



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الدكتور الطاهر مولاي – سعيدة

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

سند بيداغوجي في مادة فلسفة إسلامية موجه لطلبة

السنة : الثانية

السداسي الرابع

إعداد الأستاذ : دكار محمد أمين

السنة الجامعية : 2019-2020

مقدمة:

تحتوي هذه المادة على مجموعة من الدروس التي تتطرق إلى بدايات التفكير الفلسفي عند المسلمين ولا يعدو هذا السند التربوي أن يكون في حقيقة أمره مجرد مرشد و دليل يساعد الطلاب ما يقدمه لهم من معلومات جاهزة منظمة و مبسطة ، تغنيهم عن التيه في مراجع كثيرة عديدة ولا بد من الإشارة إلى أن دور الأستاذ ضروري وأساسي فهو الذي يستطيع بفضل الممارسة المستمرة و الاحتكاك اليومي بطلابه ، وتتبعه الدائم لتطور مستواهم الثقافي ومشاكلهم الفكرية ان يقدم لهم ما ، هو مناسب في الوقت المناسب ، وبالطريقة المناسبة .

على ضوء هذه الاعتبارات كلها ووفق البرنامج الجديد كانت هذه دروسا لا اقل ولا أكثر و الدرس مهما أبدع فيه صاحبه لابد ، أن يشوبه نقص ، ولا بد أن يكتنفه غموض ولا بد أن تفوته مسائل .

إن التدين في الإنسان شيء طبيعي و يتناسب مع تكوينه الروحي والفيزيولوجي ، إلا أن هذا التدين لم يسر دائما في اتجاه واحد ولذلك مبرراته ، فالديانات السماوية تختلف عن الديانات الوضعية كما أن هذه الديانات جميعها حسب تاريخ الأديان قد تعرضت عبر الزمن إلى تيارات فكرية متصارعة فيما بينها وهذا الصراع جاء بصورة كلية أو جزئية سواء في الأصول أو الفروع ، وهذا ما حدث في الدولة الإسلامية في بداياتها الأولى بالإضافة إلى ما صاحب حركة الترجمة من آراء و أفكار كثيرة كانت محل جدل وتصارع لما كانت تحمله هذه الأفكار من شحنة إيديولوجية و سياسية وهذا كله كان لزاما على المفكرين المسلمين الاخذ به و محاولة التوفيق بين ما هو سماوي رباني وما هو وضعي إنساني ، وهذا هو جوهر الفلسفة الإسلامية.

المحور الأول:

الفلسفة الإسلامية النشأة والتاريخ

1-نشأة التفكير العقلي عند المسلمين :

جاءت الدعوة المحمدية ولم يكن العرب في سذاجة الشعوب البدائية ، و آثرهم الأدبية شاهدة على ذلك ، و بعد القرآن الكريم اصدق صورة عن حالة العرب من الناحية الفكرية ، ومن ثمة جاءت معجزة القرآن الكريم في جانبها البلاغي كتحد لتلك الوضعية الفكرية البيانية التي كان يعيشها العرب في شبه جزيرة العرب فهم أصحاب بلاغة و أرباب فصاحة يقول الله تعالى : ((قل لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا))¹

كل هذا يدل على أن العرب كانوا على عكس أي جماعة بدائية ساذجة ، كما كان لهم محاولات للتفكير و التعقل و هي في غالبيتها تتسم بالطابع الديني و كان يغلب عليها الاتجاه الروحي ، إلا أن بداية التفكير الديني بمفهومه الصحيح بدا مع مجيء الإسلام الذي قرر أن الدين الحق واحد وهو وحي الله إلى جميع أنبيائه ، فالأصول فيه لا تتبدل بالنسخ ، و لاى يختلف فيها الرسل وهي هدى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، يقول الله تعالى : ((اهدنا الصراط المستقيم ، الصراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)) .

إما الشرائع العميلة بفروعها فهي متفاوتة بين الأنبياء وهي هدى ما لم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبقى هدى ولا بد للدين السابق أن يندمج في اللاحق و بديهي ذلك لان المصدر واحد ، فالله هو علة الموجودات يقول الله تعالى : ((ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك ، إن ربك لذو مغفرة و ذو عقاب اليم))، ويقول أيضا : ((شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذي أوحينا إليك و ما وصينا به إبراهيم و موسى و عيسى إن أقيموا الدين

¹ - سورة الإسراء : الآية 88

و لا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء و يهدي إليه
من ينيب))¹

إن بدء التفكير الديني قبل الإسلام تميز بشريعة السابق أو بشريعة العقل ، يرى
بعض علماء الإسلام أن النبي كان على شريعة العقل قبل أن يأتيه الوحي وما تعبد به قبل
الوحي إلا دليل إمعانه العقل ، لهذا ابقى الإسلام على العقل أصلا من أصول التشريع فيما
لم ينزل فيه القرآن ، فمصادر الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن ضيقة حتى
تساير ماتستلزمه حاجات الجماعات من معاملات و عبادات.

