥، ص٢٢٢.

فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، وبشهوتهم الكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالاً، وذلك بتوفيق الله لهم، وخذلان من خذله الله، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله وأثابهم"[1].

وجاء في حديث أخر: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمْ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ هل للعباد بما حبَّب صنع؟

قال: "لا ، ولا كرامة"[2].

فكيف أثبت الله المعرفة في القلوب؟ ومتى؟

الجواب: عندما أخرج الله بني آدم من ظهورهم في صورة الذر، وأشهدهم على نفسه أليس بربهم قالوا: بلى.

وبعدئذٍ عندما يريد الفرد معرفة ربه، يعرّفه الله نفسه.

جاء في حديث شريف مأثور عن الإمام الصادقعليه السلام في قول الله عز وجل:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ قال:

"كان ذلك معاينة الله فأنساهم المعاينة، وأثبت الإقرار في صدورهم، ولولا ذلك ما عرف أحد خالقه ولا رازقه. وهو قول الله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾"[3].

منهج معرفة الله

حين يخطئ الإنسان الطريق، فإنه لا يزداد بالسرعة إلا ابتعاداً عن هدفه، وهكذا حين يخطئ منهج المعرفة والطريق يؤدي إلى العلم، فإنه لا ينتفع لا بعقله ولا بتجاربه ولا بتوجيهات الآخرين!

وفي معرفة الله، لابد أن ننتهج نهجاً سليماً، حتى نصل إلى الهدف، وفيما يلي نذكر بعضاً من الحقائق في المنهج.

---

(١) بحار الانوار، ج٤، ص٢٢١.

(٢) بحار الانوار، ج٥، ص٢٢.

(٣) المصدر، ص٢٢٣، ح١٣.

ألف: الاعتراف بالعجز

فيما سبق قلنا: إن الإنسان لا يملك قدرة لمعرفة الله، وإن الله –وحده– هو الذي أنعم على عبده من معرفته بقدر ما يشاء، وهذا هو أول الطريق لمعرفة الله،إذ أن التفكر في ذات الله وتكلف معرفة الله، عبر قدرة الإنسان نفسه لاتزيده عن ربه إلا بعداً.

والنصوص الإسلامية التالية توضح هذه النقطة في المنهج :

١- جاء في الحديث عن جعفر بن محمد بن أبيه عليهما السلام أن رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: هل تصف لنا ربنا، نزداد له حباً وبه معرفة؟ فغضب وخطب الناس، فقال فيما قال:

"عليك يا عبد الله بما دلَّك عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسول من معرفته، فائتم به، واستضئ بنور هدايته، فإنما هي نعمة وحكمة أوتيتها فخذ ما أوتيت، وكن من الشاكرين، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة الرسول وأئمة الهداة أثره، فَكِلْ علمه إلى الله ولا تقدر عظمة الله على قد عقلك فتكون من الهالكين، واعلم يا عبد الله أن الراسخين في العلم، هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدود المضروبة دون الغيوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: آمنا به كل من عند ربنا، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً"[١].

٢- وفي تفسير قول الله سبحانه﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ جاء في حديث مأثور عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

"إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا، وتكلموا فيما دون العرش، ولا تكلموا فيما فوق العرش، فإن قوماً تكلموا فيما فوق العرش فتاهت عقولهم حتى كان الرجل ينادى من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادى من خلفه فيجيب من بين يديه"[٢].

---

(١) بحار الانوار، ج٣، ص٢٥٧.

(٢) بحار الانوار، ج٣، ص٢٥٩.

وهكذا ينبغي أن نتحدث عما دون العرش من المخلوقات، أما عما فوق عرش القدرة، فلا، لأنه يُحمِّل العقل فوق طاقته فيفسده، ولا يعود يستطيع يعرف الحقائق الواضحة أيضاً، فإذا تحدث مع صاحبه أحدٌ من الأمام، زعم أنه يحدثه من ورائه.

باء: بين حدّي التعطيل والتشبيه

بلى، حدّ العقل في معرفة الرب: هو الاعتراف بوجوده، بمعنى إخراجه عن حد النفي والعدم.

جاء في حديث شريف عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزنديق —حين سأله عن الله ما هو؟. قال:

"هو شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي: شيء إلى إثبات معنى، وإنه شيء بحقيقة الشيئية، غير إنه لا جسم ولا صورة"[1].

إنه شيء حق، لا وهم ولا خيال، ولا هو تصوّر منبعث عن مجمل المخلوقات كما زعم بعض المتصوِّفة الجهلاء، بل هو الحق ولكن دون أن نتصوّره أو نزعم له جسماً.

وأيّة صفة تشبِّه الله بخلقه مرفوضة، كما أن أي نقص نجده في المخلوق، أو أي حد نتصوره فهما أيضاً مرفوضان.

فكما أن التشبيه بخلقه مرفوض، كذلك التعطيل وتصور حد وبعد لوجوده سبحانه مرفوض أيضاً.

وهكذا قال الإمام الباقر حين سئل: أيجوز أن يقال: إن الله عز وجل شيء؟

"قال: نعم، تخرجه من الحدين، حد التعطيل وحد التشبيه"[2].

---

(١) بحار الانوار، ج٣،ص٢٦٠.

(٢) بحار الانوار،ج٣،ص٢٦٠.

جيم: مشكلة التوهم

ولحل مشكلة الإنسان الذي تتزاحم على قلبه معلومات وتجارب وصور الأشياء المخلوقة، عليه أن يطهر قلبه من التوهم والتشبيه، لأنه لا يلبث أن يتصور ربه بتشبيهه بشيء من خلقه، فيضل عنه لأنه يحتجب عنه بالوهم، لذلك كان أول الطريق إلى الله سبحانه هو تقديسه وتنزيهه.

إن التسبيح هو أعظم ذكر يعود إليه سائر الأذكار، وهو الذي يتقرب به الخلائق إلى ربهم كما قال ربنا سبحانه:

﴿وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(الإسراء/٤٤)

وعلينا أن نطرد الوهم بقوة عن أنفسنا حتى تشرق علينا أنوار معرفته.

أما إذا حاولنا توهمه والإحاطة به علماً، فقد ضللنا عنه ضلالاً بعيداً.

جاء في حديث: أنه قرئ بين يدي العالمعليه السلام قوله تعالى **﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾** فقال:

"إنما عنى أبصار القلوب وهي الأوهام، فقال: لا تدرك الأوهام كيفيته وهو يدرك كل وهم، وأما عيون البشر فلا تلحقه، لأنه لا يحد، فلا يوصف، هذا ما نحن عليه كلنا"[1].

وروي عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال لهشام:

"إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه"[2].

إن الوهم أخطر ضلالات البشر، ولابد أن نعرف أن ما يتوهمه الفرد فهو ليس خالقه، بل هو مخلوق له مردود إليه.

لأن الوهم هو خلق صورة ذهنية تشبه الصورة السابقة التي يملكها قلب البشر من مخلوقات الله، والله لا يشبهه شيء من خلقه.

---

(١) بحار الانوار، ج٣، ص٢٦٢.

(٢) بحار الانوار،ج٣، ص٢٩٠.

جاء في الرواية: أن علي بن الحسين عليهما السلام كان في مسجد رسول الله ذات يوم، إذ سمع قوماً يشبِّهون الله بخلقه، ففزع لذلك وارتاع له، ونهض حتى أتى قبر رسول اللهﷺ فوقف عنده ورفع صوته يناجي ربه، فقال في مناجاته له:

"إلهي! بدت قدرتك و لم تبد هيئة لك فجهلوك، وبه قدَّروك والتقدير على غير ما به وصفوك، وإني برئ يا إلهي من الذين بالتشبيه طلبوك، ليس كمثلك شيء، إلهي ولن يدركوك، وظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك، وفي خلقك يا إلهي مندوحة أن يتناولوك، بل سوّوك بخلقك فمن ثم لم يعرفوك، واتخذوا بعض آياتك رباً فبذلك وصفوك ، تعاليت ربي عما به المشبِّهون نعتوك"[1].

في أوقات المحنة ينكشف الغطاء

لأن الوهم حجاب القلب عن الرب، فإنه يتصل بالله عندما يرتفع هذا الحجاب عند المحن الشديدة.

فعندما تكسر السفينة، وتزدحم الأمواج عليها لتغرقها، يتعلق قلب الإنسان بمن هو قادر على نجاته، لأنه آنئذ يتوهج العقل، ويصلي القلب للرب، ويتلاشى الوهم الذي صنعه الشيطان وهوى النفس، وران على الفؤاد. يقول الله سبحانه:

﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّآ أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَآ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنفُسِكُم مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُم تَعْمَلُونَ﴾(يونس/٢٢-٢٣)

(١) بحار الانوار، ج٣،ص٢٩٣.

(٦)
السبيل إلى العرفان

في هذا الفصل نبين -بإذن الله- مراحل الوصول إلى العرفان الإلهي، الذي هو قمة أهداف الإنسان الكامل وغاية مناه، وهي:

١- إصلاح المنهج.

٢- تزكية النفس.

٣- التقوى.

٤- الشفاعة.

١-إصلاح المنهج

من أراد العلم لابد أن يأتيه من بابه، ومن أخطأ الباب ظل وراء السور إلى الأبد.

وكثير أولئك الذين أغواهم الشيطان، فأضلهم عن السبيل وكانوا مستبصرين.

وأولئك الذين اخطؤوا منهج المعرفة الإلهية لم يزدهم سعيهم إلى الله إلا بعداً كالسائر في غير الطريق.

كمثل الذين أرادوا معرفة الله بالوهم، أو بالتشبيه، أو أرادوا الإحاطة به علماً، فتخيلوا غيره وأراحوا ضميرهم بأنهم وجدوه، فأشبعوا حاجتهم إلى المعرفة بالغرور، و لم يبلغوا الهدف.

وكانوا كمن حاول رؤية الشمس بنور مصباح خافت، فلم يجد بداً من الدخول إلى قبوٍ وأضاءة مصباحه ثم أشار إلى قرص وسماه الشمس.

وها نحن بينا في الفصل السابق كيف يمكن إصلاح المنهج، ونعود فننقل هنا حديثاً شريفاً لزيادة التأكيد.

جاء في حديث (الكافي) المأثور عن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

"إن الله تبارك اسمه، وتعالى ذكره، وجل ثناؤه سبحانه وتقدس، تفرد وتوحد، لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فلا أول لأوليته، رفيعاً في أعلى علّوه، شامخ الأركان، رفيع البنيان،عظيم السلطان، منيف الآلاء، سني العلياء، الذي يعجز الواصفون عن كنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته، ولا يجدون حدوده لأنه بالكيفية لا يتناهى إليه"[1].

وهكذا أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى أن من رام معرفة الله تعالى بالكيفية فإنه يضل، لأن ربنا لا يُتناهى إليه بالكيفية.

وجاء في حديث مأثور في فقه الرضا عليه السلام:

"تكلموا فيما دون العرش فإن قوماً تكلموا في الله جل وعز فتاهوا"[2].

ولعل القرآن الكريم يعبر عن المنهج العلمي بـ(السبيل) والصراط، بالرغم من أن السبيل والصراط وما أشبه من الكلمات التي هي أوسع معنىً من مجرد المنهج العلمي الذي يوصي به القرآن لمعرفة الرب، إلا أن هذا المنهج هو الأهم، لأنه وكما يقول الإمام عليه السلام:

"وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه"[3].

فإصلاح طريق المعرفة، مقدمة لمعرفة الله تعالى، ومعرفة الله تعالى هي أول الدين، والسبيل إلى الله تعالى هو الدين الذي أوله معرفة الله تعالى.

---

(١) الكافي، ج١، ص١٣٧.

(٢) بحار الانوار ،ج٣،ص٢٦٢.

(٣) بحار الانوار، ج٤،ص٢٤٧.

وهكذا يتضرع المؤمنون كل نهار أكثر من عشر مرات قائلين:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ المَغضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّآلِّينَ﴾(الفاتحة/٦-٧)

ويقول الله سبحانه:

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾(يوسف/١٠٨)

﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾(ابراهيم/١)

﴿فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً﴾(النساء/١٧٥)

السبيل إلى الله تعالى والصراط القويم الذي ينتهي إلى رضوانه هو هدف القرآن، وهدف الأنبياءعليهم السلام ومن أراد الله تعالى بحث عن الصراط المستقيم، ومن شاء معرفته فتش عن باب المعرفة، ولا نقصد بإصلاح المنهج إلا هذا المعنى.

٢- تزكية النفس

معرفة الله تعالى عين القرب منه، والتقرب إلى الله تعالى عين معرفته، ومعرفة الله تعالى والقرب منه أسمى درجات الكمال، وهي لا تليق كل نفس.

أرأيت ربك يُقرب إليه من يتمرد على سلطانه، ويستكبر في الأرض بغير الحق، ولا يكاد يعترف بوجوده؟

إن العلم ضد الجهل، والصفات الرذيلة هي الجهل ذاته. أو ليس التكبر جهل بقدر النفس، والحسد جهل بالسنن الإلهية، والجزع جهل بالأقدار، والظلم ينبع من الخوف والعجز، وهما يعودان إلى الجهل[1].

والقلب الذي يرين عليه الجهل لا يتسع لمزيد من المعارف والعلوم، فكيف يستقبل معرفة الله تعالى؟

---

(١) في كتاب (المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه) تحدث المؤلف بتفصيل عن علاقة الرذائل بالجهل والفضائل بالعلم.

والقرآن يعبِّر عن الكبر والنفاق والحسد -مما يمنع المعرفة- بالمرض، ويبين أن القلب المريض لا تنفعه آيات المعرفة.

ويقول ربنا سبحانه:

﴿وإِذَا مَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾(التوبة/١٢٤-١٢٥)

فمرضى القلب يزدادون رجساً، لأن قلوبهم لا تستطيع إستقبال نور المعرفة، ولا تعمر بروح الإيمان.

وقال ربنا سبحانه عن اليهود مبيّناً لنا كيف أن أفكارهم الضالة، وأمراض قلوبهم المزمنة جعلتهم لا ينتفعون بآيات القرآن -بل تزيدهم طغياناً وكفراً-:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً﴾(المائدة/٦٤)

إن الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق، لا نصيب لهم من آيات الله تعالى، يقول ربنا سبحانه:

﴿سَاَصْرِفُ عَنْ ءَايَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لاَيُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِاَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِاَيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾(الأعراف/١٤٦)

لماذا؟ لأن الله تعالى قد طبع على قلب المتكبر بصورة تامة، وقال تعالى:

﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾(غافر/٣٥)

أما سبب الضلالة؛ فهو ما في قلوبهم من كبر ما هم ببالغيه، فما هو ذلك الكبر؟ لعله هو النزعة الألوهية الباطلة.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(غافر/٥٦)

وحين يبين الإمام عليعليه السلام دعائم الإيمان، يحددها بمجموعة من الصفات النفسية، كما أنه حين يبين دعائم الشرك والنفاق، يحددها أيضاً بمجموعة من الصفات النفسية يقول الحديث الشريف:

وسئلعليه السلام عن الإيمان فقال:

"الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد.

فالصبر منها على أربع شعب: على الشوق، والشفق، والزهد، والترقب، فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات، ومن أشفق من النار إجتنب المحرمات، ومن زهد في الدنيا إستهان بالمصيبات، ومن ارتقب الموت سارع في الخيرات.

واليقين منها على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأوَّل الحكمة، وموعظة العبرة، وسنَّة الأولين، فمن تبصَّر في الفطنة تبيَّنت له الحكمة، ومن تبيَّنت له الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين.

والعدل منها على أربع شعب: على غائص الفهم، وغور العلم، وزهرة الحكم، ورساخة الحلم، فَمَن فَهِم عَلِمَ غور العلم، ومن عَلِم غور العلم صدر عن شرائع الحكم، ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً.

والجهاد منها على أربع شعب: على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدق في المواطن، وشنآن الفاسقين، فمن أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنين، ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف المنافقين، ومن صدق في المواطن قضى ما عليه، ومن شنئ الفاسقين وغضب لله غضب الله له وأرضاه يوم القيامة.

والكفر على أربع دعائم: على التعمق، والتنازع، والزيغ، والشقاق، فمن تعمق لم يُنب إلى الحق، ومن كثر نزاعه بالجهل دام عماه عن الحق، ومن زاغ ساءت عنده الحسنة وحسنت عنده السيئة، وسكر سُكر الضلالة، ومن شاقَّ وُعِرَت عليه طرقه وأعضل عليه أمره وضاق مخرجه.

والشك على أربع دعائم: على التماري، والهول، والتردد، والاستسلام، فمن جعل المراء ديدناً لم يصبح ليله، ومن هاله ما بين يديه نكص على عقبيه، ومن

تردد في الريب وطئته سنابك الشياطين، ومن استسلم لهلكة الدنيا والآخرة هلك فيها"[1].

وهكذا الإمام الصادقعليه السلام يبين أركان الإيمان، فيقول:

"إن الله عز وجل وضع الإيمان على سبعة أسهم: على البر، والصدق، واليقين، والرضا، والوفاء، والعلم، والحلم، ثم قسَّم ذلك بين الناس، فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل، وقسّم لبعض الناس السهم، ولبعض السهمين، والبعض الثلاثة حتى انتهوا إلى السبعة"[2].

ومن أراد العروج إلى الله تعالى، فلابد أن يبدأ بتزكية نفسه، ويستعيذ بالله من أمراض الكبر والحسد والحرص والخوف من الطبيعة، وخيفته الناس، وينمي في قلبه -بالتوكل على الله تعالى- معالي الأخلاق من البر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم، وكلما ازداد نقاء كلّما ازداد معرفة وإيماناً، فإن من يطهر الله تعالى قلبه يتوهج عقله، ويزداد وعياً بحقيقة نفسه وهي أقرب الخليقة إليه، وأنها القائمة طبيعتها بالله والمدبَّر أمرها بتدبيراته، وأنها الضعيفة العاجزة والفقيرة إلى الله تعالى، وهكذا يزداد معرفة بربه، ورضاً وسكينة.

٣-تقوى الله

لعلنا نستطيع أن نفسر التقوى بأنها الالتزام الواعي برسالات الله تعالى خشية عقابه، أو ليست النار تحيط بالإنسان؟ وهدف المؤمن الأول هو التخلص منها بكل ما أوتي من عزم وحزم، أو ليس الخلاص من النار هو دعاء المؤمن الذي يكشف عن أسمى تطلعاته؟

﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(البقرة/٢٠١)

---

(١) بحار الانوار،ج٦٥،ص٣٤٨.

(٢) بحار الانوار، ج٦٦، ص١٥٩.

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلْظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾(آل عمران/١٩١-١٩٢)

إن ربنا أخبرنا في كتابه الحق وعلى لسان رسوله الصادق أن كل الناس يردون نار جهنم، والمتقون فقط يخرجون منها بإذنه فقال:

﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً﴾(مريم/٧١-٧٢)

وهكذا تكون التقوى سعي البشر لاتقاء نار العذاب عبر الالتزام بكل تعاليم الدين الحنيف.

والتقوى درجات، كلما ارتقى المؤمن منها درجة كلما أزداد معرفة بربه وقرباً إليه.

ذلك لأن الإيمان عمل كله، ولأن الله تعالى يهدي إليه من يشاء، وإن أكرم الناس عند الله تعالى أتقاهم، ولأن معرفة الله تعالى هي ذات القرب إليه، وأن كرامة الله تعالى تتجلى في زيادة المعرفة به، وأية كرامة أسمى من القرب إلى الله تعالى ومعرفة أسمائه الحسنى؟

يقول ربنا سبحانه:

﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾(الاحقاف/١٩)

إن درجات الإيمان ترتبط بالعمل الصالح، لأن الإيمان ذاته العمل الصالح.

قال ربنا سبحانه:

﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾(الأنعام/١٣٢)

وفصل الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام القول في حقيقة الإيمان وكيف أنه عمل، وذلك في حديث مسهب، جاء فيه: إن أبا عمرو الزبيري روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أيها العالم أخبرني، أي الأعمال أفضل عند الله تعالى؟

قال: "مالا يقبل الله تعالى شيئاً إلا به"

قلت: وما هو؟

قال: "الإيمان بالله الذي لا إله إلا هو أعلى الأعمال درجة، وأشرفها منزلة، وأسناها حظاً.

قلت: ألا تخبرني عن الإيمان؟ أقول هو وعمل، أم قول بلا عمل؟

فقال: "الإيمان عمل كله، والقول بعض ذلك العمل بفرض من الله بيّن في كتابه، واضح نوره، ثابتة حجته، يشهد له به الكتاب، ويدعوه إليه"

قلت: صفه لي -جعلت فداك- حتى أفهمه.

قال: الإيمان حالات، ودرجات، وطبقات، ومنازل: فمنه التام المنتهي تمامه، ومنه الناقص البين نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه".

قلت: إن الإيمان ليتم وينقص ويزيد؟

قال: نعم"[1].

هكذا يكون العمل جزءاً من الإيمان، بل هو ذاته، والقول الصادق بعض ذلك العمل.

وهكذا يكون العمل وسيلة لزيادة المعرفة بالله، ومعلوم أن التقوى هو الجانب الظاهر من الإيمان، وهو الذي يصون الجانب الخفي منه، بل إنها تستدعيه وتستوجبه.