ظهر التفكير العقلي واضحا وجليا في الدولتين الأموية والعباسية ، فلما انتهت
الخلافة إلى العباسيين نهضوا لإحكام الصلة بين دولتهم والشرع ، حيث نشأة العلوم و
ازدهرت حركة التدوين فتكونت المذاهب الفقهية ، وكان لعلم أصول الفقه دورا مهما في
تحديد الأحكام الفقهية خاصة مع ظهور الخلافات بين المذاهب في الفروع²

¹ - سورة الشورى: الآية 13

² - وهيب اسطاسي ، إبراهيم محمد الجميل : التفكير الفلسفي الإسلامي ، دار الكتب ، لبنان ، دت، ص09

أسباب نشأة المدارس الفقهية:

النص الديني عبر مسيرته التاريخية , بقدر ما ارتبط بفعل القراءة , ارتبط حتما بالإنسان , بوصفه قارئاً أولاً و أخيراً , لامتلاكه آليات السمع و البصر و العقل , من القدم والى اليوم , وذلك الارتباط اتخذ صوراً عديدة , تحددت في ضوء المرحلة التاريخية و ظروفها , وافقها المعرفي , لان الإنسان دائماً تجده باحثاً عن مرجع ما , يحثه و يدفعه إلى الفعل أو الترك .

و النص القرآني هو حتما كذلك , قراه المسلم و غيره قديماً و حديثاً , من زوايا مختلفة , لذا اختلاف المضمون المعرفي المقروء , لأنه تابع حتما لزاوية القراءة . و تلك الزوايا يطرأ عليها التطور و التجديد , سواء على مستوى المنهج , أو المضامين المتوصل إليها , لذا يتسمى القول أن أي منهج لأي زاوية للنظر , لا يمكن بحال أن يصل إلى نقطة الاكتمال النهائي , على اعتبار أن كل محاولات الإنسان هي أولية ابتدائية¹ .

لقد بدا التشريع الإسلامي في العهد النبوي , ومع نزول القرآن الكريم , وبيانه في السنة النبوية , لمعرفة أحكام الشرع في جميع شؤون الحياة . ثم بدأت الحركة الفقهية بالظهور بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم , و قام الصحابة و التابعون , ومن بعدهم الأئمة و المجتهدون والعلماء و الفقهاء باستنباط الأحكام الفقهية من المصادر الشرعية , وشمروا عن سواعدهم لاستخراج حكم المسائل و القضايا من الكتاب الكريم , والسنة الشريفة , و الاجتهاد بواسطة بقية المصادر , لاعتقادهم أن لكل قضية أو أمر من أمور الدنيا حكماً الله تعالى , و أنهم المكلفون ببيان هذه الأحكام , و مسؤولون أمام الله تعالى عن ذلك .

فإذا حدث أمر , أو طرأت حادثة , أو أثيرت قضية , أو وقع نزاع , أو استجد بحث , رجع الناس و الحكام إلى العلماء و الفقهاء و المجتهدين لمعرفة حكم الله تعالى في ذلك , وأحس العلماء بواجبهم نحو هذه الأمانة و المسؤولية الملقاة على عاتقهم , فنظروا في كتاب

¹ - محمد كنفودي: القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون, إفريقيا الشرق-المغرب, ن 2015 , ص 09

الله , فان وجدوا فيه نصا صريحا بينوه للناس, وان لم يجدوا رجعوا إلى السنة دراسة وبحثا و
سؤالا, فان وجدوا فيها ضالتهم المنشودة أعلنوها ووقفوا عندها , وان لم يجدوا نصا في كتاب
و لا سنة شرعوا في الاجتهاد وبذل الجهد و النظر في الكتاب و السنة و ما يتضمنان من
قواعد مجملة , ومبادئ عامة , وأحكام أصيلة, ومن إحالة صريحة أو ضمنية إلى المصادر
الشرعية الأخرى , ويعملون عقولهم في فهم النصوص وتفسيرها , و تحقيق مقاصد الشريعة ,
وأهدافها العامة , ليصلوا من وراء ذلك إلى استنباط الأحكام الفقهية وبيان الحلال و الحرام,
ومعرفة حكم الله تعالى.

وتكون من عملهم مجموعة ضخمة من الأحكام الشرعية و الفروع الفقهية , و قاموا
بواجبهم أحسن قيام في مسايرة التطور, و مواكبة الفتوح , و رسم المنهج الإلهي في حياة
الفرد و المجتمع و الدولة , لتبقى مستظلة بالأحكام الشرعية في كل صغيرة أو كبيرة.

ويظهر من ذلك أن الفقه الإسلامي بدا من الفروع و الجزئيات , واستمر على هذا
المنوال طوال القرن الهجري الأول , و ظهر خلال القرن الثاني عوامل جديدة , وطرق
مختلفة , و تطورات ملموسة , منها ظهور الفقه الافتراضي الذي اتجه إلى مسابقة الزمن, و
استبراق الحوادث, و افتراض القضايا و ما يستجد من المسائل , لبيان أحكامها الشرعية ,
كما ظهر أئمة المذاهب الذين دونوا أحكامهم, و تميزت اجتهاداتهم , و تحددت قواعدهم و
أصولهم في الاستنباط و الاجتهاد , و استقل كل مذهب بمنهج معين في بيان الأحكام ,
معتمدين على القواعد و الأصول التي يسيرون عليها.

وهنا برزت للوجود ثلاثة أنواع من القواعد, وهي:

1-قواعد الاستنباط و الاجتهاد , وهي السبل التي يعتمد عليها المجتهد, و يستعين بها
في معرفة الأحكام من المصادر , وهي قواعد علم أصول الفقه.

2-قواعد التخريج , التي وضعها العلماء لرواية الأحاديث , و تدوين السنة , وضبط الروايات , و قبول الأسانيد , والحكم عليها بالصحة أو الضعف , و الجرح و التعديل, للاعتماد على الصحيح في الاجتهاد و الاستنباط, وترك الضعيف , وتجنب الواهي , و الحذر من الموضوع, و هذه القواعد هي: مصطلح الحديث, أو أصول الحديث, أو قواعد التحديث.قواعد الأحكام, وهي القواعد التي صاغها العلماء , و بخاصة إتباع الأئمة و مجتهدوا المذاهب , لجمع الأحكام المتماثلة, و المسائل المتناظرة, وبيان أوجه الشبه بينها, ثم ربطها في عقد منظوم, يجمع شتاتها, و يؤلف بين أجزائها , و يقيم صلة القربى في أطرافها, لتصبح عائلة واحدة , و أسرة متضامنة, وهي القواعد الكلية في الفقه الإسلامي , أو القواعد الفقهية¹ .

يحدثنا الإمام القرافي عن وجود هذه القواعد فيقول : ((إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصول و فروع , و أصولها قسمان:

احدهما : المسمى بأصول الفقه, وهي في الغالب أمره ليس فيها إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية و وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ و الترجيح, ونحو :الأمر للوجوب, و النهي للتحريم...الخ.

والقسم الثاني : قواعد كلية جلية و كثيرة العدد, عظيمة المدد, مشتملة على أسرار الشرع و حكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى , ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه, وان كان يشير إليها هناك على سبيل الإجمال, ويبقى تفصيله لم يتحصل...))²

¹-د. مصطفى شلبي : المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي, ص 23-231

²-القرافي: الفروق, ص 1-2

الاجتهاد الفقهي و ظاهرة الاختلاف:

إن من الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكيرهم وإذا كان العلماء يقولون أن الإنسان منذ وقت نشأته اخذ ينظر نظرات فلسفية إلى الكون فلا بد أن نقول أن الصور والأخيلة التي تثيرها تلك النظرات تختلف في الناس باختلاف ماتقع عليه أنظارهم وما يثير إعجابهم ، وكلما خطا الإنسان خطوات في سبيل المدنية والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى ولدت من هذا الخلاف المذاهب الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة¹.

إن المسلمين اختلفوا إلى مذاهب في الاعتقاد ، والسياسة ، وبيان الخلاف أمرين :

الأول: أن الاختلاف لم يتناول لب الدين ، فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى ولا في أن القرآن نزل من عند الله وأنه معجزة النبي الكبرى ولا في انه يروى بطريق متواتر نقلته الأجيال الإسلامية كلها جيلا بعد جيل ... وإنما الاختلاف في أمور لاتمس الأركان ولا الأصول العامة .

الثاني : إن هذا الاختلاف بلا ريب شر بالنسبة للاختلاف حول بعض العقائد وحول السياسة... وإذا كان الافتراق حول العقائد في جملته شر فانه يجب أن نقرر أن الاختلاف الفقه في غير ما جاء به من الكتاب والسنة لم يكن شرا و بل كان دراسة عميقة لمعاني الكتب والسنة وما يستتبط منها من اقيسة².

وكان لعلم أصول الفقه دورا مهما في تحديد الأحكام الفقهية خاصة مع ظهور الخلافات بين المذاهب في الفروع ، ليمتد في بعض الحالات إلى الأصول فكان أهل العراق هم أهل الرأي يتسعون في استعماله ما لم يتوسع غيرهم ، و إمامهم أبو حنيفة و كان أهل الحجاز أهل الحديث لوفرة حظهم منه ، وما ترتب على ذلك من قلة استعمالهم للرأي على الرغم من اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع ، وإمام أهل الحديث هو مالك بن انس ،

¹ - محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفكرية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، دبت، ص07

² - المرجع نفسه: ص12

وتوسط بين أهل الرأي و أهل الحديث محمد بن إدريس الشافعي وهو طريقة الاستنباط الشرعي من أصول الفقه و حدد مجال كل أصل من الأصول ، كما نشأ مذهب احمد بن حنبل الذي تميز بعض إتباعه بالإفراط في احترام الفقه¹.

يمثل الاجتهاد أهم المشاكل الفكرية والتشريعية التي أثارها عدم اتفاق المسلمين و اختلافهم حول ضرورة ممارسته و حول المشروعة الدينية للأحكام التي تنتج عنه و ذلك منذ فجر الحركة الفكرية الإسلامية . لقد أنكر الإمام مالك ، مثلا ، كل عمل تشريعي ناتج عن اجتهاد الإنسان (ما عدا الرسول (ص) بما فيه الإجماع .يقول ابن خلدون : " واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن الاجتهاد.ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى ."