أوَلا نقرأ في القرآن الحكيم قوله سبحانه:

﴿الم ۞ ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلمُتَّقِينَ﴾(البقرة/١-٢)

﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾(آل عمران/١٣٨)

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْراً لِلْمُتَّقِينَ﴾(الأنبياء/٤٨)

﴿وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾(الحاقة/٤٨)

بلى، إن التقوى هي التي تجعل آيات الله لصاحبها هدى وموعظة وفرقاناً، وضياءً وذكراً وتذكرة، وأعظم ما تعطيه التقوى للبشر معرفة الله والتقرب إلى رضوانه.

---

(١) تجد الحديث بتمامه في بحار الأنوار،ج٦٦، ص٢٣-٢٩.

فمن شاء منكم أن يهتدي إلى ربه فليزدد عملاً صالحاً، فإن صالح الأعمال معراج المؤمن إلى ربه، وإنما يتفاضل الناس في مدى قربهم إلى الله ومعرفتهم به بأعمالهم الصالحة، وكلما كان العمل أزكى كلما كان أقدر على العروج بصاحبه.

يقول الحديث الشريف عن النبيﷺ:

"إنما يرتفع العباد غداً في الدرجات، وينالون الزلفى من ربهم على قدر عقولهم"[1].

والعقول هي التي تجعل الأعمال زاكية، بسبب صفائها من كدورات الرياء والعجب والغرور.

وجاء في رواية عن الإمام الصادقعليه السلام:

"إنما تفاضل القوم بالأعمال"[2].

وحين نجمع الحديثين الآنفين إلى بعضهما نحصل على النتيجة التالية: إن العمل الصالح هو مقياس التفاضل ولكن بشرط مقارنته بالعقل.

٤- الشفاعة

مثلما أجرى الله سبحانه في العالم المادي سنناً لا تبديل لها، وجعل رحمته تنساب عبرها، فعبر سُنَّة حرارة الشمس، وتبخر مياه البحر، وحركة الرياح سقى الأرض من ماء السماء.

كذلك جعل الله –في العالم المعنوي– أسباباً بها رزق العباد من بركاته.

فجعل النبيﷺ باب الرحمة، ووسيلة الهدى، فمن شاء بلوغ رحمة الله فلابد أن يتبع الرسول، ومن شاء الهدى أطاع النبيﷺ.

إن ربك قادر على أن يخلق في الفضاء سحباً كثيفة تهطل على الأرض، أو حتى يخلق فوق الأرض حقولاً خضراء من دون المطر، ولكنه سبحانه –ولحكمة بالغة– جعل لكل شيءٍ سُنَّة.

---

(١) بحار الانوار، ج٦٦، ص١٥٥.

(٢) بحار الانوار، ج٦٦، ص١٥٥.

كذلك المعرفة، فالله قادر على أن يلهم عبده من معرفته ما يشاء، ولكنه جعل أولياءه عيبة علمه وشفعاء إلى رحمته، كرامة لهم، وتكريماً لنور التوحيد الذي شرفهم به، وإمتحاناً لخلقه، لأن التسليم لبشر أشد على النفس المستكبرة، وهو بالتالي أبلغ دلالة على صدق صاحبه، أرأيت كيف أضل الشيطان الأمم لأنه أثار فيهم النخوة، ودلهم بغرور؟.

﴿فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ﴾(التغابن/٦)

ولهذا كان أكبر مانع عن الإيمان عندهم هو أن الأنبياء بشر.

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَآءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولاً﴾(الإسراء/٩٤)

إن إبليس لم يسجد لآدم لأنه بشر، وأقسم ألا يدع أبناء آدم يسجدون لله، ويسلمون لبشر مثلهم.

﴿قَالَ لَمْ أَكُن لاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾(الحِجر/٣٣)

أما أبناء آدم الذين اتبعوا الشيطان:

﴿فَقَالُوا أَبَشَراً مِنَّا وَاحِداً نَتَّبِعُهُ إِنَّآ إِذاً لَفِي ضَلاَلٍ وَسُعُرٍ﴾(القمر/٢٤)

وهكذا أمر ربنا باتباع الرسل من أجل التقرب إليه، ومعرفة الله هي أسمى القرب.

قال ربنا سبحانه:

﴿قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ﴾(آل عمران/٣١)

وجعل طاعة الرسول طاعته، فقال سبحانه:

﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾(النساء/٨٠)

وجعل في طاعة الرسول الهدى، فقال:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾(النور/٥٤)

فمن أراد الله تعالى لابد أن يبدأ بالرسول وخلفائه المعصومين، ويسلم له ولهم، ويتقرب به وبهم إلى الله تعالى.

يقول ربنا سبحانه:

﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾(النساء/٦٥)

هكذا علق ربنا إيمانهم على التسليم التام للرسول ولحكمه في الشجار، والإيمان -كما نعرف- هو معرفة الله معرفة صادقة تظهر آثاره في القلب واللسان والجوارح.

وكلما ازداد المؤمن حباً وطاعة وتسليماً للرسول ولأئمة الهدى من بعده، كلما ازداد معرفة بربه وزلفى إليه.

القسم الثالث:

العالَم بين نظرية "الفيض" وبصيرة "الخلق"

نظرية الفيض

نظرية الفيض الجديدة

تمهيد

لكل نظرية فلسفية هدف علمي محدد، يتلخص في محاولة الإجابة عن سؤال غامض طرحته النظريات السابقة أو فرضه التطور العلمي للبشرية.

فما هي الأسئلة الحائرة التي سعت نظرية الفيض الفلسفية إلى الإجابة عنها؟

قبل أن نعرف ذلك، لابد أن نشير هنا -كما سيأتي بعد قليل- إلى أن نظرية الفيض هي محور مجموعة متكاملة من النظريات الفلسفية التي سعت من أجل حل مشكلات علمية عديدة. لذلك؛ فإن هدفها ليس واحداً، إلا أن الهدف الرئيسي هو تفسير العلاقة بين القديم والحادث، أو بتعبير ديني، بين الله سبحانه وتعالى والعالَم .

وهذه العلاقة تتحدد في صورة السؤال التالي:

هل يوجد في (دار التحقق)[1] شيئان أم شيء واحد؟ وهل هناك خالق ومخلوق؟[2] رب ومربوب، أم ليس إلا واحداً؟.. فإما هو الخالق وإما هو المخلوق.

ألف: المليّون[3] جميعاً قالوا بالثنائية، أي الإيمان بالله وبمن خلقه الله، واتبعهم بدرجة أو بأخرى كثير من الفلاسفة، على اختلاف عظيم في مستوى الاعتراف بالفرق بين الإله وخلقه.

---

(١) دار التحقق في كلام الفلاسفة وغيرهم يعني: في عالم الوجود وهو يعمّ الوجود المادي والمجرد وبتعبير آخر: عالم الخالق والمخلوق.

(٢) نعتمد في هذا الفصل على كتابين أساسيين هما: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي لمؤلفه الديالكتيكي د. حسام الآلوسي، طباعة المؤسسة العربية –الطبعة الأولى ١٩٨٠م، وكتاب: ميزان المطالب، لمؤلفه العالم المسلم(ج) طباعة إيران، حوالي عام ١٩٥٣م.

(٣) المليون هم القائلون بالديانات الإلهية ويمثلهم في حقول الفلسفة علماء الكلام.

(أفلاطون) و(أرسطو) و(أفلوطين) وفلاسفة القرون الوسطى المسيحية، وفلاسفة المسلمين، كلهم يشتركون تقريباً في مبدأ الثنائية بدرجة شديدة أو خفيفة[1].

باء: وقال البعض: ليس في دار التحقق غير الله، أما خلقه فليس إلا هو، بصور شتى.. وهذه هي نظرية الصوفية وبعض الفلاسفة المتأخرين.

جيم: بينما قال آخرون، المادة وحدها هي الموجودة، وهذه نظرية الدهريين الطبيعيين سابقاً والماديين اليوم، سواء منهم من ذهب إلى نظرية المادية الديالكتيكية أو جمد على المادية الميكانيكية، والنظريتان (ب) و(ج) تسميان بالأحادية .

وحيث لم يستطع البشر فهم لغز العلاقة بين القديم والحادث، أو الواجب والممكن، أو الخالق والمخلوق[2]، لذلك اتجهوا إلى إلغاء أحد طرفي العلاقة، فإما الكفر بالخالق مثلما نرى عند الماديين، أو إلغاء المخلوق.

ونظرية الفيض تتجه إلى إلغاء الخالق بصورة خفية، كما سوف يتبين لنا فيما سيأتي إن شاء الله.

أما الأسئلة الفلسفية المفصلة التي سعت هذه النظرية إلى الإجابة عنها فهي التالية:

أولا: مشكلة الثنائية بين الله والعالَم، وأنه كيف أن الله غير العالَم (المخلوق) وأنه غير مادي وقد خلق المادة، وبتعبير آخر، كيف يفعل اللامادي في المادة[3].

ثانياً: أن الله واحد، فمن أين جاءت الكثرة في العالَم؟

ثالثاً: من أين جاء الشر، والله سبحانه وتعالى خير كله؟

رابعاً: مشكلة الزمن، وهل بين الله وبدء العالَم زمان أم لا؟

فإن كان (لا) فكلاهما حادث بالزمان أو قديم، وهو قول يرفضه المتكلمون، وإن كان بينهما زمان، فإن كان لا متناهياً، فكيف بدأ الله خلق العالَم؟

---

(١) سوف يتبين لك إن شاء الله سبب إختلاف درجات الاعتراف بالثنائية ومعنى ذلك بالضبط.

(٢) كل واحد من المصطلحات يخص فريقاً من المفكرين وهم بالترتيب: الفلاسفة المسلمون، والفارابي ومن اتبعه، والمتكلمون.

(٣) اقتبسنا ببعض التصرف هذه الأسئلة من كتاب الدراسات، ص١٢٦-١٢٧ علماً بأن القارئ الكريم سوف يحيط خبراً بأن البصائر القرآنية تحل هذه الاشكالات بما تصدقه الفطرة ويشاهده العقل.

واللامتناهي عند المتكلمين لا ينقضي ولو أجازوا ذلك، سقط كل دليل لهم لإثبات وجود الله يستند على استحالة التسلسل. وإن كان متناهياً، كان لله سبحانه وتعالى بداية أيضاً ولو زاد عن العالَم بزمن محدود.[1]

خامساً: مسألة الفاعل التام واستحالة الترجيح بلا مرجح. إذا كان الفاعل كاملاً لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر ببدء العالم، لأن الزمان آناته متساوية والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين كما عند خصومهم.

سادساً: مشكلة الصلة بين اللامادي والمادي، حيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية، كما أن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي[2].

سابعاً: مشكلة تغير القديم وكيف حصل خلق الله للعالم، أو لا يحصل في ذاته تغيير عند خلقه للعالم، بعد أن لم يكن قد خلق شيئاً؟

ثامناً: وقد واجه المتكلمون نقداً كان له أثر كبير في ظهور المدرسة الفيضية من جهة والمدرسة القائلة بالخلق المتجدد في الذرية الإسلامية، من جهة ثانية، فقد انتقد (الفارابي) و(ابن سينا) وسواهما نظرية المتكلمين بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم إحداث العالم، فمن يمنع إفتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده، كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟

تاسعاً: وهناك مشكلة العلم التي تتلخص في التساؤل عن كيفية علم الله بالحقائق ومعرفتنا بالله ومعرفة الإنسان بالحقائق[3].

---

(١) حسب بصائر القرآن: كان الله ولا كون ولا مكان ولا زمان ولا ذي زمان. فخلق المكان والزمان بخلقه الأول.. وإنما جاء الزمان بتعاقب الحادث، أما في أفق الخالق فلا معنى للزمان.

(٢) وقد صيغ هذان الاعتراضان حديثاً على يد (لوبونوسوف) باسم مبدأ حفظ الطاقة واللاعلاقة بين المادة واللامادة. وكان أساساً هو موقف (أرسطو) ولب فلسفته (المصدر، ص١٢٧) وأنت عارف بأن هذه مصادر هزيلة، إذ أنه حسب بصائر القرآن تم خلق العالم من قبل الله ولم تكن مادة قديمة حتى يبحث عن العلاقة بينها وبين الله سبحانه.

(٣) سوف نذكر في الفصل الخاص بالعلم تفاصيل رأي القائلين بنظرية الفيض فيما يتعلق بالعلم، وأنه ليس إلا نوعاً من الاندماج والوحدة بين العالم والمعلوم، مما ينتهي بالتالي إلى نظرية وحدة الوجود المنبثقة من نظرية الفيض.

ماذا تعني نظرية الفيض؟

كيف كان العالم؟ وما هي علاقته بالله؟ تقول نظرية الفيض: (صدر العالَم عن الله الواحد المختار)[1].

و لم تكن هنالك –إذاً– عملية خلق، بل إنما كان صدوراً ، وبتعبير آخر: ولادة، كما يصدر الماء من النبع أو يفيض الشعاع من الشمس.

وحين نتساءل متى تم هذا الصدور؟ تقول النظرية: (أزلاً) ونتساءل ماذا يعني الصدور الأزلي؟ فتقول النظرية، (بمعنى أن العالَم يعتبر قديماً بالزمان) ولكنه (حادث بالذات، والله واجب الوجود بذاته، والعالَم ممكن الوجود بذاته، ولكن لأنه متصل وجوداً وعدماً بالله فهو واجب الوجود بغيره).

إذاً في دار التحقق، شيئان أزليان منذ القديم، الله والعالَم. والفارق الوحيد بينهما أن الله قديم بالذات، والعالَم قديم بالله، وهكذا تحل نظرية الفيض –حسب زعمها– مشكلة المسافة الزمنية بين الله القديم والعالَم الحادث، بأن تلغي فكرة الحدوث الزماني، وتفسر الحدوث بحدوث المرتبة، أو إن شئت فقل: الحدوث الإسمى فقط، ولكن لماذا اضطرت نظرية الفيض إلى إلغاء فكرة الحدوث؟

---

(١) ما نجعله في المتن بين قوسين هي نصوص كتاب الدراسات ص١١٠ وقد اخترنا شرحها لتسهيل فهمها من جهة ولربطها بالسياق من جهة ثانية.

(لأن الله لا يتغير، وعلمه وفعله شيء واحد[1]، ولا يصدر عن الواحد مباشرة إلا واحد)[2].

وعلى أساس هاتين الفكرتين المسلَّمتين عند أصحاب نظرية الفيض وآخرين من خصومهم (فقد فاض عنه أزلاً) وبتعبير آخر (أولاً) أولية مرتبية وبالذات العقل الأول، وعن هذا صدر عقل ثان وجسم فلك وصورته (نفسه).

وابتداءً من هذا الصادر الثاني بدأ التركيب والتكثر الذي كان لغزاً عند أرباب الفلسفة والكلام، ولكن كيف؟ (لأنه ممكن بذاته وواجب بغيره) وهذه بداية الثنائية. لأنه من جهة ممكن ومن جهة أخرى واجب، (وتفكيره بكل، وبالله، ينتج عنه شيئان: عقل ثان وفلك بصورته وجسمه -الفيض هنا ثنائي- أو عقل ثان ونفس وفلك) الفيض هنا ثلاثي (ويستمر الأمر هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر، فيصدر عنه هيولى) أي المادة الأصلية الداخلة في (جمع الموجودات السفلية والبذور، ويعني بالبذور طبائع والخصائص المميزة لأشخاص، وأجناس، وأنواع الإنسان والحيوان والنبات والجماد)

ونتساءل: كيف تقولون: بأن الله فاعل مختار، ثم تقولون: بأن العالَم صدر عنه أزلاً؟

وتجيب النظرية بالقول (ومع أن الله فاعل مختار فقد صدر عنه العالم أزلاً، لأنه [3] علة تامة لا يتأخر عنها فعلها، ولاستحالة الترجيح بلا مرجح، ولقدم الهيولى بالزمان، ولاستحالة حدوث الزمان، واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن)[4].

ونتساءل: لماذا قالت نظرية الفيض هذه بالعقول العشرة، لا أكثر ولا أقل؟

---

(١) لقد ذَكَّرت بصائر القرآن بأن علم الله ذاتي قديم، وفعله حادث وليس من ذاته سبحانه.

(٢) بيَّنا أن هذه الفكرة خاطئة بالنسبة إلى ذي القدرة المطلقة.

(٣) هذه إشارات إلى بعض المشاكل الفلسفية الآنفة الذكر التي حاولت نظرية الفيض الإجابة عنها، سوف نتحدث إن شاء الله عن مدى صلاحية هذه النظرية لحل الإشكالات.

(٤) المصدر، ص١١٦، نقلاً عن كتاب الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٤-٦٦.

الجواب: لأن نظرية (بطليموس) في الفلك قائلة بأن الأفلاك تسعة. ورأت نظرية الفيض بأن النفوس الفلكية تسعاً أيضاً، وزعمت بأن لكل واحدة منها عقلاً، فإذا أضيف إليها العقل الأول، يكون عدد العقول عشرة.

وهكذا زعمت النظرية وفقاً لعلم الفلك عند هيئة (بطليموس) أن العالم علوي وسفلي وأن مركز العالم هو الأرض.

بين نظرية الفيض والنظريات الفلسفية

حسب إعتراف (ديبور) [1] فإن أول من أدخل نظرية الفيض في ثقافة المسلمين كان الفارابي، ولكن لا يعني ذلك أنه ابتكرها، بل ليست هذه النظرية سوى مزيج من النظريات الفلسفية القديمة، طورت بصور تتلاءم مع العقائد الإسلامية.

والتوفيق الذي يتجلى بأعلى صوره عند الفارابي[2] وفي نظرية الفيض بالذات هو ثغرة عظيمة في جدار الفكر الفلسفي عند أصحاب مدرسة الإسكندرية، كما عند الفلاسفة المسلمين ابتداءً من القرن الثالث الهجري.

لأنهم كانوا يعيشون تناقضاً حاداً بين آراء الفلاسفة اليونان الذين كانوا يعتقدون بها، بل ويقدسونها أحياناً وبين العقائد الدينية السائدة والتي كانوا يخشون من تجاوزها، وربما كانوا يسعون من أجل تحميلها أراءهم حتى يسهل انتشار أفكارهم الفلسفية باسم الدين الذي كانت الأغلبية الساحقة من الناس يؤمنون به ويقدسونه[3].

ومن أجل حل هذا التناقض، اتجهوا إلى منهج التوفيق، وخانوا عن قصد مسبق الأمانة العلمية في كثير من الأحيان، حيث فسروا النصوص التاريخية والدينية بصورة

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٤٩، عنه دراسات ص١٧.

(٢) من المعروف أن هذا الفيلسوف حاول التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو وتكلف كثيراً في هذا المجال. وكتب كتاباً باسم: التوفيق بين رأي الحكيمين، لتحقيق هذا الهدف.

(٣) من المعروف أن هيئة بطليموس ومنطق أرسطو وبعض آراء أفلاطون كانت إلى عهد قريب قد لبست ثوب الديانة المسيحية وأصبحت مقدسة عند الكنيسة التي دافعت عنها بضراوة وعنف، وشكلت من أجلها محاكم التفتيش، وأحرقت –دفاعاً عنها– مئات المفكرين الأحرار، ولا تزال أفكار أفلاطون في التثليث المبلورة عند أفلوطين الإسكندري مقدسة عند أغلب الكنائس، مما يدل على أن الفلاسفة نجحوا إلى حدٍ ما في تحميل آرائهم على الشارع الديني وإعطائها صبغة القداسة!

غريبة، ونسبوا أفكارهم إلى قدماء الفلاسفة وإلى أنبياء الدين بتكلف شديد وتمحلات بعيدة جداً.

حتى أنهم أفسدوا عبارات اللغة بما أدخلوا فيها من معانٍ غريبة وتفسيرات سخيفة.

والفارابي كان شيخ منهج التوفيق، ونظريته في الفيض كانت قمة في هذا المنهج وحسب ما يقوله (جوزيف الهاشم)[1]:

(إن نظرية الفارابي في طبيعة الله وصفاته مزيج من المذاهب اليونانية القديمة وحتى عقائد القرآن[2] وتعاليم المتكلمين.) ويُفصل ما أخذته النظرية من أفلاطون وأرسطو والإسلام ويخلص إلى: (أن الفارابي برع في مزج هذه المذاهب المتناقضة لإنشاء مذهب جديد بني على منطق (أرسطو) ليرتقي إلى توحيد الإسلام مروراً بمثالية أفلاطون وروحانية (الإسكندرية) وإشراقها. إلا أن إله الفارابي غير إله أرسطو وغير إله الإسلام مؤيداً بذلك قول (هرنندز): إن أصول المذهب (مذهب الفيض) تعود إلى محاولة التوفيق الإسكندرانية وإلى تعاليم الدين الإسلامي، وإنه -رغم ذلك- فإن إله الفارابي العقل المحض، يظل بعيداً عن مخلوقاته ولا يقترب من إله القرآن والمسلمين مما دفع (الفارابي) للجوء إلى التعرف كما قالت به الأفلاطونية المحدثة).

والواقع إن أعظم أثر على فكر الفارابي إنما جاء من المدرسة الإسكندرية في الفلسفة وبالذات من أفلوطين الذي يسميه الفارابي بـ (الشيخ اليوناني) ليس فقط لأن آراء أفلوطين تشكل جوهر نظرية الفيض عند الفارابي كما يقول (ديبور) في كتابه[3]، ليس هذا فحسب، وإنما لأن الفارابي تعلَّم المنهج من أفلوطين، منهج المزج

---

(١) المصدر، ص١٢٢ عن (الهاشم) في كتابه الفارابي طبعة بيروت عام ١٩٦٠، ص٩٦-٩٧.