هناك من العلماء من كانوا يرون أن اجتهاد الأئمة أي الإجماع ، مشروعاً دينياً ، وعملوا به على خلاف مالك لكنهم رفضوا القياس.يقول ابن خلدون:" ثم أنكر القياس طائفة من العلماء ، وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية ، وجعلوا مدراك الشرع كلها مختصرة في النصوص والإجماع" وهناك من عمل بالقياس كاهل العراق لان الحديث كان " قليلا في أهل العراق ، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه .²

إن الاجتهاد نوعان ، اجتهاد مفسر ، واجتهاد مشرع او فقيه ، وهو يستند في عمله على الأول ، لذلك فالاختلاف في مسألة الاجتهاد في عمقه اختلاف حول مسألة دور الفكر البشري في بناء المعرفة الدينية التي تتمثل في معرفة النصوص القرآنية والأحكام التشريعية.

إن الفريق الذي قال بالاجتهاد هو الفريق الذي يرى أن الفكر البشري يجب أن يكون مصدرا للمعرفة الدينية .أصحاب هذا الفريق ، و بعد ملاحظة واقع حياة المسلمين الجديد بسبب تطور و تغير ثقافة الناس و منظومة قيمهم ، اقتنعوا بأنهم لا يمكنهم الاكتفاء بالوحي

¹ - وهيب اسطاسي- إبراهيم محمد الجميل : التفكير الفلسفي الإسلامي ، مرجع سابق، ص09
² - رزيقة عدنان: تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، إفريقيا للشرق، المغرب ، ط2 ، 2015، ص 19

في عملية التشريع و تنظيم المجتمع وانتهوا إلى ضرورة الاعتماد على فكرهم أتصور القوانين الشرعية التي يحتاجون إليها لمواجهة ذلك التغيير¹. إما الفريق الذي ينكر الاجتهاد فأصحابه لا يريدون معرفة تشريعية غير التي أتى بها الوحي و وقفوا موقفا معارضا من الفكر كمصدر للمعرفة التشريعية . وان كان الاختلاف قائم أيضا في صفوف كل من الفريقين بسبب عدم اتفاهم حول درجة استعمال هذا الفكر و المواضيع التي يمكن له التطرق إليها ، ومن هم أهلا لاستعماله إلى آخره من التفاصيل . كان يقول احدهم ارفض تدخل الفكر بصورة مطلقة ، ويقول البعض ارفض الفكر إلا في هذه المسألة أو بشرط أن يقوم به من تتوفر فيه هذه الشروط ويقول البعض الآخر استعمال الفكر إلا في هذه المسألة أو في تلك المسائل . وكانت حجة كل من يعارض الاجتهاد في مسائل ما أو مسألة ما ، وان أي تغيير في الأحكام التي أتى بها الوحي معناه اتخاذ الفكر البشري مصدرا للمعرفة التشريعية و الدينية بدل الوحي.

¹ - المرجع السابق، ص 20

التمييز بين القياس الفقهي و القياس البرهاني:

القياس باب واسع عند علماء الأصول ، وهو مصدر للوصول إلى حكم المسائل المستجدة، حيث أن كل مسألة لا بد أن يكون فيها حكم الله عز وجل ، علمه وجهله ، كما انه مصب للاجتهد و الوصول للحكم، فقد قال: الجويني:

" القياس مناط الاجتهاد واصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه و أساليب الشريعة ، و هو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية و النهاية"¹.

"فهو المرشد لعلل الأحكام ، و الوسيلة إلى الإحاطة بمقاصد الشريعة الغراء من جلب المصالح و درء المفسدات عن الأنام، تلك المقاصد التي شرع الله سبحانه و تعالى².

القياس في اللغة من قاس و قيس ، قاس الشيء يقسه قياسا وقياسا، واقتباسه و قيسه إذا قدره على مثاله³

قاس الشيء بغيره و على غيره واليه قياسا و قياسا: قدره على مثاله، القياس: رد الشيء إلى نظيره⁴

وجاء في معجم مقاييس اللغة:

قوس:القاف و الواو و السين أصل يدل على تقدير شيء ثم يصرف فتقلب واوه ياء و المعنى في جميعه واحد، فالقوس : الدراع ، وسميت بذلك ، لأنه يقدر بها المذروع ، و تقلب

¹ - أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف : البرهان في أصول الفقه، تعليق عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ط1، -1992

² - منون، عيسى منون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الاخوي، ص 1-6

³ - ابن المنظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب ، مادة: قيس ، دار صادر ، بيروت، ط3، 2004

⁴ - إبراهيم مصطفى الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، مادة : قاس، باب:القاف، دار الدعوة

الواو لبعض العلل ياء ، فيقال : بيني و بينه قيس رمح، أي : قدره ، ومنه القياس: وهو تقدير الشيء بالشيء ، و المقدار : مقياس ، تقول ك: قايست مقايسة و قياسا¹.

يشير الشافعي إلى أن الفهم من القرآن يتم إما بالنص وإما بالاستدلال ، أو بهما معا وان مناط العلم هو أحكام الله تعالى الواردة في كتابه المبين إما نصا وإما استدلالا².

وبذلك يكون الإمام الشافعي قد استعمل لفظ (النص) بموازاة لفظ (الاستدلال) بانزيا على هذه المقدمة كون القرآن (بيانا) من حيث أن الله تعالى أبان من خلاله لخلقه ما تعبد بهم به، وان هذا البيان جاء على وجوه:

1-فمنه ما جاء نصا.

2-ومنه ما جاء (مجملا) ، وترك للسنة النبوية أن تبين كفيته اة تفصيله

3-ومنه ما ترك للرسول (ص) أن يسنه، مما ليس لله فيه (نص) على أساس إيجاب الله طاعة رسوله من كتابه.

4-ومنه ما تركه للاستدلال العقلي، حسب ما نصب له من العلامات و الدلائل على معرفة الحق المطلوب.

وهذا الاستدلال هو القياس . لذلك قال الإمام الشافعي في الباب الرابع من أبواب البيان ، وهو الاجتهاد: أن معناه هو المعنى القياس³ .

ونستخلص من تحليل الإمام الشافعي لأدلة الأحكام الشرعية في كتابه (الرسالة) أن

إحكام الشرع صنفان :

- صنف منصوح عليه بالكتاب أو السنة

- صنف متروك للاجتهاد وللاستدلال الذي هو القياس

¹ - أبو الحسن احمد بن فارس بن زكريا ، مادة : قوس ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان، 1979

² - الإمام الشافعي: الرسالة، تح ، احمد محمد شاكر، ص19

³ - المرجع نفسه، ص477

وبذلك يصبح النص في عرف الأصوليين متوسطا بين طرفين :طرف الاحتمال للمعنى وغيره، وطرف تعيين المعنى الواحد بغير خلاف .

والذين يقولون بإمكانية تأويل النص أو تخصيصه على خلاف محكم الذي لا يقبل شيئا من ذلك ، يقولون بذلك الإمكان على أساس اشتراط وجود ما يستند إليه التأويل من مبادئ .

إن مواصفات (النص)تتحد سواء داخل الفقه و الأصول بالنسبة للثقافة الإسلامية أو داخل أي إطار معرفي آخر بالشروط التالية:

1-إن للنص أربعة مقومات مكونة له ومحددة لمضمونه .وهي اللغة الدالة والمعنى المدلول وقصد القائل إلى الدلالة وسياق الدلالة.

2-إن للنص بحكم تلك المقومات قوة الوجود المبين عن المقصود قائله وانه بهذه الصفة يكتسب الهوية و الفاعلية إلى حد الاستقلال بذاته عن قائله من حيث الحضور والاستمرار.

3-إن اللغة الدالة في النص تتقبل سلطة العقل في تقدير مقاصد القائل و إقامتها على مبادئ المنطق العقلي. وهي قانون الذاتية ، و قانون عدم التناقض في الراجية، وقانون الثالث المرفوع.

لكن يبدو أن هذا المنطق العقلي عليه أن يدرك قاولا طبيعة (النص) الذي يواجهه ، فهناك النص المعرفي (الاستدلالي) الذي يعبر عن خبرة العقل نفسه في البحث عن المجهول من خلال عدد من المعطيات المعلومة .

وهناك النص التشريعي(الحكمي) الذي يعبر عن أمر أو نهي أو إباحة ، طلبا لتحقيق مقاصد ذلك التشريع و هناك النص (الشعري) (التخييلي) الذي يعبر عن خبرة انفعالية بصيغة تهدف غالى بث الانفعال نفسه في ذات المتلقي . وهناك النص(الخطابي)

التحضيرى الذى يهدف إلى الإقناع والتوجيه. وهناك النص الوصفى (الإعلامى) الذى يهدف إلى استحضار الغائب وتمثله كما هو .

إن هذه الأنماط من النصوص تستوجب التفرقة فيما بينها من حيث القراءة و التحليل و الحكم. فالنص الذى يهدف إلى الاستدلال، يخاطب العقل، و النص الذى يهدف إلى إثارة الانفعال يخاطب الخيال. و النص الذى يهدف إلى توجيهه يخاطب العاطفة. و النص الذى يهدف إلى التشريع يخاطب الإرادة و الضمير، و حسبنا أن نقتصر على ما بهما من هذا السياق . وهو النص التشريعى ، وهو الذى يعنى به الفقهاء و الأصوليون.¹

¹ - محمد كنانى: جدل العقل والنقل ، مرجع سابق، ص604

:

مشكلة الإمامة و الخلافة :

من خلال التقصي عما يعنيه مصطلحا الإمامة والخلافة وجدنا أنّ الخلاف قد طالهما، أيضا، فهما عند البعض بمعنى واحد، وعند آخرين لكل منهما معنى خاصا به، ولبيان ما يعنيه كل مصطلح منهما وبحسب الفكرين المقارن بينهما في هذا البحث، سنتعرض لبيان ما تعنيه الخلافة، والإمامة، في اللغة وفي الاصطلاح، ولأجله سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في المطلب الأول بيان المعنى اللغوي لكل منهما، ونستعرض في الثاني بيان معناهما الاصطلاحى كما يراه الفكر الشيعي وكذلك الفكر السنّي.

الإمامة لغة:

الإمام والإمامة: "بالكسر كل ما أتم به قوم من رئيس أو غيره، والإمام الخيط الذي يمدّ على البناء فيبنى عليه، ويسوى عليه ساف البناء، والإمام الطريق الواسع لأنه يؤم ويتبع، والإمام قيم الأمر المصلح له¹¹.