(٢) لا نرى دليلاً واحداً على أن الفارابي تأثر بعقائد القرآن، اللهم إلا اقتباسه ألفاظاً من القرآن للتعبير عن نظرياته.

(٣) المصدر، ص١١٧، نقلاً عن: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٨، ص١٤٩. ويقول ماجد فخري (المصدر): أن الأفلاطونية توفيق بين الأرسطوية (فكرة الله متعال) والرواقية (وحدة الوجود) بحيث تقدم حلاً يُرضي الإتجاهين.

والتوفيق وإجراء عملية صلح شاملة بين أفلاطون وارسطو وبين الفلسفة والدين وبين النظريات المتناقضة في الفلسفة بعضها والبعض الآخر!

أما في التفاصيل، فإن الفارابي قد تأثر بالأفكار المسيحية والمزيجة بالفلسفة، كما تأثر بآراء أفلاطون وارسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان وهكذا الصابئة والمنجمين، وهو بذلك حين يقول: (رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطاليس وللشيخ اليوناني[1] رسائل قد شرحها النصارى شروحاً تركوا بعضها وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح نص[2].

بيد أن الفارابي لم يتأثر بالآراء الإسلامية الصادقة اللهم إلا في اقتباس بعض التعابير التي حملها من آراء فلاسفة اليونان، ومدرسة الإسكندرية وهي مخالفة لروح الإسلام ولبصائر القرآن الكريم وسوف يتبين لنا بذلك عندما نشرح بتفصيل بنود النظرية ونقدها.

ويرى (إبراهيم مدكور) تأثر الفارابي بآراء الصابئة والإسماعيلية فيقول: الصابئة في حران يؤلهون النجوم، والشمس هي الإله الأعلى، ويقولون بتسلسل أحدها عن الآخر، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التي تحركه وتخرج منه كائنات، والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية ويشير إلى ثابت بن قرة وغيره من معلمي (حران) بأنهم ربما –كما لاحظ موسى بن ميمون– نشروا هذا بين المسلمين. كذلك أكد الاسماعيليون والقرامطة على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلي الذي أوجد النفس الكلية[3].

تأثير الفارابي على الفلاسفة المسلمين

ويبدو أن احترام الفلاسفة المسلمين للفارابي يفوق احترامهم لغيره من الفلاسفة، يقول (روزنتال) عنه : إنه أكثر من كونه مجرد رائد وممهد، بدلالة

---

(١) يقول د. حسام الآلوسي مع عدم تأكدنا بعد من زينون هذا، فإن الشيخ اليوناني هو أفلوطين كما اكتشف حديثاً . المصدر، ص١٢١.

(٢) المصدر، ص١٢١، نقلاً عن الفارابي رسالة زينون الكبير، ص٣.

(٣) المصدر، ص١٢١ نقلاً عن جوزيف القاسم –الفارابي، ص٩٦-٩٧.

تسميته بالمعلم الثاني، ويرى أنه في الحقيقة رسم البداية لاتصال الفلسفة الإغريقية الهيلينية بكل فروعها بالإسلام، "أي بثقافة المسلمين"[1].

ويعتبر ابن سينا أفضل من كل السلف، أما فخر الدين الرازي فإنه يعتبره رئيس الحكماء[2].

دراسة ناقدة لنظرية الفيض

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن نظرية الفيض ليست إلا محوراً لسلسلة نظريات فلسفية، ولذلك آثرنا اتباع منهج تفصيلي في نقد النظرية.

وفيما يلي نتبع البنود الأساسية للنظرية، خطوة فخطوة، ونتحدث عنها من زوايا ثلاث، أولاً: عن مدى صمود كل بند أمام النقد. ثانياً: عن مدى قدرته على حل الإشكالية الفلسفية. وثالثاً: عن بصائر القرآن في موضوعه.

أولاً: التقسيم الثلاثي للشيء[3]

في دار التحقق –حسب نظرية الفيض– ثلاثة أشياء: الواجب الوجود بذاته، والممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بغيره[4].

وهذا التقسيم يخالف تقسيم المتكلمين للوجود إلى اثنين، واجب وممكن، وقال بعضهم: إنه مقتبس من تقسيم النصارى الثلاثي.

وهذا البند يهدف التخلص من الإشكالية الرابعة والإشكالية السابعة.

---

(١) المصدر، ص١١٨.

(٢) المصدر، ص١١٩.

(٣) فيما يبدو لي ليست هناك كلمة جامعة تشير إلى الخالق وخلقه معاً مثل كلمة شيء، فإن ربنا سبحانه شيء لا كالأشياء، إذ حتى كلمة موجود تعطي ظلالاً خاطئة قد توهم التشبيه في ربنا المتعالي عن الشبه سبحانه ولذلك آثرنا هذا التعبير في العنوان.

(٤) المصدر، ص١١٧ عن كتاب (الفصوص) طباعة حيدر آباد عام ١٣٤٥هـ– ص٣–١٧.

وهذا البند هو في الواقع ترديد للبند الخامس الذي سيأتي الحديث عنه مفصلاً إن شاء الله، إذ أن الفارابي حين أراد أن يعالج مسألة العلاقة بين القديم والحادث، لم يجد بداً من القول بقدم المادة وأزلية الهيولى، وحين واجه عقبة ثنائية الأشياء، حيث أنه مع أزلية المادة لا معنى للثنائية، تهرب من الإشكال بالقول بثلاثية الأشياء.

وهكذا كان منهجه الفلسفي، الاعتراف بالإشكال والهروب عنه وليس حله.

وسوف يتبين لنا حين ننقد البند الخامس أن بصائر القرآن كفيلة برفع هذا الغموض، فلا يبقى أي تبرير لمثل هذه النظرية، بالإضافة إلى أن الفارابي وأتباعه لم يقدموا أي دليل معقول على ثلاثية الأشياء الكائنة، إلا ما حسبوه مخرجاً لإشكالهم على العلاقة بين القديم والحادث وهو ليس بمخرج عن الإشكال، مثلما يتم بيانه في البند الخامس إن شاء الله.

مضافاً إلى تناقض النظرية في هذا البند، إذ يحق لنا أن نتساءل: ما هو معنى الواجب بغيره؟ فهل يعني أن ذاته ممكن، فإذاً كيف يتحول الممكن واجباً؟ أم يعني ذاته واجب، فكيف كان بغيره؟ وإذا كان جود الله يقتضي خلق الهيولى منذ الأزل، فلماذا لا يقتضي هذا الجود خلق سائر الأشياء مباشرة حتى يصبح كل شيء ممكن الوجود واجب الوجود بغيره؟ وبتعبير آخر: كل برهان تقدمه هذه النظرية على وجوب وجود الهيولى أو المادة الأزلية، فإنه برهان على وجوب وجود كل الأشياء، فالأشياء على أساس ذلك قسمان: واجب الوجود بذاته (وهو الخالق سبحانه) وواجب الوجود بغيره، وعدنا إذاً إلى النظرية الثنائية القديمة، ويبدو أن الفارابي قد أقحم النظرية الثلاثية في الفلسفة انطلاقاً من مذهب النصارى في التثليث المأخوذ بدوره من الأفلاطونية الجديدة وبالذات من أفلوطين الإسكندري[1].

---

(١) يعترض ابن رشد على النظرية الثلاثية بالقول: إن هذا ليس قول أحد من القدماء ولا برهان عليه، وانفرد به ابن سينا والفارابي ولا برهان عليه سوى ظنهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. المصدر، ص١٣٨ عن (تهافت التهافت). ص٢٣٧ ويبدو أن ابن رشد لم يبلغه مذهب أفلوطين في الثلاثية. وعنى بالقدماء، فلاسفة اليونان الذين كان يحترمهم إلى حد التقديس (انظر فلسفه غرب(فارسي) ص٥٥٧).

وابن رشد الذي كان يعارض المتكلمين ويزعم أن نظرية الفيض متأثرة بهم، وكان يفترض وجوب الممكنات كلها، يرد نظرية التقسيم الثلاثي للأشياء بعنف ويقول:

(واستنادهم إلى مقولة الإمكان، وأن كل جزء ممكن من أجزاء العالم فله موجب لإثبات وجود الله أو واجب الوجود بذاته، يؤدي إلى ممكن ضروري، وليس إلى ضروري لا علة له، أي إذ فهمنا أن الممكن ما له علة، لزم أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر إلى غير نهاية، فلا ينتهي إلى موجود لا علة له.

وأما قولهم ممكن بذات، واجب بغيره؛ فهو خطأ وفي غاية السقوط، لأن الواجب كيف ما فرض؛ ليس فيه إمكان، وإلا كيف يكون الشيء واجباً وممكناً، لأن الممكن يقتضي الواجب، ثم أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله، إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري[1].)

وبالرغم من أنا لا نوافق ابن رشد في كل كلامه، إلا أن بيانه لتهافت نظرية التقسيم الثلاثي قوي ومعقول.

ثانياً: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

والمبدأ الثاني لنظرية الفيض والذي يعتبر جوهرياً أكثر من البند الأول هو:

أن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، ويجوز التركيب إذا تعددت الوسائل.

والقسم الأول من النظرية هو المجمع عليه لدى الفلاسفة وكثير من المتكلمين، وأما القسم الثاني فإنه مورد هجوم خصوم النظرية وبعنف عليها.

وعلينا أن نتناول وبشيء من التفصيل قسمي النظرية في هذا البند.

أ- القسم الأول من المبدأ الثاني

وهذا المبدأ (أن الواحد لايصدر عنه مباشرة إلا واحد) هو الذي أدخل الفلاسفة في زنزانة ضيقة، وعَمَّق في أذهانهم الإشكالية الثانية.

---

(١) المصدر، ص١٤٢، عن: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مكتبة الأنجلو ١٩٥٥.

واستدلوا عليه بأدلة، أبرزها أن انبعاث أكثر من واحد من شيء واحد يعني وجود أكثر من مصدر في ضمير الواحد. كل مصدر منهما ينبعث منه واحد غير المصدر الثاني، وحينئذ يكون المصدر اثنين في غلاف واحد، ولا يكون واحداً[1].

ويبدو أن هذا البرهان هو لب كلام الطوسي في شرحه لكتاب (الإشارات)، حيث قال: كان هذا الحكم -يعني أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً- كان قريباً من الوضوح، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية[2].

وتبقى في هذه القاعدة ثغرة واسعة لن يسدها شيء، وهي التناقض بين الأحدية الصمدية، وبين فكرة الصدور، وهكذا التناقض بين الأزلية والتقدس عن الحدوث والتغير، وبين الصدور.

فإذا كان الشيء (وهو هنا الله وحده) مقدساً عن التغيير، فكيف يصدر منه الشيء، والصدور يعني حدوث تغيير فيه سبحانه؟

وإذا كان منزهاً عن التركيب، فكيف تم الصدور، والصدور يقتضي إنفصال الشيء عن مصدره، والمفروض أنه واحد بلا أجزاء، فكيف ينفصل منه جزء؟ وإذا لم ينفصل منه أي جزء، فماذا يعني الصدور؟

---

(١) يقول علاء الدين الطوسي في كتابه المطبوع باسم: تهافت الفلاسفة، ص١٥٣ مبيناً استدلال القوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد:

لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان، لكان لكل منهما مصدر، ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك، لأنه يعقل كل منهما بدون تعقل الآخر، فلزم التعدد في الواحد الحقيقي، وهذا خلف (خلاف المفروض إنه واحد وليس أكثر) مع إن المصدريتين إن كانت كل منهما عين ذاته لزم أن يكون له حقيقتان متغايرتان وأن يكون الواحد اثنين، وهما محالان. وإن كانت كل منهما داخلة فيه، لزم التركيب فلا يكون واحداً من جميع (المصدرية) الجهات إن كانت كل منهما (المصدريتين) خارجة عنه، لزم أن يكون ذلك (خارج) مصدراً لكل من المصدريتين فننقل الكلام إلى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم أحد المحالين المذكورين.

(٢) تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسي ، ص١٦٠.

إن ما نفهمه من الصدور هو انفصال جزء من المصدر، مثل ولادة الطفل من أمه، وجريان الماء من الينبوع، وانبعاث الشعاع من الشمس، وانبثاق الفكر من الذهن، والتصور من الخيال، وكل هذه الأنواع من الصدور تتقارن مع تغيرات في المصدر، كما تتقارن تبعاً لذلك مع التكثر، حيث أن الواحد يصدر منه أكثر من واحد، لأن قابلية الصدور إن كانت ، فكما يمكن أن يتحقق في واحد، يمكن أن يتحقق في أكثر من واحد[1].

أما ما قد يتوهمه البعض في معنى الصدور من أنه يساوي الخلق والإبداع والإنشاء لا من شيء، فإنه لا يصدق –على هذا المعنى– البرهان السابق، لسبب بسيط جداً، هو أن الخلق عند الله الذي لا تحد قدرته وفاعليته حدود ولا قيود لا يعني أي تغيير في ذاته تعالى، فلا معنى لهذه البراهين بالنسبة إليه.

يقول بعض العلماء في هذا الصدد مايلي ترجمته[2]:

(إن القاعدة المذكورة (قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد) إنما تصح فيما إذا كانت فاعلية الفاعل بصورة الفيض والترشح والتنزل ، ولكن الذات المقدس للحق المتعال بسيط من جميع الجهات، وفاعليته ليست بصورة الفيض والترشح والتنزل، لذلك لا امتناع في صدور المركب في درجة واحدة منه.)

وكلمة الخلاصة: إن هذه النظرية غير صادقة، لا في الله تعالى، (لأنه لا يصدر منه شيء، بل يخلق الأشياء لا من شيء كان معه) ولا في مخلوقات الله سبحانه وتعالى، (لأن الصدور فيها بمعنى الانفصال المساوق للكثرة في المصدر، وبتعبير آخر: إذ لا أحد سواه[3].)

---

(١) يقول الطوسي (المصر، ص١٦٠) إذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه وفي مثل تعدد القوابل، لم يتصور صدور المتعدد، وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل! لكن يكون هذا حكماً لغواً من غير فائدة أصلاً، إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الأشياء.

(٢) ميزان المطالب، تأليف وتصنيف (ج)، ص٥، الجزء الثاني.

(٣) سيأتي المزيد من البحث عن هذه النقطة عند الحديث عن كيفية خلق الله سبحانه وتعالى للأشياء.

وإنما تاهت البشرية في ضلالات هذه القاعدة وغيرها بسبب إختلاط المقاييس عندهم، ومحاولة قياس الخالق بالمخلوق، فعندما لاحظوا صدور الأشياء من بعضها في المخلوقين، زعموا بأنها تصدر أيضاً من الله سبحانه، ثم أرادوا في ذات الوقت، إبعاد التغيير عن الخالق الواحد الأحد، فاختلقوا هذه القاعدة المتناقضة في ذاتها، و لم يعرفوا أن الذي يصدر منه شيء لن يكون واحداً، وأن الواحد لن يصدر منه شيء.

وربما نستوحي هذه الفكرة من كلمات مأثورة عن الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام في حواره الطويل مع عمران الصابي، حيث يقرر أن غير الله ليس أبداً بواحد ويقول:

"واعلم أن الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد –أي الله سبحانه– خلق خلقاً مقدراً بتحديد وتقدير، وكان الذي خلق، خلقين اثنين: التقدير والمقدَّر، وليس في كل واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق، فجعل أحدهما يدرك بالآخر، وجعلهما مدركين بنفسهما، و لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه ، وإثبات وجوده، والله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه ولا يعضده ولا يكنّه، والخلق يمسك بعضه بعضاً بإذن الله ومشيئته، وإنما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا، وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم، فازدادوا من الحق بعداً، ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا..."[1].

وقياس الله سبحانه وتعالى بخلقه سبب لأكثر ضلالات البشر، إن لم أقل لجميعها، وإنما انتشر هذا القياس عند (الانتقائيين) من الفلاسفة الذين مزجوا أفكاراً فلسفية بآراء المتدينين، فضيعوا الدين و لم يفلحوا بالفلسفة.

---

(١) بحار الأنوار، ج١٠، كتاب الاحتجاج، ص٣١٦.

نقد الفلاسفة للمبدأ الثاني

حين نذكر هنا انتقاد الفلاسفة للمبدأ الثاني(الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) فليس لأنا نوافقهم على منهجهم في الفكر أو في النقد القائم أساساً على الخلط بين عالم المخلوقين ومقام الخالق سبحانه، ولكن إنما نبين انتقادهم لسببين:

١- لبيان الثغرات الكثيرة في نظرية الفيض التي وله بها بعض المتأخرين بغير تفكر.

٢- لمعرفة مدى السذاجة عند البعض في إطلاق هذا البند وكأنه من المسلمات العلمية، أو من الضرورات العقلية، ونخص بالذكر المتكلمين منهم، الذين كان المفروض عليهم تحري الدقة في القضايا الفلسفية التي أدخلوها في حقل العقائد الدينية!

١- انتقاد ابن رشد

يرى ابن رشد: (أن هذا المبدأ لم يقله سوى المتأخرة من فلاسفة المسلمين، لأن القول: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) متفق عليه بين القدماء، ولكن بمعنى أن الأشياء كلها تؤم واحدة كالنظام في المعسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أمره يتكثر على قواد جيشه أو مديري مدنه، وهكذا فِعْل الواحد عند أرسطو فهو فاعل مطلق وليس كالفاعل في الشاهد، إذ الأخير فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول[١].)

(وأما الفلاسفة في الإسلام فلما سلموا لخصومهم : أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، عسر عليهم تفسير الكثرة عنه، حتى قالوا: إن الأول هو موجود بسيط، صدر عنه محرك الفلك الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته، وهذا خطأ على أصولهم، لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة[٢].)

---

(١) المصدر، ص١٣٧، عن تهافت التهافت ، ص١٦٢-١٧٢.

(٢) المصدر، ١٣٨، عن تهافت التهافت ، ص١٧٩.

ثم يقول ابن رشد: (فانظر في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العالم الإلهي حتى صار ظنياً[1].)

ويبدو من ابن رشد أنه يركز فقط في ثلاثة إبعاد:

١- أن مبدأ (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) إنما هو عند قدماء الفلاسفة في العلة الغائية، وأن ترابط العالم يدل على أنه مخلوق لواحد وبحكمة واحدة، وقد طوره المتأخرون حتى أصبح ظنياً.

٢- أن فعل الله الغائب عن أبصارنا وأفكارنا (وهو الله عنده) يختلف عن فعل الشاهد.

٣- أن إشكالية سبب الكثرة لا يمكن حلها بالتسلسل، لأن العاقل والمعقول واحد، أو بتعبير أخر المعقول لا يشكل جزءاً منفصلاً عن العاقل حتى يسبب التركيب وبالتالي يصبح مصدر التكثر.

٢- انتقاد الغزالي

أما الغزالي؛ فقد خصص اثنتين وعشرين صفحة لنقد المبدأ الثاني، ويعتقد أنه يستحيل كون العالم فعلاً لله على أصلهم، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد، إلا شيء واحد والمبدأ واحد من كل وجه، والعالَم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم، ثم يستمر في اعتراضاته التي سنذكرها إن شاء الله[2].

ويقول: (وما المانع في أن يقال: إن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات.) ويؤكد أن القول بهذا المبدأ دعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة[3].

---

(١) المصدر عن تهافت التهافت، ص١٨٢.

(٢) عند الحديث عن مبدأ التكثر.

(٣) المصدر، ص١٣٦ عن الغزالي في تهافت الفلاسفة ، ص١١٠، ص١٣١- ١٣٢.

٣- انتقاد أبي البركات البغدادي

قال: (إن الفاعل الواحد يفعل أشياء بحسب أشياء أخرى، سواء كانت معلولاته أو معلولات غيره، فيخلق الله صورة، وللصورة هيولى، ويخلق نفساً وللنفس بدناً وفلكاً، ويخلق له محركاً بحيث تتعدد إرادته القديمة والحادثة فيكون من خلقه القديم الذي يتقدم الله عليه بالذات فقط والحادث الزمني، وهذا من أجل غيره حتى يصير من لوازم الصادر الأول جملة أمور زمانية وغير زمانية[١].)

ويبدو أن هذا الناقد غفل عن أن من أهم ضلالات الفلاسفة غفلتهم عن الإرادة المتجددة، ولو أنهم سلموا لها، لحلّوا إشكالات عديدة، وسوف نتعرض إن شاء الله لذلك مستقبلاً.

وكلمة أخيرة: إن المبدأ الثاني ليس إلا مأزقاً للفكر الفلسفي، إذ أنه يجعلهم أمام سؤال الكثرة الموجودة في الكون، ولا مناص لهم من التسليم لبعض التفسيرات الغريبة للكثرة، بل اضطرهم هذا المبدأ إلى المكابرة ونفي الكثرة ذاتاً.

ب- القسم الثاني من المبدأ الثاني

أما القسم الثاني من هذا المبدأ والذي يقول: إنه مع تعدد الوسائط يجوز التركيب ، فأهم اعتراض عليه هو:

من أين للوسيط الأول القدرة على فعل أكثر من شيء وليس لله نفس ذلك؟ من أين جاءت هذه القدرة؟ إن كانت من الله فقد صدر عن الله شيء يتصف بالوحدة والكثرة معاً، أي أنه موجود ومتكثر، أو فيه قدرة للتكثّر، وإن كانت ليست من الله فإنه ليس مصدر كل شيء؟

فإن قيل: إن المعلول الأول كثرته مستمدة من صلته بالله ومن وجوده الذاتي (كواجب وممكن) أي بسبب اعتبارات عقلية فيجب نسبة هذه الاعتبارات إلى الله[٢].

وبتعبير آخر، الكثرة بعد التدقيق هل هي من جهة الخالق أو المخلوق؟

---

(١) المصدر، ص١٤٦ عن المعتبر في الحكمة، ج ، ص١٥٦.

(٢) من نقد ألبير نصري نادر، عنه دراسات ، ص١٤٩.

فإن كانت من جهة الخالق، فأنى تعددت السلسلة فهي تعود إلى المبدأ الأول، وإن كانت من جهة المخلوق كاختلاف الماهيات أو الجهات، فإن الكثرة ممكنة من قبل المبدأ الأول مباشرة، وهذا خلاصة عشرات الردود التي انتقدوا بها النظرية.

ثالثاً: التعقل للخلق علة الوجود

ويعني أن مجرد تعقل الإله للخلق هو علة تامة لوجوده، وبالتالي ليس إيجاده وإبداعه سوى تعقله[1].

وهذا البند يسعى لحل إشكال هام، هو: كيف صدر العالم من الرب القديم؟

ولكي نوضح الإشكال، وتتوضح من خلاله فكرة الفيض في الخلق، لابد أن نقول:

أ- كما سبق، فإن العالَم عندهم قديم من ناحية الزمان، فيطرح التساؤل: إذاً العالم الذي لم يسبقه العدم، وكان موجوداً منذ الأزل، كيف يكون مخلوقاً؟ وأساساً ما هي حاجته إلى الخالق؟

وهذا التساؤل جعل القائلين بالفيض على حافة الكفر بالله، فتراهم يتصرفون في معنى الخلق، فالخلق عندهم لم يعد الإبداع من العدم أو لا من شيء (كما هو عند المليّين) بل هو تعقل الذات الإلهية لمخلوقاته في صقع الربوبية (حسب تعبيرهم)، وحيث أن تعقله قديم، فإن مخلوقاته قديمة، وفي ذات الوقت، لأن المعقول بحاجة إلى من يعقله، فإن الخلق حادث بالذات.

وإذا تدبرت بعمق، تجد منهجية (الالتقاط) أو الخلط واضحة في هذا المبدأ، وأن المسافة بين الفكر الإلحادي والإيماني تضيق عند هذا المبدأ إلى درجة الالتقاء.

ب- ويبقى هنا تساؤل آخر: إذا كان الخلق بمعنى التعقل، فإن التعقل هذا، هل هو فعل إلهي لم يكن ثم كان؟ وهل لله سبحانه إختيار فيه أم كان مجبوراً عليه؟

---

(١) المصدر، ص١١٧، عن: رسالة إثبات المفارقات، طبع حيدر آباد، عام١٣٤٥هـ، ص٣-٤.

فكما أن وجوده واجب وضروري، فإن تعقله هو الآخر واجب وضروري ولا خيار له فيه.

الجواب: حسبما يبدو من مجمل نظرية الفيض هو أن التعقل قديم، وبلا اختيار، فلا عمد لله حسب هذه النظرية، لأنه فاعل بلا اختيار.

اعتراض الغزالي

ولذلك؛ اعترض الغزالي على هذا المبدأ بالقول: (معنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والعالَم عندهم قديم، فليس بصحيح أن يقال: إنه حادث بمعنى مخرج من العدم إلى الوجود، وعليه فليس هو فعلاً لله[1].)

ويستوحي الطوسي هذه الفكرة من الغزالي ويقول:

(متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً، والعالَم عندهم قديم، فليس هذا المنقول عنهم إلا تمويهاً وتلبيساً، وإطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس إلا بطريق المجاز، ثم إسناد الخلق والصنع وأمثالهما إلى الله تعالى على زعمهم أيضاً مجازي من قبيل إسناد الفعل إلى سببه[2].)

أما ابن رشد فإنه يعتبر (قولهم بأن جسم الفلك يصدر من إمكان المعلوم الأول وتعقله لهذا الإمكان) أقاويل من ابن سينا وسواه، وهي غير صادقة وليست جارية على أصول الفلاسفة[3].

ولكن بالرغم من ذلك ترى ابن رشد يدافع عن قول الفلاسفة في مسألة الإرادة ويقول: لأنه لا في اللغة ولا في الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله، وليس كذلك فعل الفاعل بالإرادة ، فكان الفاعل الحقيقي هو الذي بالطبع، والفاعل المجاز هو الفاعل بالإرادة، ويضيف ابن

---

(١) المصدر، ص١٣٣ عن تهافت الفلاسفة، ص٩٦.

(٢) تهافت الفلاسفة للطوسي ، ص١٥١.

(٣) دراسات ، ص١٤١ نقلاً عن تهافت التهافت، ص١٥٢.

رشد: إن الفلاسفة لا يقولون إن الله ليس مريداً بإطلاق، بل ليس مريداً بالإرادة الإنسانية[1].)

إعتراضنا على المبدأ الثالث

وهناك اعتراضات عديدة على هذا المبدأ (التعقل هو سبب الخلق) نذكرها بإيجاز:

أ- من قال لكم أن تعقل الله هو خلقه؟ هل ثبت لكم ببرهان، أم ذلك نوع من التخرص؟ أم هل شهدتم خلق الله للسموات والأرض، أم أشهدكم الله خلق أنفسكم؟

إن أكبر ضلالة للبشر تتمثل في دعوى العلم فيما يعلم أنه لا يملك قدرة لدركه، كمن يدعي رؤية ما وراء الحجاب وهو يعلم قبل غيره أن شرط الرؤية انعدام الحجاب، ولكنه يكابر ويدعي أنه يرى. أو ليس يعيش في ضلال بعيد ويقول القرآن الحكيم:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾(لقمان/٢٠)

ب- حتى بالقياس إلى الإنسان، فإن مجرد تعقل الشيء لا يبرر خروجه من إطار العدم إلى حد الوجود.

ج- وأساساً ماذا يعني التعقل؟ هل يعني العلم بالشيء؟ والعلم لا يبرر الخلق، لأن العلم قد يسبق الوجود كعلمك مثلاً بطلوع الشمس غداً، فلو كان العلم خلقاً إذاً لوجب تحقق طلوع الشمس الآن وليس غداً.

ونتساءل: هل يعلم الله المستقبل البعيد أم لا؟ إن قالوا: نعم ، قلنا: فكيف لا ينخلق المستقبل بمجرد العلم به، وعلم الله خلقه، وإن قالوا: كلا، قلنا: إذاً أي إله هذا الذي لا يعلم ماذا يخلق وكيف يخلق، وكل شواهد الكون دالة على أن الله قد خلق الخلق بالحق، ووضع كل شيء موضعه.

---

(١) المصدر، ص٣٦ عن تهافت التهافت ، ص١٥٧.

ويقول القرآن: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(الملك/١٤)

ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾(الأنعام/٧٣)

د- ويقولون إن التعقل هو سبب الخلق، فنقول: أو ليس السبب يسبق المسبب والعلة تسبق المعلول؟ فإذا كان الله و لم يكن معه شيء في لحظة ما، فالسؤال هو: كيف حدث التغيير والتحول في ذات الله؟ أو ليس التغير من صفات المخلوقين؟

إنك ترى أن نظرية الفيض فَرَّت من المطر إلى الميزاب، ووقعت في ذات الإشكالية التي هربت منها، وبصورة أشد، لأنها حاولت أن تتهرب من تغير الله فوقعت في ذات المحذور، ولكن بعد أن أضافت إليه أخطاء جديدة مثل الكفر بعلم الله وبإرادته، وباختياره في الخلق و..و..

هـ- سوف يأتي الحديث عن إن شواهد الخلق تهدينا إلى أن خالق السموات والأرض ومدبرهما واسع الرحمة، واسع القدرة، عليم حكيم، ونظرية الفيض تتنافى مع قدرة الله ورحمته وعلمه وحكمته، لأنها تنفي قدرة الله على الخلق الجديد والله سبحانه يقول:

﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(ق/١٥)

والنظرية تنفي علمه وحكمته، لأنها تعتبر العلم خلقاً، ولا يتعلق إذاً إلا بالموجود لأنه إذا علم الله شيئاً فقد أوجده، فما لا يعلمه لا يوجد، وما لا يوجد لا يعلمه.

وكما أن قدرة الله في أنه يخلق ما يشاء كيف شاء، متى شاء، وهذا مخالف لنظرية الفيض بقدر ما هو موافق لآيات الله في الكون.

رابعاً- الجسم لا يصدر عن جسم ويصدر عن غير الجسم

وهذا المبدأ غامض ربما أكثر من سائر مبادئ النظرية الغامضة هي بدورها.

فماذا يعني الصدور؟ فإن كان يعني خروج شيء عن شيء كما الشعاع عن الشمس والطفل عن الرحم، فإن عكس هذا المبدأ هو الصحيح، أي لا يصدر

جسم إلا عن جسم ولا يصدر عن غير الجسم.. لأن الخارج هو جزء من الخارج عنه، انفصل عنه تحت ضغط ظروف خارجية وعوامل داخلية.

وإن كان الصدور يعني الخلق، فهذا مبدأ صحيح، إذ لا يمكن أن يكون خالق الشيء مثله، لشهادة كل مخلوق أنه غير الخالق، وإن الذي تشهده في المخلوقين من الضعف والعجز والمحدودية دليل على حاجتهم إلى خالق قوي مقتدر لا محدود، وبالتالي نعرف أن صفات الخالق غير صفات المخلوقين.

ولكن كلمة الصدور لا تعطي معنى الخلق، وتلقي ضلالاً خاطئة على مسألة الخلق الدقيقة.

وكأن هذا المبدأ يريد أن يحل الإشكالية السادسة التي كانت مطروحة منذ أرسطو على بساط الجدل الفلسفي وتتمثل في السؤال عن العلاقة بين المادي واللامادي.

خامساً: أزلية الهيولى والحركة والزمان ودوام الفعل من العلة التامة

وهذا المبدأ يعتبر أهم ركيزة لنظرية الفيض والتي تتجمع فيها نظريات أرسطو وأفلاطون لتلتقي مع نظرية أفلوطين، وترضي أيضاً المتكلمين.

ومعنى هذا المبدأ هو أن مادة العالم (الهيولى) قديمة من حيث الزمان، وإن كانت حادثة، اسماً واعتباراً، وهي تتسم بحركة دائمة أزلية تتشكل منها عناصر إشكال هذا الكون وحيثياته وعلاقاته وقوانينه وطبائعه.

ولأن حركة المادة قديمة، فإن الزمان –وهو تعاقب الحركة– قديم هو الآخر.

ولأن المادة فعل الله، أو حسب رأيهم صادر عن الله، فإن فعل العلة التامة قديم، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإذا اكتملت عوامل إحراق النار، فإن الاحتراق– وهو معلول تلك العوامل التي نفترض إنها علة تامة، أي لا شرط آخر سواها للاحتراق– أقول إن المعلول لا يتأخر، أي الاحتراق لن يتأخر عن عوامل الاحتراق.

وهذا المبدأ أيضاً جوهر الفرق بين المتكلمين والمليّين وبين الفلاسفة، وإذا تعمقنا قليلاً فإننا نجد أن القول بقدم المادة، بأي صيغة تبلور هذا القول، هو التفاف على الأديان، فإن حاجة المادة القديمة إلى الخالق تتحول إلى حاجة رمزية يمكن الاستغناء عنها بسهولة، وسوف يتبين لك فيما يلي من البحوث هذه الحقيقة.

مفارقات نظرية قدم المادة

لأن هذه النظرية تعتبر أهم نقطة خلاف أثارت الجدل في تاريخ الفكر، ولأنها ركيزة نظرية الفيض، وأيضاً لأنها الفجوة التي تسربت منها أفكار الإلحاد في الأديان الإلهية، فقد رأينا التحدث عنها بتفصيل مبتدئين ذلك بالحديث عن مفارقاتها، أو بتعبير آخر، تاريخها وعلاقة سائر الأفكار الفلسفية بها، انطلاقاً من مبدأ معروف، هو: أن الأفكار البشرية ما هي إلا تراكمات النظريات المتداخلة التي تتفاعل مع بعضها وتتواحد وتظهر بمظاهر جديدة وفهم آخرها بصورة أوضح يعتمد على فهم نقطة البداية وكيف تطورت، وكثيراً ما يفاجأ الناقد الذي ينظر في النظرية الفلسفية لأول مرة بأنها مجة وبعيدة عن الذوق والفطرة، وكيف تورط هذا الفيلسوف الشهير مثلاً بتبني مثل هذه النظرية، إلا أنه حين يراجع تاريخ النظرية وتطوراتها والمأزق الذي عاشه الفكر مع النظريات السابقة يهون عليه الأمر.

مفارقات النظرية

المأزق الفكري الذي عاشه الفلاسفة مع الإشكاليات الآنفة الذكر هي وراء ابتداع هذه النظرية، فلا يزال السؤال حائراً لديهم:

ما هي العلاقة بين القديم والحادث؟ وأساساً كيف خرج الجسم من لا جسم والمادة من لا مادة، وما هو محرك هذا الكون الغريب؟ وإذا كان الله هو الخالق فكيف خلق؟ ومن أي مادة صنع هذه الأفلاك؟ وإذا تم خلقه من لا شيء أولا من شيء فمتى؟ ولماذا تأخر خلقه؟

وكانت وراء الحيرة هذه عوامل فكرية ونفسية:

أ- العوامل الفكرية

وأهم العوامل الفكرية:

أولاً: أنهم جحدوا برسالات الله الهادية إلى الرشاد، وأغلقوا عن أنفسهم أوسع أبواب العلم.

ثانياً: أنهم حاولوا اقتحام المجاهيل العلمية بوسائل بدائية، مثل محاولاتهم اليائسة لتفسير حركة الأفلاك التي انتهت بهم إلى آراء سخيفة غاية السخافة، وكذلك آراءهم في طبيعة الإنسان وما أشبه. إن المستوى العلمي هو أرضية النظريات الفلسفية، وحين كان مستوى العلم هابطاً تدنت بقدرة النظريات الفلسفية.

ثالثاً: أن قدرة البشر العلمية محدودة بعالم المخلوقين، والفلاسفة لم يعترفوا بهذه الحقيقة الواضحة، فأقحموا أنفسهم في مقام الألوهية، فضلوا ضلالاً بعيداً.

ب- العوامل النفسية

ومن أبرز العوامل النفسية:

١- محاولة التوفيق ين الاندفاع الديني الطاهر وضغط الطغيان المادي القاهر، للتخفيف عن الاندفاع الديني، واحتواء إرهاب الطغاة[1].

---

(١) يدلنا على هذه الحقيقة الشواهد التالية:

الأول: أن محتوى الفلسفة أساساً: محتوى انهزامي ليس أمام مشاكل العلم فقط بل وأيضاً أما مشكلات الحياة فمنهجهم التوفيق وتبرير الشر والخنوع للمفدسين.

الثاني: أن الفلاسفة كانوا على الأغلب في خدمة الطغاة بعكس علماء الأديان والعلماء الصالحين عموماً.

الثالث: أن أهم النظريات الفلسفية جاءت في مرحلة من مراحل الصراع، حيث خفت جذوة المتدينين واستراحوا إلى الخفض والدعة. وجاءت الفلسفة لتبرير واقعهم وإعطائهم راحة الضمير بعد تقصيرهم في مقاومة الظلم والدفاع عن المبادئ وأبرز شواهد هذه الحقيقة –فلسفة التثليث التي كرسها أمبراطور الروم (قسطنطين) عام ٣٢٥م وأفكار التصوف التي كرستها أنظمة الإرهاب في العالم الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري.

٢- محاولة التهرب عن الواجبات الدينية وتحمل مسؤوليات اجتماعية، إذ أن الإيمان برب قادر قاهر فوق عباده، يفرض عليهم واجبات ثقيلة، أما الاعتراف بإله لا يحل ولا يربط ولا يقدر على إعادة الخلق بعد فنائه لا يكلفهم شيئاً كثيراً[1].

٣- الغرور العلمي الذي يبرز في عدم إعترافهم أبداً بالعجز العلمي، وادعائهم الدائم بأنهم قد بلغوا قمة العلم، وربما كان هذا الغرور سداً مانعاً أمام البشرية للبحث العلمي الصادق، وربنا الحكيم يقول:

﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾(الإسراء/٨٥)

﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الْسَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾(الإسراء/٣٦)

التطور التاريخي للنظرية

حين عجزت النظرية المادية عن تقديم تفسير واقعي للخلق والنظام لمخالفتها التامة مع فطرة البشر وعقله، جاء أفلاطون وقدم نظرية الصنع القائمة على أساس الثنائية، والزعم بأن المادة كانت قديمة والله القديم صنع منها العالم، وتتصل بها نظرية (المُثُل) التي يعتقد أفلاطون على أساسها بوجود عالمين: عالم المادة وعالم اللامادة كما هو معروف عنه.

وواجهت هذه النظرية انتقاداً لاذعاً عند أرسطو، حيث قطع الصلة بين المادة القديمة والله القديم، وزعم بأن المادة ذات تحرك ذاتي، وأن هدف تحركها الوصول إلى المستوى الإلوهي، لأنها تعشق الله. وتساءل أرسطو كيف يؤثر اللامادي المطلق الثابت الكامل غير المتحرك (وهو عنده: الله) في المادي المتكثر المتحرك الناقص؟!

---

(١) إن من يتدبر في آيات القرآن الكريم يجد أن الصراع بين رسالات الله والكفار لم يكن حول الاعتراف بالله بصفة عامة، بل حول الإيمان بصفاته وأسمائه وأنه واحد بلا شريك، وأنه رب، وأنه هو الذي يهيمن بتدبيره الحكيم على عرش الموجودات ويفرض مشيئته على ظواهر الطبيعة، وأنه بالتالي يجب أن يطاع من خلال طاعة رسله وأوليائه، وأنه يثيب ويعاقب في دار الجزاء بعد الموت. وهذه المفردات كلها هي موضع خلاف بين الفلسفة والدين مما يعني أن الفلسفة كانت تحدياً للدين الذي يفرض مسؤولياته.

وهكذا افترض أرسطو قدم العالم بمادته وصورته وزمانه وحركته، وأن الله والمادة وجودان مختلفان قديمان لا يحتاج أحدهما إلى الآخر، ولكن المادة تعشق الله فقط.

وإذا طرحت السؤال التالي على أرسطو: كيف تعشق المادة ربها؟ هل فيها نفس وعقل وحياة؟

لا يتردد ارسطو عن الإجابة بـ(نعم) ، وعن شكل الحركة يقول: إنها دورية، وعن الأفلاك يقول: إنها ذات عقول ونفوس تفسر المعاني والأفكار الكلية.

وهكذا تحول الله عند أرسطو إلى ملك لا يحكم أو حتى إلى رمز، وهذا في الواقع انعكاس عن رؤية أرسطو تجاه العلم والفلسفة والدين والقيم، حيث يعتبرها أنها مجرد نصائح خلقية لا يجوز أن تتدخل في عالم الحكم والسلطة لأنهما من الأمور المادية.

وجاءت الرواقية من أنصار أفلاطون ليقاوموا اتجاه أرسطو الذي جعل وجود الله رمزياً، فجعلوا وجود الأشياء ظلياً وقالوا: كل شيء هو الله.

وجاءت مدرسة الإسكندرية وقدمت نظرية الفيض التي أدخلها أبو نصر الفارابي فيما بين المسلمين، وهي مزيجة من النظريات السابقة[1].

---

(١) لا بأس بذكر موجز عن نظرية أفلوطين في الخلق، بالرغم من أن أفلوطين (التلميذ الناطق باسم أمونيوس ساكاس) الذي توفي عام ٢٧٠ كان يعتقد بوحدة الوجود وأن جميع الموجودات فيوضات من المصدر الأول إلا أنه كان يؤمن أيضاً بالاقانيم الثلاث بتفصيل موجزه ما يلي:

أن المصدر الأول باعتباره كامل ولا يتصف بالبخل فهو فياض أزلاً وأبداً فهو أب الموجودات ومصدرها يلد، كما النور من الشمس والرشح من الكأس الطافحة، وأول ما يولد منه أي ابنه المباشر والصادر الأول هو الأقرب إلى درجات الكمال إليه وهو العقل، والعقل بدوره مصدر، والذي تصدر منه هي النفس التي هي إلى جنب العقل كالقمر بالنسة إلى الشمس ، وهكذا يرى أفلوطين ثلاثية المصادر: الأحدية (الله) العقل (الصادر الأول) النفس (الصادر الثاني) وهي الأقانيم الثلاث.

ويرى أفلوطين بأن النفس الإنسانية (أو الروح) تهبط من عالم الملكوت إلى عالم الناسوت (المادة) وذلك في قوس النزول، ولكنها تعود في قوس الصعود وعبر التزكية والتهذيب إلى الله (بتلخيص من كتاب: سير حكمت در أوربا، للفروغي، فارسي، ص٨٦-٩٠).

ومن مدرسة الإسكندرية وعلى يد أثناسيوس الإسكندري (Athanasios) (٢٩٥-٣٧٣) انتقلت هذه النظرية إلى الديانة المسيحية بعد أن لبست ثوباً قشيباً مصنوعاً من تعابير الرسالات الإلهية دون أي تغيير جوهري فيها[١].

إن الاعتقاد بقدم (عيسى) باعتباره الوجود الأعلى بعد وجود الله، مستوحى من فكرة أزلية المادة.