و"كل من أقتدي به وقُدّم في الأمور فهو إمام، والنبي إمام الأمة والخليفة إمام الرعية، والقران إمام المسلمين، وإمام الغلام ما يتعلمه كل يوم، والإمام الطريق، والإمام بمنزلة القدام، (فيقال) فلان يؤم القوم، أي يقدمهم، والإمامة النعمة².

"والإمام بالكسر على (وزن) فعال الذي يؤتم به، وجمعه أئمة، وسُمي الإمام إماما لأنه قدوة للناس، وإمام الشيء مستقبله وهو ضد الخلف وهو ظرف لذا يذكر ويؤنث على معنى الجهة"³.

¹- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ، ج 8، مكتبة الحياة ، بيروت ، ص 138

²- الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين ، مؤسسة دار الهجرة ، ج 8 ، ط 2 ، ص 429

³- فخر الدين الطريحي ، مجمع البحرين ، ج 1 ، ط 2، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، ، ص 109

ويمكن أن نستظهر من كلام اللغويين، أن معنى الإمامة هو الانقياد، فإذا كانت في المجال الإنساني فتعني الانقياد خلف إنسان والافتداء به.

وقد وردت لفظة الإمام في القرآن الكريم وفي مواضع عديدة، وأخذت معان متعددة كذلك، وهذه بعضها:

الأول: اللوح المحفوظ، كما في قوله تعالى: (وكل شيء أحصيناه في إمام مبين)¹.

الثاني: الكتاب السماوي، كما في قوله تعالى: (وبتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة)².

الثالث: الطريق الواضح، كما في قوله تعالى بشأن قومي لوط وشعيب: (وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين، فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين)³.

الرابع: قادة الهداية، كما في قوله تعالى بشأن إسحاق ويعقوب عليهما السلام (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات)⁴.

الخامس: قادة الضلال، كما في قوله تعالى بشأن فرعون ومن معه: (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون)⁵، وقوله تعالى: (فقاتلوا أئمة الكفر)⁶، وفي قوله تعالى: (يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرءون كتابهم ولا يظلمون فتيلا، ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا)⁷ دلالة على أن لكل قوم إماما يدعون به يوم القيامة، وهو إما أن يكون إمام هداية، أو إمام ضلال.

الخلافة لغة:

¹ - سورة: يس: الآية 12
² - سورة هود: الآية 17
³ - سورة الحجر: الآية 76-78
⁴ - سورة الأنبياء: الآية 73
⁵ - سورة القصص: الآية 41
⁶ - سورة التوبة: الآية 12
⁷ - سورة الإسراء: الآية 71-72

"الخلف، ما جاء من بعد، يقال هو خلف سوء من أبيه، وخلف صدق من أبيه، والخلف اقصر أضلاع الجنب، والخلف ما استخلفته من شيء، والخلف بالضم الاسم من الإخلاف وهو في المستقبل، كالكذب في الماضي، والخلف بالكسر، حلمة ضرع الناقة، ويقال خلف فلان فلانا إذا كان خليفته، وخلفته جنّت بعده، واستخلفه أي جعله خليفته"¹.

"الخلافة الإمارة وهي الخلفي، وفي حديث عمر بن الخطاب، لولا الخلفي لأذنت"².

وتجمع على خلفاء، قال الزجاج، جاز أن يقال للائمة خلفاء الله في أرضه. وعلى خلائف، قال الفراء، خلائف في الأرض يخلف بعضهم بعضا.

ومما تقدم يتبين أن معنى الخلافة، هو ما يجيء من بعد، كما أنها تأتي بمعنى النيابة عن الغير، فقد قال موسى لأخيه (اخلفني في قومي)³.

وقد ذكرت في القرآن في عدة مواضع، والبعض يُدرجها في المعنى الاصطلاحي للخلافة، وارى أن إدراجها في المعنى اللغوي انسب، إذ الاصطلاح من شأن البشر لفهم العلوم وإفهامها.

وقد ذكرت في القرآن لتعبّر عن اصطفاء الله من ينوب عنه، ويقوم مقامه في تحمل مسؤولية إعمار الأرض وتسخير مقدراتها وخيراتها، من أجل السير بالبشرية نحو سعادتها الحقيقية.

وقد جاء الاستخلاف في القرآن على ثلاثة أنواع، والبعض يعتبرها درجات للاستخلاف، وهذه الأنواع هي:

أولاً: استخلاف النوع الإنساني:

¹ - إسماعيل حمادي الجوهري : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 4، دار العلم للملايين، بيروت_ لبنان، ص 1356 بن

² - ابن منظور: لسان العرب، ج9، دار إحياء التراث العربي، بيروت8 لبنان، ص 84

³ - سورة الأعراف: الآية 142

وذلك لتمييزه عن باقي المخلوقات وعناصر الكون الأخرى من ملائكة، وجرن، وحيوانات، ونباتات، وجمادات، كما في قوله تعالى: (ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)¹، و (هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفر)²، و (واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون)³، والاستخلاف في الآية الأخيرة، وكما هو في الآيات التي قبلها ليس لشخص، وإنما للنوع الإنساني (بني آدم)، لأن آدم لم يكن مفسدا في الأرض، ولا سفاكا للدماء، وكان ذكره في الآية الأخيرة بوصفه الإنسان الأول على هذه الأرض، والذي جعل على عاتقه مسؤولية خلافة الله في الأرض.

ثانياً: استخلاف قوم أو جماعة بشرية معينة:

أي استخلاف جماعة معينة من بين الأقسام أو الجماعات البشرية الأخرى، ولأن الاستخلاف أمانة إلهية، فإن القوم المستخلفين في حالة مخالفتهم لمقتضيات حمل هذه الأمانة، سيتلقون العقاب الإلهي، وتتحول الخلافة عنهم إلى قوم آخرين كما في قوله تعالى: (إن يمشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء)⁴، (ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون)⁵، (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)⁶.

ومن أمثلة هذا الاستبدال قوله تعالى بشأن قوم نوح: (فنجيناها ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا)⁷.

¹سورة الإسراء: الآية 70

²سورة فاطر: الآية 39

³سورة البقرة: الآية 30

⁴سورة الأنعام: الآية 133

⁵سورة يونس: الآية 14

⁶سورة محمد: الآية 38

⁷سورة يونس: الآية 73

وقوله تعالى بشأن قوم عاد: (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)¹، وبشأن قوم ثمود: (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)²، وبشأن بني إسرائيل: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين)³، وبشأن أمة محمد (ص): (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)⁴.

ثالثا: استخلاف قائد رباني:

ولتمييز شخص معين عن بقية أبناء قومه تكون خلافة الله متوجة فيه، ومصونة به من خطر الإفساد في الأرض، وسفك الدماء كما في قوله تعالى: (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)⁵، و(ليكون الرسول شهيدا عليكم)⁶.

ولأن القوم المستخلفين هم ليسوا المالك الحقيقي لما استأمنوا عليه، وإنما هم خلفاء المالك الأصلي، وهو الله، فهم ليسوا مطلقي الحرية والتصرف بالإمكانات والسلطات الممنوحة لهم، كما أنهم لو لم يكن بينهم قائد رباني، فإنهم سينحرفون تماما عن الخط الإلهي المرسوم، لما تزخر به النفس الإنسانية من نزوات، وأطماع، وحب التسلط.

وهذه الدرجات الثلاث تمثل بمجموعها مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو يتلخص بإنابة النوع الإنساني في إعمار الأرض وإصلاحها، وكون ذلك من خلال تمييز أمة أو قوم يختارون (مع إمكانية استبدالهم) للدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على رأسهم قائد رباني يحكم الناس بالشرعية الإلهية

¹ - سورة الأعراف: الآية 69

² - سورة الأعراف: الآية 69

³ - سورة البقرة: الآية 122

⁴ - سورة البقرة: الآية 144

⁵ - سورة ص: الآية 26

⁶ - سورة الحجر: الآية 78

حركة الترجمة:

استطاعت الحضارة العربية الإسلامية خلال او في اقل من قرنين من الزمن بسط سيادتها ونفوذها على مناطق واسعة من العالم ، حيث امتدت بقعة الإسلام من الصين شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ، ويمكن القول ان المسلمين لم يقفوا عند حدود هذه الفتحات الجغرافية فقط بل سطوروا أهدافا أخرى كان أولها هو محاولة استعابهم لذلك الإرث الذي أوجدته الحضارات الأخرى ، وهنا كان لزاما عليهم وحتى يفهموا ويستوعبوا خلاصة هذه الحضارات من آلية تمكنهم من نقل هذه التجارب من حضاراتها إلى الحضارة العربية الإسلامية وهنا طرحت مسألة الترجمة كآلية لنقل هذا الإرث ويمكن حصر لغات هذه الحضارات اليونانية والفارسية ، السريانية ، والهندية ،

ويمكن القول إن القوة التي اكتسبتها الحضارة الإسلامية كان منبعها الثاني الترجمة بعد المنبع الأول (الإسلام) كما أن الحديث عن نقل العلوم عند المسلمين وترجمتها لا يقتصر على التعريب ، إلا في مرحلة من المراحل النقل . وربما صح أن يقال : أن النقل كان من باب الترجمة ، بالمفهوم الذي مر ذكره ، رغم أن كلمة ترجمة لم ترد واضحة في المعاجم ، إلا يتعلق بالترجمان ، وهو الناقل من لغة إلى أخرى ، ولذا قيل : الترجمان هو الناقل مشافهة ، وربما تسمى اليوم الترجمة الفورية ، والمترجم هو الناقل كتابة ، وعليه فان استعمال مصطلحي النقل والترجمة في هذا البحث يأتي لمفهوم واحد و ذي دقة متناهية في التفريق بينهما ، فهما ليسا مترادفين ، ولكنهما ليسا مختلفين في الدلالة ' اختلافا واضحا.¹

يذكر المعني المعنيون أن هناك أربعة مراحل للترجمة والنقل :

المرحلة الأولى: نقل الفكر الإغريقي والهندي ، والفارسي ، والمصري ، وترجمته إلى اللغة العربية إما مباشرة أو عن طريق اللغة السيريانية .

¹ - علي بن إبراهيم النملة : النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية ، مطبوعات الملك فهد الوطنية ، الرياض ، 3، 2006، ص 24

المرحلة الثانية : نقل الثقافة الإسلامية باللغة العربية وترجمتها إلى اللغة اللاتينية و اللغات الأوروبية الأخرى مباشرة .