وربنا في القرآن المجيد يؤكد على تسرب أفكار مشركة إلى ثقافة أهل الكتاب حيث يقول:

﴿قُل يَآ أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّواعَن سَوَآءِ السَّبِيلِ﴾(المائدة/٧٧)

---

(١) جاء في كتاب تاريخ جامع أديان (باللغة الفارسية) تأليف (جان ناس) وترجمة علي أصغر حكمت ، ص٤٢٤: (اختلف أحد القساوسة والآباء المسيحيين في الإسكندرية باسم أريوس مع أسقف المدينة حول مسألة أزلية أو مخلوقية عيسىﷺ، وكان اريوس يعتقد أن عيسى المسيح بالرغم من أنه (كلمة) الحق إلا أنه مخلوق وهو كمثل سائر موجودات عالم الخلق حادث وجاء من العدم إلى الوجود وعنصره غير عنصر الرب، وقال إن لـ (الابن) بخلاف (الأب) بداية بينما (الأب) يعني الله تعالى أزلي لا بداية له).

وتحول الخلاف إلى أن عزل أريوس أسقف المدينة، إلا أن هذا الجدل بقي على قوته وانتقل إلى خارج حدود الإسكندرية وأصبح مورد البحث والمناقشة في كل كنائس المشرق.

وحيث بلغ هذا الجدل حده، اضطر قسطنطين في عام (٣٢١م) إلى وضع نهاية لهذا الجدل، وشكل مجلس شورى من ممثلي كنائس كل المناطق، وفي صيف عام (٣٢٥) اجتمع حوالي ثلاثمائة شخص كانوا في الأغلب من أساقفة بلاد الشرق وذلك في مدينة (نيقةNikge) قرب القسطنطينية على ساحل البوسفور، وبعد جدل عظيم وقَّعوا على وثيقة اعتقادية شهيرة في عالم المسيحية وتسمى (بوثيقة نيقة الاعتقادية) ونصها ما يلي:

(نحن نؤمن بإله واحد (أب) قادر مطلق خالق لكل الأشياء التي تُرى ولا تُرى، وبإله واحد عيسى المسيح ابن الله الذي خرج من الله الابن الوحيد والمولود منه الذي هو من ذات الله، إله من إله النور من النور، إله حقيقي من إله حقيقي ...

والجدير بالذكر أن ضغط الأمبراطور وحماس أسقف الإسكندرية (أثناسيوس) كانا وراء توقيع الوثيقة، ويبدو ظاهراً مدى تأثير أفكار الأفلاطونية الجديدة فيها.

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾(التوبة/٣٠)[1]

أزلية المادة عند بعض الفلاسفة المتأخرين

وبالرغم من تغييرات بسيطة دخلت في نظرية الفيض، وبالذات في حقل أزلية المادة إلا أنها بجوهرها مقبولة عند كثير من الفلاسفة المتأخرين، من مثال (السيد مير داماد)، و(الملا السبزواري)، و(الفيلسوف الشيرازي)[2].

---

(١) جاء في تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي –رحم الله– عند تفسير هذه الآية الكريمة (ج١٠، ص٢٤٤): إن تسرب العقائد الوثنية في دين النصارى ومثلهم اليهود من الحقائق التي كشف عنها القرآن الكريم في هذه الآية ﴿يضاهئون قول الذين كفروا من قبل﴾ وقد اعتنى جمع من محققي هذا العصر بتطبيق ما تضمنته كتب القوم –أعني العهدين العتيق والجديد– على ما حصل من مذاهب البوذيين والبراهمائيين، فوجدوا معارف العهدين منطبقة على ذلك.

أقول: والأهم من ذلك أفكار الفلاسفة اليونان التي كانت منتشرة في أوساطهم. للتفصيل راجع: الميزان ، ج٣، ص٣٢٤-٣٢٦.

(٢) ننقل فيما يلي ترجمة فقرات من كتاب ميزان المطالب تنقل نظريات هذه الطائفة المتأخرة من الفلاسفة المسلمين:

(يقول جمهور الحكماء (الفلاسفة): إن ماسوى الله قديم زماناً، ولكنه حادث حدوثاً ذاتياً، أي مسبوق بالعدم المجامع (كذا) وليسية ذاتية والتي هي معنى الإمكان، وبتعبير آخر لا يقتضي لا الوجود ولا العدم، وهذا من لوازم ماهية الأشياء من حيث هي.

ولكن ميرداماد يرى –بالإضافة إلى ذلك– حدوثاً دهرياً للعالم، ويفسر السبزواري هذا المصطلح بأن عالم الملك مسبوق بوجود عالم الملكوت، وما يعتبر وعاءً لعالم الملكوت نسميه بالدهر، وما يعتبر وعاء العالم كعالم الحق تعالى وأسمائه وصفاته نسميه بالسرمد، ولأنه في مقام وجود عالم الملكوت لا وجود لعالم الملك، فإنه يعني أن عالم الملك معدوم بالنسبة إلى الوجود الدهري، إذاً عالم الملك مسبوق بعدم دهري وهذا معنى حدوثه الدهري.

أما الملا السبزواري؛ فإنه يرى الحدوث الأسمى للأشياء يعني (يعتقد أنه)كان الله في مرتبة الأحدية ولم يكن معه شيء لا إسم ولا رسم ولا صفة ولا تعين ولا المفاهيم ولا المهيات، وكلها ينتزع من حدود الوجود المنبسط فكلها مسبوق بالعدم في مرتبة الأحدية.

وقال –في عالم الطبع فلكية وعنصرية– بالحدوث الزماني مثل صدر المتألهين انطلاقاً من نظرية الحركة الجوهرية بحيث لا يلزم الإمساك عن الجود، فجوده دائم وفيضه غير منقطع، ولكن العالم متجدد في كل حين (ميزان المطالب، ج٢، ص١١).

أما التغييرات البسيطة فأهمها أمران:

١- قالوا: إن الحركة أزلية، وهي ذات الأشياء أو بتعبير آخر، الحركة في جوهر الأشياء ، وسميت عندهم بالحركة الجوهرية والخلق الجديد.

وهذا الرأي قَرَّب النظرية من الآراء (الديالكتيكية) بعد أن كانت قريبة من النظرية الميكانيكية عند المتقدمين.

٢- إن قِدَم الأشياء يعني قِدَم فيض الله وجوده بخلقه للأشياء ، فليس من الصحيح أن نقول: كان الله ولا شيء معه، إذ أن الله سبحانه وتعالى لم يكن إلا جواداً، فحيث كان، كانت الأشياء المخلوقة له[1].

وحيث كانت الأشياء دائمة الصدور عن مبدئها القديم، وحيث أن الأشياء ليست إلا حركة دائمة وخلقاً متجدداً، وحيث أن المحرك هو الله، فإن الأشياء ليست سوى الله، وإن تكثرها وتطورها ليس سوى تجليات لذات الله. وهنا تصل نظرية الفيض إلى نهايتها الطبيعية التي هي (أحادية الأشياء في دار التحقق)، أي الله ولا شيء معه!! أو المادة ولا شيء معها[2].

---

(١) ويقول: إعلم إن جماعة من المتكايسين (كذا) الخائضين فيما لا يغنيهم زعموا أن إله العالم كان في أزل الأزل ممسكاً عن جوده وإنعامه، واقفاً عن فيضه وإحسانه، ثم سنح له أن يفعل، فشرع في الفعل والتكوين والتقويم، فخلق هذا الخلق العظيم.. وهذا الرأي أسخف الآراء ومن قبيح الأهواء، فإن صفات الحق تعالى عين ذاته وكمالاته الفعلية التي هي مبادئ أفعاله كالقدرة والعلم والإرادة والرحمة والجود كلها غير زائدة على ذاته تعالى، وكذا الغاية من فيضه والداعي له على ذلك ليس إلا نفس علمه بالنظام الأكمل الذي هو عين ذاته.

والذي دعاهم إلى هذا الظن القبيح المستنكر ما توهموا أن حدوث العالم -حسبما اتفق عليه أهل الشرائع الحقة من اليهود والنصارى والمسلمين تبعاً لإجماع الأنبياءﷺ- يستدعي ذلك ولا يستصح إلا بنسبة الإمساك عن الجود وتعطيل الفيض إلى الله المعبود.. (أسرار الآيات، ص٧١) ثم ينفي ذلك وسوف نبحث في المتن مدى صحة هذا القول إن شاء الله.

(٢) سوف نتحدث بإذن الله عن خطأ هذه النظرية التي سميت بوحدة الوجود ونكتفي هنا بسرد تطورات نظرية الفيض.

يقول ملا صدرا : (إن جميع الموجودات عند أهل التحقيق (في نظره) والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي، وتجليات الوجود القيومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق، أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً. بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء أو ظلال للوجود الحقيقي والتنور الأحدي.)

ويضيف قائلاً: (كون الموجد والموجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته)[1] وشاعرهم يقول:

فالبحر بحر على ما كان من قدم إن الحوادث أمـــواج وأنهـار
لا يحجبنك أشـكـال يشاكلهـــا عمّن تشكل فيها فهي أشعار[2]

دورة الفلسفة من الثنائية إلى الأحادية

الرغبة الملحة عند الإنسان في الإحاطة علماً بالله القديم (مصدر الأشياء والمبدأ الأول و..و..) ، قد تكون وراء سوق الفلسفة نحو النظرية الأحادية إلى العالم.

فحيث يأبى غرور الفلاسفة العلمي الاعتراف بالعجز عن الإحاطة علماً برب العالمين، فهم يسعون نحو جعل هذا العالم المشهود هو الله، بحقيقة أو بأخرى حتى يقول قائلهم: التوحيد إسقاط الإضافات.

أو يقول: كل ما يطلق عليه إسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق وإن كان من حيث التقيّد، والتعيّن مسمى بالغير[3]

أو يقول: قدرته فيضه المقدس الإطلاقي، وهو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء[4].

---

(١) نقلاً عن كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ، ص١٨٤.
(٢) ميزان المطالب ، ص٢١، ج١.
(٣) ميزان المطالب ص٢٥، ج١ نقلاً عن العرفاء الشامخين والقيصري.
(٤) المصدر، ص٢٨ نقلاً عن الملا السبزواري.

وحين يقولون: إن وجود الله منبسط على الأشياء، فهم قد لا يدركون أن ذلك هو تأليه للأشياء، أي جعلها إلهاً، ولكن بمرتبة دانية، وربما ينكرون مثل هذه النتيجة التي تترتب على كلامهم، ولكن ليس المهم التعبير، بل المهم نوعية التفكير، فإذا كانت الأشياء تولد ولادة من الله، وإذا كانت هي مراتب وجوده سبحانه وتعالى، صادرة عنه، فهل معنى هذا، يجوز أن تكون آلهة؟ وما هو الفرق الحقيقي إذا تجاوزنا الكلمات الغامضة بين هذا القول وبين أرباب النوع عند بعض الفلاسفة اليونان؟

وأي فرق بين هاتين النظريتين:

أ- الأشياء هي الله في مراتب دانية، كما يقول القائلون بوحدة الوجود.

ب- ليس هناك إلا هذه المادة، والحركة والنظام فيها من طبيعتها -كما يقول الملحدون- وسواء كانت طبيعة الأشياء هي الحركة والنظام أو كانت طبيعتها هو الله ذو النظام والحركة، فإن النتيجة واحدة.

يقول د. حسام الألوسي وهو يقرر هذه المسيرة الفلسفية:

(لقد وصل أرسطو بالثنائية إلى أوجها حتى أصبح وجود الله ضعيفاً واسمياً إلى حد كبير، وجاءت (الأفلاطونية) المحدثة لإنقاذه ولصالح أحادية لاهوتية غير كاملة عندما جعلت العالم والله شيئاً واحداً، أو أن هذا هو النتيجة اللازمة لقولهم بصدور العالم عن الله، وفشلت كما رأينا، وكانت (الرواقية) تجنباً لثنائية أرسطو القاطعة، قد أدخلت الله في العالم فزادت وجود الله ضعفاً، لأنه استحال عندها إلى صيغة ثانية لقوانين الأشياء نفسها وألّهت العالم دون مبرر[1].)

ويضيف قائلاً: (لقد رأينا أن أفلوطين مؤسس نظرية الفيض أصلاً لا يجيز أن ينقسم الله إلى عاقل ومعقول، ولذلك لا يقال عنده إن الله يعقل ذاته، بالإضافة إلى أنه لا يعقل شيئاً مما هو دونه وصدر عنه.)

---

(١) دراسات ، ص١٥٤.

ثم يقول: (أصبحت نهاية فكرتها (المثالية الثنائية) عن الله، هي العودة إلى أول الطريق، أعني فكرة موجود أول (أزلي) فاقد لكل إدراك وتنتج عنه الأشياء بشكل طبيعي، أي ضروري، فلو أبدلنا كلمة (الله) عند هؤلاء بكلمة (المادة) بمفهومها الذي أشرت إليه قبل قليل لما كان من فرق فهمي -بشكلها في المادية الساذجة أو الميكانيكية- ذات وجود أول (أزلي) تتحرك وتتفرق وينتج عنها سائر الأشياء.

وهي عند الثنائيين والفيضيين ذات وجود أول (أزلي زماناً) وهي ساكنة بالطبع وسالبة وليس فيها أي تنوع (واحد وحدة كاملة لأن كل تنوع تأتيها من اللامادي) وهي لا تحس ولا تعي ولا تدرك شيئاً[1].)

ثم يقول: (تأكيد الفيضيين (القائلين بنظرية الفيض) على قدم المادة والزمان والحركة هو في الواقع استمرار للخط الطبيعي اليوناني ولصالح فرض مادية العالم على حساب الفروض الكلامية القائلة ببداية هذه الأشياء مع ملاحظة ازدواج المذهب الفيضي باحتوائه إلى جانب هذا الخط الطبيعي على فهم وتفسير هذا الخط لصالح المدرسة اللاهوتية في النهاية[2].

والواقع إن أكثر الفلاسفة حاولوا التهرب عن الاعتراف بإله عالم قدير، ولذلك تجدهم غلفوا جوهر فكرتهم ببعض التعابير الإيمانية الظاهرة، وأن عجزهم عن معرفة الله وعن كيفية خلقه للأشياء جعلهم يزعمون بأنه داخل في الأشياء بملامسة، وبالتالي لم يقدروا على مقاومة النتيجة الطبيعية لفلسفتهم وهي النظرة الأحادية.

مناقشة مبدأ الأزلية

قبل أن ندخل صلب الموضوع يجدر بنا أن نعرف أن هناك أسلوباً مشتركاً بين كثير من الفلاسفة للتهرب من الاعتراضات التي ترد على آرائهم، هو جعل الآراء

---

(١) المصدر، ص١٥٥.

(٢) المصدر، ص١٥٨.

غامضة تنقل عبر ألفاظ متشابهة، فإذا اعترضت من هنا، ادعوا أنهم إنما أرادوا معنىً آخر، وأنك لم تفهم مقصودهم بالضبط ويعود هذا الغموض في الفلسفة إلى عاملين:

أولاً: عدم وضوح الفكرة لأنها غير واقعية. إنك حين تريد وصف حيوان غير واقعي لم يخلقه الله تتحير كيف تصفه، والسامع يحتار كيف يفهم وصفك، وكذلك الفلسفة حين وصفت أفكاراً غير واقعية، مثلاً حين يريدون إثبات أو حتى وصف هذه الحقيقة لك أن الله واحد في ثلاثة، وثلاثة في واحد، (نظرية أفلوطين التي تسربت إلى الديانة المسيحية) يحتارون كيف يصفونها لك، وأنت بدورك لا تعرف كيف تستوعب وصفهم!

ثانياً: محاولة التوفيق بين أفكارهم الحقيقية وبين الآراء السائدة في مجتمعاتهم التي كانت في الأكثر دينية، لذلك جاءت تعابيرهم تتحمل أكثر من معنى، وقابلة للتفسير على أساس ديني وأيضاً على أساس فلسفي.

ونحن إذ نريد أن ننقد آراءهم، لابد أن نتجاوز هذا الغموض ونرفض التأويل ونلزمهم بالنتائج المنطقية لآرائهم حتى ولو لم يعترفوا بها ونناقش تلك النتائج بوضوح تام!

ونبدأ الحديث إن شاء الله بمناقشة أصل مبدأ الأزلية، الذي يعتبر جوهر نظرية الفيض، ثم نناقش، بإذن الله، الإضافات التي حاول المتأخرون إصلاح النظرية بها!

معنى الأزلية الحادثة

ماذا تعني الأزلية الحادثة؟ وكيف يمكن تصوّر العالم حادثاً وهو قديم؟ ولماذا يحتاج العالم القديم الذي لم يسبق وجوده العدم، ولم يكن زمان يخلو عنه إلى خالق؟

إن معرفتنا بالحاجة إلى الخالق، هو تغيّر العالم الذي دلّنا على حدوثه، وحدوثه دلّنا على حاجته إلى محدث وهو الله، أما إذا استطعنا أن نفسر تغيره بصورة لا يحتاج إلى الحدوث، أو فسرنا الحدوث بالقدم، فلماذا الحاجة إلى إله مُحدِث؟!

وإذا استمرت فكرة الحدوث مع القدم، فيأتي التساؤل مرة أخرى، ما هي علاقة القديم بالحادث؟

ونتساءل: هل القديم والحادث شيء واحد، أم شيئان؟

فإذا كان شيئاً واحداً، فكيف كان نصفه قديماً ونصفه حادثاً؟ وهل معنى هذا إلا التناقض؟ أو نعتقد أن القديم هو شيء متغير متطور، فكيف إذاً كان قديماً؟

وإذا قلنا بأن القديم والحادث شيئان، فنتساءل: ما هي العلاقة بينهما؟ هل هي علاقة الخالق والمخلوق؟ فإذن كان الخالق و لم يكن المخلوق، أو علاقة أخرى، وما هي؟

ونعود نتساءل: لنفترض أنكم تقولون:

كان المخلوق أزلاً، وكان الخالق أزلاً، فنتساءل : إذاً من قال لكم إن الأول مخلوق للثاني.؟ إذاً دعنا نعترف بوجود إلهين من قديم، ويبقى التساؤل ما هي علاقتهما ببعضهما؟

كلا، العالم حادث، ونعرف حدوثه بأن الزمان جزء من واقعه، والزمان له بداية ونهاية، لأنه لا شيء سوى الحركة، والحركة لا وجود لها من دون محرك.

ولا برهان لهم على ما يزعمون سوى جهلهم بكيفية إرادة الله، لأنهم حين لم يعرفوا كيف تجددت الإرادة عند الله، قالوا: الفيض قديم، وفسروا الإرادة بالولادة.

وفيما يأتي من حديث المشيئة، سوف يتبين لك –بهدي الله– أن المشيئة حادثة في إرادة فاعلة وليست ولادة قسرية![1]

الفاعلية الإجبارية

وفاعلية الله سبحانه وتعالى سوف تبقى ناقصة، بل معدومة، فأي فاعل هذا الذي لا يقدر على منع فعله؟ وأي حمد لمن يضطر إلى الفعل؟ وأي اختيار للشمس التي لابد أن تبث النور؟ أو العين التي ينبجس منها الماء؟

---

(١) سوف نبين هنالك إن شاء الله بعض أقوالهم واعتراضنا عليها.

إن آيات الله في السموات والأرض دليل على أن خالقهن فعّال لما يشاء حميد مجيد وأن له الأسماء الحسنى تبارك وتعالى، وأن الفعل الاضطراري يتنافى مع صفات الله التي نهتدي إليها من خلال آياته في السماء والأرض.

إنهم يقولون: يستحيل على الله أن يريد شيئاً في المستقبل إذا لم يكن قد أرادوه هم في الماضي.

وهل هذا هو وجداننا حول خالق السموات والأرض جاعل الظلمات والنور ؟

وحتى مع هذا الحل الفلسفي الساذج، يبقى الإشكال الذي أرادوا حله من خلال هذا الرأي على وضعه، ذلك لأن الإشكال كان يتلخص في التساؤل التالي:

كيف خرج الحادث من القديم، أو ليس الخروج تغييراً في القديم، وكيف يتغير القديم؟

وها نحن درنا حول المسألة وعادت الإشكالية علينا، كيف؟

أو ليس هؤلاء يقولون: إن العالم مخلوق منذ القدم! دعنا نفترض جدلاً صحة هذا الرأي، ولكن هل ينتهي به الإشكال الأول.. وهو: كيف تم الخلق؟ إذا كان الخلق يسبب نوعاً من التغيير في الخالق، فلا فرق أن يكون الخلق منذ الأزل، أم كان بعدئذ، فالتغيير حادث، وإن كان الخلق لا يسبب أي تغيير في ذات الخالق (كما هو الحق عندنا) فلماذا لا نقول إنه حدث بعدئذ، أي ليس منذ القدم؟

إن نظرية الفيض لا تقدم لنا حلاً لمشكلة الخلق وأنه كيف تم، هل بالولادة، أم بالإرادة؟

فإن قالوا: لا يمكن أن يكون بالإرادة لأن الإرادة حادثة، وهي تسبب تغييراً في ذات الله سبحانه.

قلنا: كيف تسبب الإرادة تغييراً في ذاته والولادة لا تسبب ذلك؟

أن يصدر العالم منذ الأزل من بطن الله (تعالى ربنا عما يقول الجاهلون) لا يحدث أي تغيير فيه؟!

لقد سبق بيان نظرية الفيض عند مؤسسها الأول أفلوطين في هامش الصفحات الماضية، ورأينا كيف أنه يعتقد أن خروج العالم من ذات الله يشبه خروج الشعاع من الشمس وترشح الماء من الكأس الطافحة.

وهذا لا يحدث عندهم أي تغيير، أما إذا خَلَقَ الله الإرادة بقدرته المطلقة فهذا يسبب تغييراً.

تفسير الحوادث الواقعة

ويقولون: إن حدوث العالم أمر مسلم، ولكن أليس كل حادث بحاجة إلى علة؟ وعلة حدوث العالم هل تجددت له العلية، أم كانت منذ القديم؟ فإن زعمتم أن علية العلة حادثة، كانت هي بدورها بحاجة إلى علة، وهذا بالطبع يخرجها عن صفة العلية الأولى، أو قل عن صفة (القديم) وإذا قلتم: بل كانت قديمة، فهل يعقل أن توجد العلة التامة من دون المعلول؟ هل يعقل أن تكون النار بدون حريق والشمس من دون إشراق؟[1]

هكذا –وبهذا الدليل الذي اعتبروه أقوى أدلتهم– زعموا بأن حدوث العالم كان منذ القديم، وظني أنه تشابه عليهم القديم والحادث، فزعموا قدم الحادث، ناسين أن القديم بلا زمان، والحادث جزؤه الزمان، وصفتا القدم والحدوث متناقضتان، ثم:

أولاً: ما هو قولكم في الحوادث اليومية الواقعة؟ فهل لها علل تامة، منذ القديم، أم لا؟[2]

ثانياً: إن مبدأ تناقص الطاقة في علم الفيزياء الذي يبدو عندهم من المسلمات العلمية، دليل على أن العالم لو كان قديماً لانتهى منذ زمن بعيد.

---

(١) تفصيل هذا الدليل نقرأه في تهافت الفلاسفة للطوسي، ص٨١ فما بعد.

(٢) سوف نتحدث إن شاء الله عن عدم صحة كلامهم في تعليل الحوادث سواء قالوا بالحركة السرمدية للأفلاك أو الحركة الجوهرية لها.

وعموماً: نحن نعلم بوجود أجل لكل شيء، أي مقدار من العمر، سواء كان يوماً أو مليار عام.

وحيث إنه ذو عمر محدود، فله بداية معينة، لأنه لو افترضنا أنه كان من قديم القديم، لكان عمره قد انتهى منذ زمان أيضاً.

ثالثاً: الزيادة دليل إمكانية النقص، وإمكانية النقص في العالم دليل على إنه ليس بقديم، لأن القديم يستحيل فيه الزيادة والنقص.

تمهيد

قبل أن نناقش الفيض عند ملا صدرا القائل بالحركة الجوهرية، يجدر بنا أن نتناول الجدل القديم حول علاقة القديم بالحادث، وأنه لماذا تأخرت الحوادث الواقعة، مثلاً: لماذا تأخرت ولادتي إلى عام (١٣٦٤) هجرية؟ هذا فيما لو افترضنا جدلاً بأن العالَم قديم كما هو رأي الفلاسفة.

وقد اعتبر نقاد الفلسفة هذا التساؤل ثغرة واسعة في جدار الفلسفة، فقال الشهرستاني: (عندهم بعض الموجودات قديم بالزمان حادث بالذات كالعقول، وبعضها حادث بالمعنيين كالموجودات السفلية، وسؤال الشهرستاني: أوُجِدت دفعة واحدة أم على ترتيب؟ فإن كان الأول بطل الترتيب، وإن حصلت على ترتيب شيئاً بعد شيء، فأنى تحقق سبق ذاتي وتأخر ذاتي بين المعلول الأول والمعلول الأخير، أي حصل سبق وتأخر زمانيان، ثم ما نسبة ماله الزمان كالنفوس الإنسانية إلى ما ليس له زمان كالعقل الأول؟ فإن كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في أزمنة غير متناهية، كان غير المتناهي محصوراً بين بداية ونهاية وذلك محال، وإن كانت متناهية بطل قولهم أن الحديث لا يتناهى[1].

ويقول الطوسي: (إنهم وإن قالوا بقدم العالم، فقد سلّموا أن فيه حوادث) ثم يضيف قائلاً:

---

(١) دراسات (ص١٤٦) عن (الشهرستاني) في نهاية، ص٤٤.

(إن لها مؤثر بالضرورة، فمؤثرها إما أن يكون قديماً أو حادثاً إلى آخر ما ذكرتم من المقدمات، فيلزم أن تكون الحوادث قديمة ولا يقول بها عاقل[1]).

ثم يبين بعض ردودهم التي سوف نتحدث عنها ويقول: (إن القول بتوارد إستعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض، لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث، إذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقاً به، فلابد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحوادث، وإذا كان مقارناً مع واحد منها لا يصدق إنه سابق على كل منها، بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل[2]).

وبالرغم من أن هذه الانتقادات قد تكون مخدوشة، إلا أنها -بوجه عام- في مستوى أدلة المؤيدين!

وسوف نناقش في البحوث القادمة إن شاء الله هذه النظرية بإسهاب أكثر.

---

(١) تهافت الفلاسفة للطوسي، ص٨٢.

(٢) المصدر، ص٨٤.

لماذا حدثت الأشياء؟

والآن ينبغي أن نناقش نظرية الفيض الجديدة، والتي تبناها ملا صدرا وجرى عليها أتباعه، والتي تقوم على الأسس التالية:

١- إن إرادة الله هي علمه بالنظام الأتم وبالمصلحة التامة. وإن هذه الإرادة ذاتية، وبالتالي قديمة.

٢- يستحيل أن يؤثر في إرادة الله شيء من مخلوقاته، لأنه الأعلى، حتى مصلحة المخلوق لا تكون سبباً في إرادة الله.

٣- جود الله سبحانه وتعالى وفيضه وكما رحمته، يأبى أن يكون الله موجوداً من دون مخلوق يجود عليه، وبالتالي لم يكن الله وحده ومن دون مخلوق أبداً، بل كان وكانت معه مخلوقاته منذ الأزل.

٤- لأن أي شيء لا يمكن أن يوجد إلا بعد أن يصبح واجباً، أو بتعبير آخر، إلا بعد أن تقتضي وجوده علة تامة، ولأن علم الله بالأشياء الذي هو عين إرادته قديم، وهو علة حدوث الأشياء، إذاً فخلق الأشياء واجب ولم يكن للرب إلا خلقها.

لا يقولن أحد: إذاً فالله كان مضطراً إلى خلق الأشياء، كما الشمس مضطرة لبث الشعاع، لأننا سنقول: يكفي في اختيار الله أنه سبحانه مريد وأن وجوب الأشياء بإرادته، والوجوب بالإرادة لا ينافي الإرادة[1].

---

(١) نقلنا هذه الأفكار من كتابه (الأسفار) الطبعة الثالثة لعام ١٠٨١ دار إحياء التراث العربي بيروت،ج٨، ص٣٢٥-٣٣٤. (وإذا كان البند الأخير غامضاً فلأن الفكرة ذاتها غامضة.)

ولكي نفهم بعمق نظرية الفيض الجديدة، علينا أن نلقي نظرة عابرة على السياق التاريخي الذي أفرزها، ذلك لأن النظرية لا تولد من فراغ، بل تأتي نفياً أو تكاملاً لنظريات سابقة.

وبالرغم من أن نظرية الفيض الجديدة لا تختلف في جوهرها عن نظرية الفارابي والتي استوحاها -بدوره- من أفلوطين كما سوف يتبين من خلال أحاديثنا التي نوضح بها إن شاء الله نظرية الفيض الجديدة.

بالرغم من ذلك فإن هذه النظرية حاولت الالتفاف حول نصوص الشريعة التي أصبحت من مسلمات السياق التاريخي الذي برزت فيه، كما حاولت أمها عند الفارابي أن تلتف حول مسلمات عصرها، وهذا هو مقدار الخلاف بينها وبين النظرية عند الفارابي.

كما أن مقدار الخلاف بين الفارابي ومصدر إلهامه أفلوطين يقاس فقط بالمسلمات الدينية التي حاول كل منهما الالتفاف حولها.

دعنا إذاً نستعرض آراء المتكلمين والفلاسفة الذين كان ملا صدرا يطرح نظريته كنفي أو تكامل لها.

وهذه الآراء يستعرضها هو، في بداية طرحه للنظرية نقلاً عن محقق (مقاصد الإشارات) فيقول:[1].

إن المتكلمين من الذاهبين إلى حدوث العالَم إفترقوا إلى ثلاث فرق:

١- فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت (أي وقت حدوث العالم) بالحدوث (بمعنى أن حدوث العالم قد تحقق في وقت خاص فرضته على سبيل الأولوية، علة معينة خارج إطار فاعل الكون وخالقه وهو الله).

(١) سوف نكتب بإذن الله بعض الشروح التوضيحية ونضعها بين قوسين.

(والذين قالوا بهذا القول) هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم، وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب.

(فلم يكن السبب الذي فرض هذا الوقت يقتضي أكثر من حسن هذا الوقت وأولويته عند الله) ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم.

٢- فرقة (اعترفوا) بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب.

(وكانت علّةٌ ما فرضت على رب العرش إختيار هذا الوقت، بل فرضت عليه خلق الكون[١].)

وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً (أما سبب ذلك؛ فهو أن الوقت إنما يأتي بعد الإيجاد، أما قبله فإنه لا وقت قبل ذلك الوقت) وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم.

(ولا فرق بين القول الأول والثاني إلا في تهرب القول الأول عن إيجاب شيء على الله بالأولوية.)

٣- فرقة لم يعترفوا بالتخصيص، خوفاً من التعليل، فلكي لا يجعلوا لفعل الله علة من الخارج قالوا: إن الفعل لا يحتاج إلى علة، بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الأخر من غير مخصص، وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما لا محالة، وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين[٢].

---

(١) هذه هي بالتالي ما تؤدي إليه نظرية ملا صدرا.

(٢) عن ملا صدرا، الأسفار، ج٨، ص٣٢٥، وقد شنع بعد نقل هذه الآراء ضدها كعادته في سب معارضيه وإدعاء العلم والكشف لنفسه فقال: وأنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعية الحقة متمكن من إبطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية إلى التعطيل في حقه، المصدر٣٢٥.

ويضاف إلى هذه الأقوال الثلاثة للمتكلمين، قولان للفلاسفة سبق القول فيهما، أحدهما: أن العالم قديم وأن الرابط بين الحادث والقديم، الحركة الفلكية. والثاني: أن العالم قديم والرابط بين القديم والحوادث هو الحركة الجوهرية.

وكما نعرف، فإن القول الأول هو ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة، بينما القول الثاني ذهب إليه ملا صدرا.

إذاً، أهم الأقوال خمسة أو بالأحرى ثلاثة، إذ القول الأول هو الثاني والرابع هو الخامس.

وبعد استعراض خاطف للأقوال نتناول بالنقد مبادئ نظرية الفيض الجديدة.

١- وحدة الإرادة والعلم

يقول ملا صدرا في ذلك: (فإذاً قد انصرح واتضح أن كونه عالماً مريداً أو واحداً من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار، فإذاً إرادته بعينها علمه بالنظام الأتم، وهو بعينه الداعي والغاية في هذا الاختيار[١].)

وسوف نتحدث عن هذا المبدأ في البحوث القادمة التي تتناول موضوع الإرادة إن شاء الله، ولكن علينا أن نتذكر هنا، أن القول بوحدة العلم والإرادة هو أكبر جهل تملَّك البشر بعد جهله برب العالمين سبحانه وتعالى.

ذلك أن وحدة العلم والإرادة جعلت العالم أزلياً، وبالتالي جعلت معنى خلق الله للعالم هو مجرد فيضان العالم من الله (تعالى عما يقولون) وولادته منه.

وجعلت رب العالمين مضطراً في خلقه، إذ العلم بصدور شيء منك لا يتنافى اضطرارك إليه.

وجعلت رب القدرة سبحانه وتعالى عاجزاً عن تغيير أي شيء في خلقه.

وجعلت البعث والنشور مستحيلاً.

---

(١) المصدر، ص٣٣٣.

كما أن الجهل بواقع الخلق والإرادة، كان وراء أكثر المذاهب الجبرية، وأن تذكرة القرآن الحكيم بان الإرادة الإلهية ليست عين ذاته، بل هي كلمته التي خلقها وخلق بها الأشياء، فهي فعله وأمره وإذنه ولست ذاته.

إن هذه التذكرة حلت أزمة حادة في العقل البشري، إذ أن عقولنا اهتدت بتذكر الوحي إلى أن الإرادة حادثة لأنها سبب الفعل، والعلم قد يكون قديماً، والعلم لا يؤثر والإرادة مؤثرة.

فعلمك بأنك ستخرج غداً إلى موقع عملك شيء، وقرارك بذلك شيء آخر، ففي آخر لحظة يمكن لك أن تقرر غير ذلك، إذاً قرارك هو الذي يستمر معك إلى آخر لحظة.

ومادام البشر –وهو خلق من خلق الله– قادراً على كثير مما يشاء، فكيف يكون رب العزة عاجزاً، وغير قادر على الفعل والترك سبحانه وتعالى.

وبحل هذه العقدة، نفك سائر العقد العلمية بسهولة، فما دامت الإرادة خلقاً إلهياً وليست صفة إلهية[1] فإن تأخر الخلق درجة وزماناً عن الخالق يكون معقولاً جداً، إذ أن الله سبحانه وتعالى كان قادراً إذ لا شيء، ثم خلق الإرادة بقدرته، وخلق الكون بإرادته.

وهكذا نحلّ عقدة التغيير في الخلق، فإن الذي خلق السموات والأرض بالإرادة الحادثة، قادر على أن يخلق مثلهن بإرادة حادثة أيضاً.

وهذا مطلق الكمال لرب العرش سبحانه أن يكون فعالاً لما يريد، قادراً على ما يشاء.

وهو الذي خلق الأشياء بمشيئته وهو قادر على أن يعيدها متى شاء.

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾(يس/٨١)

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(يس/٨٢)

---

(١) ليس من أسماء الله الحسنى الواردة اسم (مريد) لأن الإرادة ليست صفة إلهية، بل إن اسمه الثابت هو القادر، المقتدر، فعال لما يشاء، وقدرته على الإرادة أو اللا إرادة قديمة، وهي عين ذاته، أما إرادته، فهي: كخلقه حادث.

﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(يس/٨٣)

ولو أن الفلاسفة المسلمين لم تستهوهم ضلالات اليونان ولم يحجبهم تقديسهم لأسلافهم عن الانفتاح على بصائر القرآن، لكانت هذه الآيات أو آيات مشابهة تكفيهم عن التخرصات والظنون، ولما كانوا يدورون في أفلاك الوهم والخيال حتى سقطوا من شدة التعب، في شرك الأفكار الدخيلة على فطرتهم ودينهم وتقواهم.

لعن الله إبليس ومكره وغروره، وأعاذنا منه ومن شياطينه.

٢- مصالح العباد

يقوللا صدرا: (وأما القول بالمخصص الإيجابي[١] المبائن لذات الفاعل -سواء كان مصلحة تعود إلى العالم أو شيئاً آخر كذات الوقت عند الكعبي- فهو أيضاً بيِّن الفساد، أما المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفي المقدور، فلا تصلح أن تكون مخصصة لأحد الجانبين وداعية للفاعل عليه[٢].)

وحين نسأل ملا صدرا: لماذا لا يجوز لربنا الرحيم أن يخلق العالم لكي يربح الخلق عليه ليرحمهم وليعبدوه؟[٣]

يقول: أو ليس الشيء الممكن يتساوى وجوده وعدمه؟

نقول: بلى .. فيقول: أو ليس وجود الشيء الممكن بحاجة إلى علة؟

نقول: بلى، ولكن إرادة الله هي علة وجود الممكن.

فيقول: لا يمكن أن تكون علة وجود الخلق إرادة الله فقط. ويستدل بدليل سوف نذكره إن شاء الله، ويستنتج من كل ذلك القول: إن تحول الممكن إلى واجب، أو

---

(١) راجع، ص٧٠-٧١ في علة الحدوث.

(٢) المصدر، ص٣٢٦.

(٣) بالترتيب مضمون حديث قدسي وصريح آيتين.

بتعبير آخر: خروج الممكن من حالة الإمكان إلى حالة الوجود الذي لا يمكن إلا بعلة توجب هذا الخروج، لا يكون بإرادة الله فقط ولا بمصلحة الخلق، لأن هذه المصلحة لا تعود إلى الله، لأن الله أعز وأجل من أن يكتمل وجوده بشيء من مخلوقاته.

إذاً؛ الخلق لا يكون حادثاً لأن الحدوث يستوجب وجود مصلحة للمخلوق في تأخير وجوده، وهذا لا يكون دخيلاً في إرادة الله سبحانه.

ودعنا نستمع إلى ملا صدرا وهو يقرر دليله هذا:

لأنا نقول سائلاً عنك.

هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها (أي لأهلها وهم المخلوقون) أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن؟

فإن لم يكن شيء من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده، فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما إليه؟

وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من عدم تحصيلها، فالقادر لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة.

والله سبحانه أجلُّ وأعلى من أن يكتسب كمالاً من غيره، وأن يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته، التي هي آخر الغايات وأفضلها[1].)

وكما نرى فإن هذا الرأي يتنافى مع أسس الحكمة والعدالة في الأفعال الإلهية، لأن بإمكاننا أن نتساءل مثلاً: هل دخول الظالم النار والمحسن الجنة، لمصلحة تعود إلى الله أم لمصلحة تتعلق بالعبد؟ والأول محال.. لأن الله أعز وأسمى من أن تعود إليه مصلحة، والثاني لا يكون كافياً لوجود الشيء.

وينتقض هذا الرأي بالتساؤل التالي:

---

(١) المصدر، ص٣٢٦.

لماذا ترتبت حوادث الكون على بعضها؟ لماذا خُلِق آدم أولاً ثم نوح ثم إبراهيم ثم موسى فعيسى فمحمد صلوات الله عليهم؟

لماذا تأخر فيض الله عن خلق الأنبياء -وهم أعز خلقه- هذه القرون المتمادية؟ أو لستم تقولون إن الله خير محض، وفيض مستمر؟ فما هي المصلحة في تأخير الخلق؟

وهذا التساؤل كما سبق الحديث عنه، هو الذي فتح ثغرة واسعة في نظرية الفيض، القديمة منها والحديثة، إنهم يقولون: إن تأخير فيض الله عن الأشياء إنما لأحد السببين التاليين:

الأول: لأن مصلحة الخلق تقتضي ترتيب الحوادث.

الثاني: لأننا لا نسأل عن العدم لماذا هو عدم، بل نسأل عن الموجود لماذا وُجد؟

وحسب ما يقولون: الذاتي لا يعلل، والحوادث كانت معدومة فخلقت ولا تساؤل عن المعدوم.

ونحن نقول: دعنا نتساءل: هل كان تأخر الحوادث لمصلحة؟ أم لأن العدم ذاتي الشيء، والذاتي لا يعلل كما تَدَّعون!

إن كان تأخير الخلق لمصلحة، فكيف تؤثر مصلحة المخلوق في إرادة الخالق، وإذاً لماذا لا تقولون: إن الكون كله تأخر خلقه لمصلحة المخلوقين؟

وإن كان ، لأن الذاتي لا يعلل، ومادام الممكن عدمي الذات، أي ذاته العدم، وإنه ليس بشيء، لا يمكن التساؤل: لماذا استمر العدم؟ بل لابد أن نتساءل: لماذا وجد؟

فنحن نقول: هكذا بالنسبة إلى أصل الكون، ليس من الصحيح أن تسأل: لماذا تأخر وجوده؟

إن ربنا الرحمن الرحيم العلام الحكيم الذي سبقت رحمتُه غضبَه، وقُرِنَت حكمتُه بعلمه، خلق الخلائق برحمته، ووضعهم مواضعهم بحكمته.

والذي أوجب تحول الأشياء من الإمكان إلى الوجود، هو مشيئة الله.. ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(فصلت،٥٣)

ونحن أيضاً نقول: إن الممكن ما لم يجب لا يوجد، وأنه لا علة خارج ذات الله تؤثر فيه، وإنه لا يكتسب من خلقه شيئاً.

ولكن المصلحة التي يراها الرب في خلق الأشياء التي تصنع الموضوع لحكمته ورحمته، ولأن ربنا حكيم فهو يقدّر الليل والنهار والآجال وأقوات من في السماء والأرض حسب ما تقتضيه المصلحة، وهذا لا يجعل أي تأثير من الشيء في ذاته، بل هو مقتضى كماله المطلق.

ومن السفه أن نبحث عن داع خارجي لمشيئة الله.

والعجيب من ملا صدرا الذي يقول بمثل ما نقول في معرض رده لرأي المتكلمين، لكنه يعود ويبحث عن علة للخلق غير مشيئة الله، وهو يسعى لدعم آراء الفلاسفة في أزلية العالم، فيقول: (وأما القول بعدم المخصص، أونفي التعليل في فعله تعالى، متمسكاً بقوله: "لا يُسأل عما يفعل" ففي ذلك مغالطة يدق حلها على أكثر الباحثين، بل الفاضلين.)

ويحاول أن يثبت هذه المغالطة في رأيه فيضيف قائلاً: (واعلم أن هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلاً، وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير الفعل متعيناً في الصدور، وموجوداً على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة.

فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه (جل اسمه)، إذ الذاتي للشيء لا يكون معللاً بشيء، ولا شك لأحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين، أن فاعلية الواجب سبحانه (أي الله تعالى) بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته، وكذا الداعي له في إيجاد العالم، هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته.

فذاته –كما هو فاعل– فهو علة غائية وغاية لوجود العالم، فقد تبين وتحقق أن اللمية ثابتة لأفاعيل الله سبحانه، بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها، وإن لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته[1].)

---

(١) المصدر، ص٣٢٦-٣٢٧.

وهنا يبدو مدى تناقض النظرية الفيضية، ذلك لأن فعل الفاعل شيء واحد ولا يمكن أن يعلل من جهة ولا يعلل من جهة ثانية، فإما أن تكون مشيئة الله كافية للخلق أولا، فإن كانت كافية، فلماذا البحث عن علة أخرى تحت غطاء علة المفعولية؟ وإن كانت غير كافية، فلماذا تقولون إن قدرة الله وفاعليته لا تعلل؟

والواقع إن السؤال عن سبب خلق الله، إنما هو لمعرفة الحكمة التي وراء هذا الخلق أو ذاك بعد أن ثبت لدينا بأن لا شيء من الخلق من دون حكمة بالغة، فالسؤال إنما هو لتكميل معارفنا، وليس للبحث عن علة للخلق خارجة عن رحمة الله وقدرته وحكمته، وهو القائل عز من قائل:

﴿وَاللّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَآءُ وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾(البقرة/١٠٥)

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ اِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(فاطر/١)

٣- أزلية الجود الإلهي

يقول ملا صدرا: (نعلم أنه تام الفاعلية، تام الإرادة، ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة، فيجب كونه صانعاً فياضاً، لم يزل ولا يزال باسطاً يده بالرحمة والعطاء في الآباد والأزال بلا قصور، إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا والأجسام وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها وهي دار الزوال والانتقال[1].)

وهذا المبدأ هو الذي يدفعهم إلى المبدأ التالي، الذي من الصعب التخلص من آثاره الجبرية، ذلك لأن وجوب صدور الأشياء من الله عز وجل يفقده القدرة على الاختيار.

وإذا فقدت قدرته، لم يكن حميداً على فعاله، و لم يكن فعالاً لما يشاء.

ويحق لك أن تتساءل: ما الذي أوجب الفيض الدائم على الله؟

يجيب الفيضيون: قدم إرادته، وأنها عين ذاته.

---

(١) ثم يقول بعد ذلك، وهو يمتدح نفسه بغلوٍ كبير: فإذاً الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا بملاحظة الأمر على ما هو عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية..الخ، (المصدر، ص٣٢٨،ج٣.)

ونقول: إذاً لماذا لم يفض أكثر من هذا؟ ولماذا جعل أفضل رضوانه ونعمه في الجنة بعد ما شاء من السنين؟

وملا صدرا يؤمن بتجدد الفيض واستمرار العطاء، وماذا يعني التجدد غير انقطاع فيض معين قبل وبعد وقته المحدد، وإذا جاز أن ينقطع الفيض المعين، فلم لا يجوز انقطاع فيضه سابقاً قبل الإنشاء، ولاحقاً بعد فناء الأشياء، ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(ق،١٥)

دعنا نضرب مثلاً: إنه يقول: إن كل يوم خلق جديد، ومن فيه وما فيه يُخلقون من جديد.

دعنا إذاً نتساءل: هل كان بإمكان الله أن يخلق هذا اليوم بمن فيه وما فيه منذ الأزل أم لا؟ وأساساً هل كان يريد ذلك أم لا؟

فإن قلتم: إن إرادته لم تكن قديمة، فكيف تغير ذاته؟

وإن قلتم: إن إرادته قديمة، فكيف تخلفت إرادته عن الفعل؟ وبتعبير آخر كيف سُلبت قدرته منه؟ فقد أراد ولم يُحدث ما أراد، وكلما تتصورون جواباً على هذا الاعتراض هو بالذات جوابنا على اعتراضكم السابق، كيف يكون الله ولا يكون معه مخلوق.

وفي الواقع تغير الأشياء من حال إلى حال، وتنوعها وتحديدها بالمكان والزمان أقوى شاهد على أنها مخلوقة، وأن خالقها أجل وأعظم من التحول والتغيير، وأنه تعالى عن العجز والنقص.

يقول الحديث الشريف المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام:

"الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده.. مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته وبما وسمها من العجز على قدرته، وبما اضطرها إليه من الفناء على دوامه"[1].

---

(١) نهج البلاغة.

والعجيب من ملا صدرا الذي كان يسعى سعياً حثيثاً من أجل تطبيق الشريعة على الحكمة، كيف نسب إلى الله العجز من حيث لا يدري؟ كيف اعتقد بان يد الله مغلولة؟ وأن الله سبحانه قد فرغ من الأمر؟ أو لم يشعر أن مبنى عقيدته –التي اتبع فيها أهواء الفلاسفة السابقين– في قدم الإرادة، عدم قدرة الله على أي تغيير وتطوير، وبالتالي على انعدام مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وعلى جبرية الكون وما فيه، وفيه الإنسان!

ثم نسي أن برامج هدى القرآن ونصوص أهل بيت الرسول عليهم السلام كيف أنها صريحة في أن الله قادر على ما يشاء، وأن المشيئة مخلوقة، وأنه لم يكن مع الله شيء، دعنا نتلو معاً بعض الكلمات المضيئة في هذا الحقل:

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ اِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(فاطر/١)

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾(ابراهيم/١٩-٢٠)

﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾(الشورى/٤٩-٥٠)

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾(يس/٨١)

أما الأحاديث الشريفة، فقد جاء عن الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال:

"خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة"[1].

وروي عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام أنه قال:

"وكل شيء سواه مخلوق، وإنما تكون الأشياء بإرادته ومشيئته من غير كلام، ولا تردد في نَفَس، ولا نطق بلسان"[2].

وجاء في الكافي عن محمد بن عطية أنه قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام من أهل الشام من علمائهم فقال: يا أبا جعفر أسألك عن مسألة قد أعيت عليّ أن

---

(١) الكافي، ج١، ص١١٠، ح٤

(٢) بحار الأنوار، ج٣، ص٢٩٥.

أجد أحداً يفسرها، وقد سألت عنها ثلاثة أصناف من الناس، فقال كل صنف منهم شيئاً غير الذي قال الصنف الآخر.

فقال له أبو جعفر: ما ذاك؟

قال: أسألك عن أول ما خلق الله من خلقه فإن بعض من سألته قال: القدر، وقال بعضهم: القلم. وقال بعضهم: الروح.

فقال: أبو جعفر عليه السلام: "ما قالوا شيئاً، أخبرك أن الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولا أحد كان قبل عزه، وذلك قوله: (سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون) وكان الخالق قبل المخلوق، ولو كان أول ما خلق من خلقه الشيء من الشيء إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، و لم يزل الله -إذاً- ومعه شيء ليس هو يتقدمه، ولكنه كان إذ لا شيء غيره، وخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء الذي خلق الأشياء منه، فجعل نسب كل شيء إلى الماء، و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه"[1].

وعن كتاب (التوحيد) في حديث مأثور عن أبي عبد الله عليه السلام: "كان الله عز وجل ولا شيء غير الله، معروف ولا مجهول، وكان عز وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل، جل وعز ربنا، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه"[2].

٤- الخالق بين الاختيار والاضطرار

يقول ملا صدرا: (إن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء، كانت إرادته واجبة الوجود كذاته، لأنها عين ذاته الأحدية) وقد مرّ أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

وأضاف: (بل الحق في معنى كونه مريداً إنه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته، وأنه كيف يكون وذلك النظام يكون -لا

---

(١) الكافي، ج٨، ص٩٤، ح٦٧.

(٢) بحار الأنوار، ج٥٤، ص٨٤، ح٦٦.

محالة- كائناً ومستفيضاً وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جل اسمه) لأن ذاته كل الخيرات الوجودية[1].)

وكما يبدو لنا أن هذا المبدأ هو التسلسل الطبيعي لقدم الإرادة، لأنها عين ذاته، فمادامت الإرادة عين ذات الحق فهي ليست فقط قديمة، بل وأيضاً لا تتغير، ولذلك فإن إرادة الحق للخلق إرادة ضرورية وهي واجبة، وصدور الأشياء منه كصدور الأشعة من الشمس -كما مثل مبدع نظرية الفيض الشيخ اليوناني أفلوطين- إلا بفارق واحد، هو أن الشمس لا تعي الأشعة التي تصدر منها، والله (سبحانه عما يقول الجاهلون) يعي ذلك، ووعيه لصدور الأشياء، هو عين إرادته، أما أنه هل يستطيع أن يوقف الصدور؟ فإنهم يقولون: كلا.

وكما نرى: إن سلسلة النفي والتجريد وصلت عند ملا صدرا ومثل سابقيه من الفلاسفة ابتداءً من أفلوطين واستمراراً مع الفارابي، إلى تصور الخالق تصوراً قريباً جداً من تصور المادة الأولى (الهيولى) عند قدماء اليونان.

فماذا بقي للإله وقد جردناه باسم أو بآخر عن قدرته في الأشياء، بل في اختياره الأول لصدور الأشياء منه.

ويبدو أن ملا صدرا قد تنبه إلى مدى الفجوة التي ظهرت في نظريته فأراد حلها فقال: (ولعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية أزلية كان (لا صدور العالم) ممتنعاً بالذات، فيلزم أن يكون (صدوره) واجباً بالذات، وذلك ينافي إمكان وجوده بالذات[2].)

وهكذا انتقد نفسه بما يلي: أن وجود العالم في رأيه لم يتحقق إلا بعد تحوله إلى واجب، وفق قاعدته المعروفة: (الشيء ما لم يجب لا يوجد). وإذاً فهو ليس بممكن، لأن عدم وجوده أصبح آنئذٍ ممتنعاً.

وتصدى للإجابة عن هذا الاعتراض بكلام طويل نختصره فيما يلي:

---

(١) الأسفار، ج٨،ص٣١٦-٣١٧.

(٢) المصدر،ص٣٢٨.

ليس معنى الممكن ما كان وجوده وعدمه متساوياً، لأن الأشياء -عنده- إما موجودة بالضرورة، أو عدم بالضرورة، بل الممكن ما يكون موجوداً بالغير وإن كان عدمه ممتنعاً، وهذا مستوحى من أفكار الفارابي التي سبق بيانها.

والاعتراضات على المبدأ الرابع فقط، كثيرة، وقد تنبه أصحاب النظرية لبعضها وحاولوا الإجابة عنها، وعادة ما كانت الإجابات إعادة لبيان ذات الفكرة، أي فكرة الصدور بأسلوب جديد.

والواقع أن أساس هذا المبدأ قائم على أمرين:

الأول: الجهل بمعنى الإرادة والقدرة

فهل الإرادة عند المخلوق هي: الاضطرار إلى عمل شيء ملائم له عالم به، أم الإرادة خصوصاً عند الخالق هي: إختيار أحد طرفي الممكن؟

وقد اختلط معنى الإرادة بمعنى العلم عند ملا صدرا، (أو هُم خلطوهما عمداً) إلى درجة حاول نسبة خلق العالم إلى علم الله سبحانه ولا شيء غيره، فكما أن صور الأشياء موجودة في أذهاننا بمجرد الالتفات إليها، كذلك المخلوقات توجد في الصقع الإلهي بالعلم بها.

قال: (ولا استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لصدور الأشياء ووجودها، كالماشي على جدار دقيق العرض، إذا تصور السقوط يسقط بتصوره، وعد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالعمه والوهم، وكذا إصابة العين التي عُلِم تأثيرها بإخبار الوحي والسنة من قوله تعالى:

﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾(القلم/٥١)

ومن قولهﷺ: "العين تُدخل الرجل القبر، والجمل القدر".

وإذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشري مؤثراً في وجود المعلوم، فالأولى أن يجوز ذلك في العلم الأزلي الذي أنشأ العالَم من العدم الصرف[1].)

(١) المصدر، ص٣٤٧.

والواقع إن الفلسفة لا تستطيع أن تخرج عن إطار الجبر؛ لا في الخالق ولا في المخلوق، وهذا أعظم عُقد الفلسفة الناتجة عن جهل الفلاسفة بالمنهج السليم في الوصول إلى الحقيقة وهو المنهج الوجداني.

ذلك لأننا إذا راجعنا وجداننا وعدنا إلى هدى عقلنا –والعقل هو الرأسمال الوحيد في عالم المعرفة– لعرف كل واحد منا أنه قادر على أن يفعل أشياء ويترك أخرى، وينطق، ويسعى، ويبطش، ويطعم، ويختار الانتماء أو اللا انتماء، و..و..

من منا يشك –إذا خرج من دائرة الثقافات الفلسفية الجبرية– أنه قادر على كثير من الأفعال وعلى تركها، على حد سواء، وأنه ليس كالشجرة التي تنمو على رغم أنفها، وليس كالحيوان الذي –عادة– يختار طريقه من دون قدرة على تركه؟

من منا لا يرى نفسه مسؤولاً عن حسناته، بل عن سيئاته أيضاً؟

نحن نقيّم الناس على أساس مسؤولياتهم عن أفعالهم، ولا مسؤولية إلا بعد القدرة والاختيار.

فكيف يجوز لنا أن نخلط بين العلم والإرادة؟ وكيف يمكننا أن نفسر القدرة بالاضطرار؟

إن دائرة علمنا أوسع بكثير من دائرة قدرتنا، نحن نعلم بطلوع الشمس وغروبها، وانتشار الأنجم في السماء وأفولها، فهل نحن قادرون عليها؟ وإذا كان العلم والقدرة شيئاً واحداً، إذاً كان ينبغي أن يؤثر العلم دائماً وأبداً، وهل يتصف العلم اتصافاً ذاتياً بشيء ثم ينفصل عنه؟

ولا يخفى على القارئ مدى سخافة الأمثلة التي ضربوها، لتأثير العلم، وهل السقوط من علٍ بسبب العلم أم الجهل وقلة القدرة على التوازن مضافاً إلى تأثير الجاذبية؟

وأما بالنسبة إلى رب العزة سبحانه وتعالى؛ فإن الحديث عن (كيف) هو الذي أدخلهم في متاهات الضلالة.

إن السمع غير البصر، والقدرة غير العلم، والعذاب غير الثواب، والنار غير الجنة، والظلمات غير النور.

والله سبحانه الواحد الأحد الصمد هو السميع البصير، القادر العليم، والمعذب المثيب، خالق النار والجنان، وجاعل الظلمات والنور.

فكيف كان الله واحداً، وكانت المسموعات والمبصرات، والمخلوقات والمعلومات، والنار والجنات، والنور والظلمات؟

(كيف)؟

لا (كيف).

خذ الغايات واترك المبادي.

بلى؛ يكفينا أن نعلم أن ما يخص المفعول، أي غاية الصفة، وتجلي الاسم يختلف من صفة إلى صفة، ومن اسم لاسم، فغاية صفة القدرة هي أنه فعال لما يريد وإنه ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ بينما غاية صفة العلم أنه لا يخفى عليه شيء في السموات والأرض.

وتجلي اسم الغفار، يتحقق في جنة وغفران، بينما تجلي اسم (شديد العقاب) يتحقق في نار وسعير!

وكما أن أحدية الله لا تنافي وجود الجنة والنار والدنيا والآخرة،و..و.. كذلك صمدية الله لا تنافي أن يكون مالكاً للقدرة، وعنده مفاتيح الغيب، وعنده خزائن السموات والأرض، وأن يكون في ذات الوقت علام الغيوب.

فإن غاية القدرة غير غاية العلم، وما يتحقق بالقدرة هو الفعل، وما يتحقق بالعلم هو أن لا يخفى عليه شيء في السموات والأرض.

إنهم وبسبب التفكر في ذات الله، ومحاولة توهمه والإحاطة به علماً، وقعوا في مثل هذه المآزق الخطيرة، ولو أنهم اكتفوا بقول ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ إذاً لما وقعوا في متاهات الضلال.

الثاني: الجهل بحقيقة الإرادة

إن ذات الإرادة الاختيار، ومعنى الاختيار: الحرية المطلقة في القبول والرفض والقدرة على ترجيح أحد الطرفين على الثاني في حالة الاستفادة من هذه الحرية في القبول أو الرفض.

والإرادة هي بذاتها علة لترجيح أحد طرفي الممكن عند البشر، وهي فوق المؤثرات الضاغطة، وذاتها القدرة على الاختيار، ولا يمكن تعليلها بمؤثر خارجي.

وعجز الفلاسفة في فهم الحرية البشرية نابع من استخدامهم لمنهج علمي ناقص وقائم على أساس العلة والمعلول، وهذا المنهج لا يسمو إلى واقع الإنسان القادر الحر.

أما المنهج الصحيح؛ فهو العودة إلى الوجدان مباشرة، واستنطاق العقل عما إذا كان اختيار الفرد حراً أم هو مجبور عليه.

وإذا ثبت بالعقل والوجدان الذاتي أن البشر حر في اختيار طريقه، وأنه برغم ضغط المؤثرات الخارجية، فإنه يملك قدرة ترجيح أحد الطرفين حتى ولو كان يقتضي الموت واقفاً على الحياة بذل.

أقول: إذا ثبتت هذه القدرة عند الإنسان المخلوق، فإننا نهتدي إلى أن الله خالق السموات والأرض، جاعل الظلمات والنور، فعّال لما يشاء. وأن إرادته بذاتها علة الخلق، ومن السفه البحث عن علة لإرادة الله.

يقول ربنا سبحانه:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ بِيَدِكَ الخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(آل عمران/٢٦)

﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾(آل عمران/٧٣)

﴿وَلِلّهِ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(المائدة/١٧)

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾(القصص/٦٨)

إننا قد نبحث عن حكمة الخلق عند الله، ولكن لا يحق لنا أن نبحث عن علة الخلق، إذ لا جبر على الله الفعال القدير، وهل إله من يضطره المخلوق إلى شيء، سبحانه، يقول سيدنا الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة:

"إلهي تقدس رضاك أن يكون له علة منك، فكيف يكون له علة مني، إلهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنّي"[1].

تدبير الكون بين حركة الفلك وحركة الجوهر

إذا كان العالم قديماً وعلته قديمة، فلماذا تتجدد فيه الحوادث؟ لماذا الليل والنهار متعاقبان والموت والحياة؟ وأساساً لماذا الزمان ذاته؟

للإجابة على هذا السؤال قولان:

أحدهما: ارتآه الفلاسفة السابقون.

والثاني: اعتقده ملا صدرا وتبعه الملا السبزواري.

يقول الرأي الأول: الرابط بين الحادث (أي الحوادث اليومية) والقديم والمرجح والمخصص لحدوثه هو: الحركة الدورية الفلكية.

ببيان: أن حيث ذاتها ثابتة ونسبُها متجددة ، نسبها إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة.

فالحركة من حيث الذات التي هي التوسط بين المبدأ والمنتهى، وهي المحفوظة في جميع الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت، وباعتبار نسبها المتجددة تُسند إليها الحوادث المتجددة، فكل حد منها شرط لحدوث حادث، وقع في زمان خاص مخصص لحدوثه، فعلة كل حادث مركب من شيئين، شيء قديم كالعقل الفعال بحول الله وقوته، ومن شيء حادث هو ذلك الحد[2].

---

(١) دعاء عرفة القسم الثاني، مفاتيح الجنان، ص٢٧٣.

(٢) ميزان المطالب، ص١٢،ج٢.

دعنا نضرب مثلاً: عقارب الساعة في تحرك دائم، اعتماداً على قاعدة ثابتة، فكلما وصلت إلى موقع أشارت إلى زمن معين، بالرغم من حدوث الإشارات إلى هذا الزمن، إلا أن العقرب الذي يشير إليه ثابت.

والآن لنفترض أن عقرب الساعة حينما يصل إلى رأس الساعة تحدث صوتاً، فإن الصوت حادث متجدد، بينما قاعدة العقرب ثابتة.

وهكذا الحركة الفلكية ثابتة وقديمة، وقائمة على أساس ثابت، إلا أنها سبب في حوادث معينة كلما بلغت حداً معيناً.

وبعضهم قالوا: إن حركة الفلك ليست مستديرة ولكنها مستطيلة، إلا أن كل متغير من متغيراته قائم على أساس المتغير السابق، وعلة للمتغير اللاحق، وبالرغم من أن هذا يلزم التسلسل، إلا أنه يجوز عقلاً، لأنه تسلسل تعاقبي.

الحركة الجوهرية

و لم تعجب ملا صدرا نظرية الحركة الفلكية للسبب التالي:

أن الأمر التجددي البحت ليس له بقاء أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً، وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة، فلا عبرة باستمرارها[1].

وبتعبير آخر: كيف نتصور الحركة قديمة، والحركة ذاتها التجدد، وكل فترة منها تنتهي لمصلحة فترة جديدة، صحيح أنها جميعاً تسمى (حركة) ولكن هذه الماهية الكلية ليست بشيء موجود، فلا يكون سبباً للاستمرار! أو يكون الشيء العدمي أو الاعتباري رابطاً بين القديم والحديث.

هذا ما يمكن أن نفهمه من اعتراض ملا صدرا على مذهب الفلاسفة، بيد أنه حين ابتدع النظرية الجديدة، لم يفلح في التهرب عن هذا الإشكال ، وتوضيح ذلك في البيان التالي، ماذا يدعي ملا صدرا؟ إنه يقول:

---

(١) المصدر، عن (ملا صدرا) ص١٣.

(الرابط هو الحركة الجوهرية الفلكية، والطبيعة الفلكية، فمن وجهها العقلي مستندة إلى القديم الثابت، ومن حيث وجهها الكوني مستندة إليها الحوادث الكونية[1].

وبتعبير آخر: هناك طبيعة فلكية مركبة من وجهين: وجه متصل بالله، وآخر متصل بالخلق.. فوجهها الإلهي قديم، ووجهها الخلقي حادث، وهذه الطبيعة ذات حركة ذاتية جوهرية.

ونحن لا نناقش هنا في الطبيعة الفلكية ما هو مراده منها، وهل هي منتزعة من علم الفلك عن (بطليموس) والذي أصبح اليوم من أشد الأفكار تخلفاً، أم أنه يعني فكرة جديدة لم نعرفها عند أحد من أسلافه الفلاسفة؟

ولا نسأله عن الدليل الذي هداه إلى وجود مثل هذه الطبيعة.

كما لا نعترض عليه في القول برب النوع والإله النصفي، أو الإيمان بشيء نصفه إله ونصفه ليس بإله، وهو المستوحى من أشد أفكار البشر تخلفاً ورجعية وجهلاً، وهي أفكار اليونان القديمة في أرباب الأنواع.

ولا نناقشه في تعابيره التي تنضح غروراً حين يقول وهو يستدل لنظريته بالكشف:

(إن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة، لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية[2].)

إنما نقول له: إذا كانت طبيعة الأشياء حركة جوهرية، وهي بالتالي فناء وزوال، فكيف أصبحت قديمة، ورابطة بين الحادث والقديم؟ هل أنات الحركة إلا مجموعة وجودات متراصة، وكل وجود بحاجة إلى فيض جديد، والاسم الذي نطلقه على هذه الأنات مثل حركة أو سماء أو أرض وما أشبه، ليس إلا ماهية عدمية ليس لها وجود خارجي.

---

(١) المصدر، ص١٤.

(٢) المصدر.

وبتعبير آخر: ما هو الفرق بين الحركة الفلكية والحركة الجوهرية؟ أليست الحركة هي الحركة، سواء كانت جوهرية أو فلكية؟ أو ليست طبيعة الحركة هي الفناء، ولا يصلح أن يكون رابطاً بين القديم والحادث؟

إن اعتراض ملا صدرا على الفلاسفة السابقين حق، وهو بذاته يرد عليه أيضاً.

ثم إن السؤال لا يزال قائماً دون إجابة: إذ السؤال الأول كان حول تعليل انقطاع فيض الله من الأزل عن الأشياء ولا يزال ذات السؤال قائماً.

فنقول بناءً على قوله من تجدد الأكوان في الطبيعة الجسمانية، ومسبوقية كل وجود معين مفروض في كل حين بعدم زماني وعدم أزلي: لما انقطع الفيض من الأزل بغير النهاية عن الأكوان والوجودات في عالم الطبع، فإذا جاز انقطاع الفيض بالنسبة إليها لم لا يجوز بالنسبة إلى جميع العالم، أليس حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحداً؟

غاية ما يمكن أن يقال من جانبه أمران:

الأول: إن تجدد هذه الأكوان وحدوثها ومسبوقيتها بالعدم الزماني والأزلي (إن هذه الطبيعة) ذاتية، فإمساك الفيض عنها من جهة النقص في ذاتها لا من جهة البخل والنقص في المبدأ الفياض، فحينئذ نقول نحن أيضاً : من أين ثبت أن عالم الإمكان برأسه (أي عموماً) لم يكن ذاته كذلك، أي (كانت) المسبوقية (بالعدم الأزلي) من طبيعتها.

الثاني: إن العناية الإلهية اقتضت حدوثها وتجددها، كذل فنحن نقول أيضاً: من أين ثبت أن العناية الإلهية لم تقتض حدوث المخلوقات ومسبوقيتها بالعدم الأزلي[1].

نظرية الفيض في ميزان النصوص

والنصوص الإسلامية تذكرنا بالحقائق التالية فيما يتصل بالموضوعات التي تتناولها نظرية الفيض الجديدة[2]:

---

(١) المصدر.

(٢) راجع حديثنا تحت عنوان (لماذا حدثت الأشياء؟).

١- إن الإرادة عند الله غير علمه سبحانه، وأن علمه قديم وهو صفة الذات، بينما الإرادة حادثة وهي من صفات الفعل.

٢- إن الله خلق الكون للناس رحمة بهم لكي يربحوا عليه.

٣- إنه كان و لم يكن معه شيء لا مخلوق ولا معلوم.

٤- إنه مطلق المشيئة، إذا شاء خلق، وإن لم يشأ لم يخلق، وهو متعال عن الجبر والإيجاب.

وبالرغم من أن بحوثنا في هذا الكتاب تتناولت هذه الموضوعات في سياقها المناسب وبتفصيل، إلا أننا ننقل لكم فيما يلي طائفة من النصوص الإسلامية بشأنها لتكميل بحوثنا في نظرية الفيض وموقف الإسلام منها.

الإرادة الحادثة

التعبير القرآني عن الإرادة يرتبط كثيراً بكلمة (إذا) وهي تشير إلى الوقت والزمان، يقول ربنا:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(النحل/٤٠)

وقد يعبر عنها القرآن بـ (أن) الشرطية مثال ذلك:

﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلاَّ أَن يَشَآءَ اللَّهُ﴾(الكهف/٢٣-٢٤)

والتعبير القرآني يربط بين بعض الحوادث الممكنة وبين الإرادة الإلهية، أن لو أرادها لوقعت، مما يدل على حدوث الإرادة فيقول:

﴿وَلَوْ شَآءَ اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(البقرة/٢٥٣)

﴿وَلَوْ شَآءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَاكُمْ﴾(المائدة/٤٨)

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾(الفرقان/٤٥)

والحديث الشريف يقول: عن أبي عبد الله عليه السلام:

"المشيئة محدثة..."[1].

وعن الإمام الرضا عليه السلام:

"المشيئة والإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله عز وجل لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد"[2].

وعن الإمام الصادق عليه السلام:

"خلق الله المشيئة قبل الأشياء، ثم خلق الأشياء بالمشيئة"[3].

ويروى عن بكير بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال عليه السلام:

"العلم ليس هو المشيئة"[4].

حكمة الخلق

لم يخلق ربنا الخلق عبثاً، ولا يتركهم سدى، إنما خلق الأشياء بالحق، قال ربنا:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمآءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾(الأنبياء/١٦)

والحكمة من خلق الناس عبادة الله:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾(الذاريات/٥٦)

والغاية من الخلق الرحمة بالناس:

﴿وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾(هود/١١٨-١١٩)

والأحاديث المأثورة تفسر ذلك.

سُئل الإمام الصادق عليه السلام: لم خلق الله الخلق؟ فقال:

---

(١) الكافي، ج١، ص١١٠، ح٧.

(٢) التوحيد، ص٣٣٧، باب المشيئة والإرادة، ح٥.

(٣) بحار الأنوار، ج٤، ص١٤٥.

(٤) الكافي، ج١، ص١٠٩.

"إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، و لم يتركهم سدى، بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة، ولا ليدفع بهم مضرة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد"[1].

وروي عن أبي عبد اللهعليه السلام أنه: لما خرج الحسين بن عليعليه السلام إلى أصحابه قال:

"أيها الناس إن الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه"[2].

الأول بلا أول كان معه

يقول ربنا سبحانه:

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالأَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(الحديد/٣)

وهل يكون الأول إذا كان معه شيء قديم؟

والأحاديث المأثورة عن المعصومينعليهم السلام توضح ذلك.

روى ابن أبي عمير عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام: "هو الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده، وهو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً كبيراً"[3].

ويروي أبو إسحاق الليثي عن الإمام أبي جعفر الباقرعليه السلام أنه قال:

"يا إبراهيم: إن الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شيء، ومن زعم أن الله عز وجل خلق الأشياء من شيء فقد كفر، لأنه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليته وهويته، كان ذلك أزلياً، بل خلق الله عز وجل الأشياء كلها لا من شيء"[4].

---

(١) بحار الأنوار، ج٥، ص٣١٣.

(٢) المصدر، ص٣١٢.

(٣) المصدر، ج٥٤، ص٨٠.

(٤) المصدر، ج٥، ص٢٣٠.

الإرادة المطلقة

تذكر آيات القرآن: أن الله تعالى فعّال لما يشاء، وأنه إذا أراد، أفنى الخلائق جميعاً وخلق غيرهم، وأنه لم يعي بخلق السموات والأرض، وبأن قدرته مطلقة، وأنه على كل شيء قدير:

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ اِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(فاطر/١)

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(ابراهيم/١٩)

﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(ق/١٥)

الفهرس

المقدمة ٣

القسم الأول: تاريخ العلوم العقلية عند المسلمين ٧-١٧٤

البحث الأول: علم الكلام ٩
١- ما هو علم الكلام؟ ٩
موضوع علم الكلام ١٠
العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ١٠
الفروق الأساسية بين علم الكلام والفلسفة ١١
نشأة الكلام.. العوامل والمؤثرات ١٢
عقائد المسلمين في عهد الرسول ﷺ ١٣
الكلام في العهد الإسلامي الأول ١٣
علم الكلام في عهد الأمويين ١٦
٢- العوامل الداخلية لعلم الكلام ١٨
المؤثرات الأجنبية في علم الكلام ٢٠
الأثر النصراني في علم الكلام ٢١

الأثر اليهودي في علم الكلام..... ٢٣
الأثر الفارسي في علم الكلام ٢٤
الأثر اليوناني في علم الكلام ٢٦
٣- الرواد الأوائل ٢٨
موقف الإمام علي عليه السلام من الحسن البصري..... ٣١
مدرسة المعتزلة..... ٣٤
حقائق عن مدرسة الاعتزال..... ٣٥
مدرسة الأشاعرة ٣٦
أفكار الأشعري..... ٣٩
موقف الأشعري من منهج القياس..... ٣٩
موقف الأشعري من أفعال العباد ٤٠
موقف الأشعري من الصفات الإلهية..... ٤١
٤- موقف الرسالة من اتجاه علم الكلام ٤٢
النبي(ص) يحذر الأمة من الأفكار الضالة ٤٣
النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبين للناس طرق السلام..... ٤٤
الإمام علي والمسائل الكلامية ٤٧
الإمام الحسن المجتبى عليه السلام ٤٩
موقف الأئمة الهداة عليهم السلام من علم الكلام..... ٥٠
الإمام زين العابدين عليه السلام..... ٥١
الإمامان الصادق والرضا عليهما السلام..... ٥١
أحاديث الأئمة في مناهج علم الكلام..... ٥٢
القياس منهج المتكلمين ٥٥
البحث الثاني: الفلسفة عند المسلمين- تمهيد..... ٦١
١- متى دخلت الفلسفة بلاد العرب؟ ٦٣

مدارس الفلسفة في الشرق الأدنى ٦٤
مدرسة جندي سابور الفارسية..... ٦٥
مدرسة الإسكندرية..... ٦٦
أثر مدرسة الإسكندرية بين المسلمين ٦٨
أثر الأفلاطونية الجديدة في فكر المسلمين..... ٧٠
الأثر الفارسي والهندي على المسلمين..... ٧٠
المسلمون وترجمة العلوم العقلية..... ٧٢
أخطاء الترجمة لدى المسلمين..... ٧٥
كيف ترجم المسلمون العلوم؟..... ٧٦
٢- عصر التأليف الفلسفي ٧٨
١- الكندي ٧٨
٢- ابن الراوندي..... ٨٠
٣- محمد بن زكريا الرازي..... ٨١
٤- أبو نصر الفارابي ٨١
٥- ابن سينا ٨٣
ابن سينا وحمة الإشراق..... ٨٥
٣- الفيثاغورية وحركة إخوان الصفا الفلسفية ٨٨
بين فيثاغورس وإخوان الصفا ٨٩
حقيقة إخوان الصفا..... ٩٢
انتقائية إخوان الصفا ٩٣
٤- فلسفة الإشراق؛ من السهروردي إلى صدر المتألهين ٩٥
ما هي فلسفة الإشراق؟ ٩٥
بوادر فلسفة الإشراق ٩٧
فلسفة الإشراق؛ أصالة الحاجة وتبعية الفكر ٩٧

كيف تطورت فلسفة الإشراق؟ ١٠٠
المؤثرات الفارسية على فلسفة الإشراق..... ١٠٣
السهروردي: حياته ومقتله ١٠٦
بعد السهروردي..... ١٠٨
الفيلسوف الشيرازي ١٠٩
سيرة الشيرازي ١١٣
البحث الثالث: التصوف عند المسلمين -تمهيد ١١٧
١- معنى التصوف..... ١١٨
تطورات معاني التصوف وأهدافه.....١١٨
الأول: الزهد والتقوى..... ١١٩
الثاني: التصوّف اللامسؤول ١٢٠
الثالث: التصوف الفلسفي..... ١٢٣
٢- المفاهيم الفلسفية عند الصوفية..... ١٢٦
١- وحدة الوجود..... ١٢٦
٢- الاتحاد والفناء..... ١٢٧
٣- الطريقة..... ١٢٨
٤- اليقين -المكاشفة- استحالة الوصف ١٢٨
٣- مصادر التصوّف عند المسلمين..... ١٣١
الأثر اليوناني في التصوف عند المسلمين..... ١٣٢
الأثر الهندي في التصوف عند المسلمين..... ١٣٤
الأثر الفارسي في التصوف عند المسلمين..... ١٣٧
٤- أعلام المتصوفة المسلمين ١٣٩
رابعة العدوية..... ١٣٩
المحاسبي والجنيد..... ١٤٠

ذو النون المصري والأفكار الدخيلة ١٤٢
إبراهيم الأدهم والاسطورة البوذية ١٤٣
نهاية المطاف عند البسطامي والحلاج ١٤٤
الحلاج ١٤٧
التصوف بعد الحلاج ١٤٨
ابن عربي ١٤٩
التصوف بعد ابن عربي ١٥١
٥- الموقف الرسالي من التصوف ١٥٣
القرآن الحكيم ينهى عن الرهبانية المبتدعة ١٥٤
موقف الرسول من التصوف ١٥٤
موقف الإمام علي عليه السلام من التصوف ١٥٩
موقف الإمام الصادق عليه السلام من التصوف ١٦٠
موقف الإمام الرضا عليه السلام من التصوف ١٦٧
موقف الإمام الهادي عليه السلام من التصوف ١٦٨
موقف الإمام العسكري عليه السلام من التصوف ١٦٩
موقف العلماء من التصوف ١٦٩
المقدس الأردبيلي يهاجم التصوف ١٦٩
آية الله المرعشي يهاجم التصوف ١٧١
ابن الجوزي يهاجم التصوف ١٧٢

القسم الثاني: بحوث حول الوجود والموجود ١٧٥-٢٩٣

تمهيد ١٧٧
١- العالم بين الحقيقة والمُثُل ١٧٨

ملا صدرا يجدد نظريات وحدة الوجود ١٨٣
الرؤية الواقعية ١٨٤
عن الماهية والوجود ١٨٨
بين أصالة الوجود وأصالة الماهية ١٩١
هل الوجود حقيقة واحدة؟ ١٩٣
٢- نظريات حول وحدة الوجود ١٩٦
أدلة وحدة الوجود ١٩٨
مذاهب العرفاء في وحدة الوجود ٢٠١
السر الخفي عند المتصوفة ٢٠٢
الرأي المختار ٢٠٥
الوحدة في الكثرة ٢٠٩
أقسام الوجود ٢١٠
مراتب الوجود ٢١١
مقاما الوجود ٢١٣
ملا صدرا يقرر الوحدة في الكثرة ٢١٣
٣- منطلقات نظرية وحدة الوجود ٢١٥
ألف: المنطلقات العلمية- الأشياء بين الكمال والخيال ٢١٦
العالم خلق الله أم تنزل وجوده؟ ٢٢٠
بين نظرية الفيض والنزعة الجاهلية ٢٢٣
باء: المنطلقات النفسية -الطغيان ٢٢٧
وعي التوحيد ٢٢٨
التخلص من القيود ٢٣٠
خلاصة الفكرة ٢٤٠
٤- بين التنزيه والتشبيه ٢٤١

بين نفي التحديد ونفي التشبيه ٢٤٣
بين التأويل والتحميل ٢٤٤
أحاديث متشابهة ٢٤٩
المذهب الصحيح..... ٢٥٤
أول العبادة معرفة الله ٢٥٩
المنهج الصائب لمعرفة الله تعالى ٢٦٠
الحجاب الذاتي بين الخالق والمخلوق..... ٢٦١
الأدوات دليل العجز ٢٦١
أسماؤه تعبير ٢٦١
لا يتغيّر بتغيير المخلوقين ٢٦٢
لا تعطيل ولا تشبيه ٢٦٢
تنزيه الله عن الحدود ٢٦٣
عجز الخلائق دليل كمال الخالق..... ٢٦٣
الزمان دليل أزلية خالقه ٢٦٤
منهج معرفة الله..... ٢٦٦
بالتقديس نعظم الرب ٢٦٧
٥- كيف نعرف ربنا؟ ٢٦٨
وجبت معرفة الرب؟..... ٢٦٨
كيف نعرف الله؟..... ٢٧٤
منهج معرفة الله..... ٢٧٨
ألف: الاعتراف بالعجز..... ٢٧٩
باء: بين حدّي التعطيل والتشبيه..... ٢٨٠
جيم: مشكلة التوهم..... ٢٨١
في أوقات المحنة ينكشف الغطاء ٢٨٢

٦- السبيل إلى العرفان ٢٨٣
١-إصلاح المنهج ٢٨٣
٢- تزكية النفس ٢٨٥
٣-تقوى الله ٢٨٨
٤- الشفاعة ٢٩١

القسم الثالث: العالم بين نظرية "الفيض" وبصيرة "الخلق" ٢٩٥-٣٦٢

البحث الأول: نظرية الفيض -تمهيد..... ٢٩٧
ماذا تعني نظرية الفيض؟ ٣٠٠
بين نظرية الفيض والنظريات الفلسفية ٣٠٢
تأثير الفارابي على الفلاسفة المسلمين ٣٠٤
دراسة ناقدة لنظرية الفيض ٣٠٥
أولاً: التقسيم الثلاثي للشيء..... ٣٠٥
ثانياً: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد..... ٣٠٧
أ- القسم الأول من المبدأ الثاني..... ٣٠٧
نقد الفلاسفة للمبدأ الثاني..... ٣١١
١- انتقاد ابن رشد..... ٣١١
٢- انتقاد الغزالي..... ٣١٢
٣- انتقاد أبي البركات البغدادي ٣١٣
ب- القسم الثاني من المبدأ الثاني.....٣١٣
ثالثاً: التعقل للخلق علة الوجود ٣١٤
اعتراض الغزالي..... ٣١٥
إعتراضنا على المبدأ الثالث..... ٣١٦

رابعاً- الجسم لا يصدر عن جسم ويصدر عن غير الجسم ٣١٧
خامساً: أزلية الهيولى والحركة والزمان ودوام الفعل من العلة التامة ٣١٨
مفارقات نظرية قدم المادة ٣١٩
مفارقات النظرية..... ٣١٩
أ- العوامل الفكرية ٣٢٠
ب- العوامل النفسية..... ٣٢٠
التطور التاريخي للنظرية..... ٣٢١
أزلية المادة عند بعض الفلاسفة المتأخرين..... ٣٢٤
دورة الفلسفة من الثنائية إلى الأحادية..... ٣٢٦
مناقشة مبدأ الأزلية ٣٢٨
معنى الأزلية الحادثة..... ٣٢٩
الفاعلية الإجبارية..... ٣٣٠
تفسير الحوادث الواقعة ٣٣٢
البحث الثاني: نظرية الفيض الجديد -تمهيد ٣٣٥
لماذا حدثت الأشياء؟ ٣٣٧
دراسة نقدية لنظرية الفيض الجديدة..... ٣٣٨
١- وحدة الإرادة والعلم..... ٣٤٠
٢- مصالح العباد ٣٤٢
٣- أزلية الجود الإلهي..... ٣٤٦
٤- الخالق بين الاختيار والاضطرار ٣٤٩
الأول: الجهل بمعنى الإرادة والقدرة ٣٥١
الثاني: الجهل بحقيقة الإرادة..... ٣٥٤
تدبير الكون بين حركة الفلك وحركة الجوهر..... ٣٥٥
الحركة الجوهرية..... ٣٥٦

نظرية الفيض في ميزان النصوص ٣٥٨
الإرادة الحادثة ٣٥٩
حكمة الخلق ٣٦٠
الأول بلا أول كان معه ٣٦١
الإرادة المطلقة ٣٦٢



العرفان الإسلامي

بين نظريات البشر وبصائر الوحي

إن الخطر الذي يهدد صفاء ثقافتنا الإسلامية في حقل الحكمة والفلسفة العامة، هو خطر الانتقائية في أصول الفكر الإسلامي، والتي اجتهد أئمة الهدى لتوضيحها أو تفسير آيات الذكر وأحاديث الرسول فيها.

كما بذل الفقهاء الكرام - رضوان اللّه عليهم - المزيد من الجهد في سبيل تبويب أخبار الهداة من آل الرسول في أسفار عظيمة كالكتب الأربعة، والتي جاءت تحدياً لموجة الأفكار الضالة التي اجتاحت العالم الإسلامي في تلك العصور.

وإن كثيراً من المسلمين اليوم يتعرضون لخطر الانحراف عن أصول الفكر الإسلامي إلى بعض الأفكار الانتقائية المستوحاة من الثقافات الأوروبية الحديثة، أو الفلسفات اليونانية القديمة، والسبب هو انفتاحهم غير المحدود عليها دون الرجوع إلى مصادر الفكر السليم لاتخاذها ميزاناً بين الحق والباطل.

وهذا الكتاب يسعى لعرض تاريخ العلوم العقلية عند المسلمين ومباحث الوجود والفيض واستنباط الميزان المطلوب من مصادر الوحي.

9789649585543

دار محبي الحسين (ع)