المرحلة الثالثة : نقل الثقافة الإسلامية والثقافة اليهودية باللغة العربية وترجمتها إلى اللغة العبرية .

المرحلة الرابعة: نقل الثقافة الإسلامية والثقافة اليهودية باللغة العربية وترجمتها إلى اللغة اللاتينية¹ .

إن التجربة الأولى التي ابتدأت على يد العباسيين وخاصة على يد المأمون وكان المسلمون في البداية يعتمدون على طريقة الترجمة الأمانة(أي الترجمة الحرفية) التي تركز على الشكل كثيرا و المعنى ينساب منها وكانت آنذاك الكتب المنقولة كتباً فلسفية في الأساس على اعتبار أن التخصص وفطام العلوم لم يبدأ إلا في القرن الخامس عشر ، فكان المسلمون قد اهتموا بنقل علوم اليونان وترجمتها... بواسطة علماء السيريان²

ومن الناحية التاريخية يمكن أن نقول أن نشأة الترجمة في الحضارة العربية الإسلامية تنقسم غالى زاينين مختلفين :

الرأي الأول: أنها ترجع إلى أوائل العصر الأموي ، ويقول هذا الرأيان الجذور الولي لحركة الترجمة إلى العربية في أوائل العصر الأموي ، حيث ذكر في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية ، والملقب بحكيم آل مروان أرسل إلى الإسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب وعلم الصنعة (الكيمياء) لترجمتها إلى العربية ، وذلك بعدما تنازل عن الخلافة طواعية ويذكر أن حكيم آل مروان كان فاضلا في نفسه وله محبة في العلوم ، فأمر بإحضار جماعة من اليونان الذين نزلوا مصر وتفصحوا بالعربية ، وكان هذا أول نقل في الإسلام من

¹ - المرجع السابق ، ص 25

² - ابن حزم الأندلسي : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: احمد فريد المزيري ،دار الكتب العلمية لبنان ، ط7، 1984 ،ص37

لغة إلى لغة ومن الخلفاء أيضا الأمويون الذين استكملوا الترجمة بعدة خالد بن يزيد "عمر بن عبد العزيز" حيث اصطحب معه عند ذهابه إلى الخلافة في المدينة احد علماء مدرسة الإسكندرية ويسمى ابن ابجر ، واعتمد عليه في صناعة الطب ، وقد قام الخليفة عمر بن عبد العزيز بنقل علماء المدرسة الإسكندرية إلى مدرسة إنطاكية.

الرأي الثاني: أن حركة الترجمة ترجع إلى صدر الإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وبتكليف منه ، فنقل عن الصحابة قوله : " من عرف لغة قوم امن شرهم " من أشهر من تعلم السيريانية هو "زيد بن ثابت" وتعلم كذلك الفارسية والرومية .

يشير العلامة ابن خلدون في مقدمته لكتابه"العبر وديوانه المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر "إلى أن هناك علاقة علمية وفكرية قوية وغير مباشرة في البدا بين العرب واليونان جاءت عن طريق السريان ، وهذا يعني ان هناك علاقات قوية بين اليونان والسريان قبل أن تقوم علاقة مباشرة بين اليونان والعرب ، أو بين السريان والعرب ، وفي اللغة العربية مجموعة من الألفاظ السيريانية ، حيث يوجد أكثر من نصف الكلمات الدخيلة في المعاجم العربية ذات أصل سيرياني¹

وما يؤخذ على اللغة السيريانية ان الترجمات السريانية من اليونانية لم تكن دقيقة ولا واضحة ، وعندما بدا النقل من السيريانية إلى العربية صاحبت ترجمات شيء من الخلط و الغموض² ، فلم يلبث العرب إلا قليلا حتى عرفوا ما في الترجمات السيريانية من ضعف ، فعدلوا عنها واقبلوا على التراث اليوناني ينقلون منه مباشرة دون وسيط ثالث ، وذلك من خلال تعلم اللغة اليونانية مباشرة ، وساعدهم هذا في استخراج الكتب النادرة التي يحتاج إليها المسلمون في دراساتهم النظرية والفلسفية وفي تجاربهم الكيميائية والطبية وبهذا التفكير العلمي يستقيم .

¹ - علي بن ابراهيم النملة : النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ،ص 43

² - نفسه: ص48

أخذت حركة الترجمة إلى العربية تتسع وتزداد قوة في العصر العباسي الذي رأى في حركة الترجمة جزءاً من شرعية الدولة ونفوذها وهيمنتها على الحياة الثقافية ، ومدعماً لسلطتها كراعية للعلوم والفنون والأنشطة العلمية ، ومن أشهر المترجمين في العصر العباسي " ثيوفيل بن توما الرهاوي، جورجيس بن جبرائيل ، يوحنا بن مأسوية ، الحجاج بن يوسف الكوفي ، وثابت بن قرّة ، وحنين بن إسحاق وهو كبيرهم".

المحور الثاني:

الفلسفة

و

قضاياها

تعريف الفلسفة (تعريف الفلاسفة المسلمين بالمقارنة مع اليونانيين):

اختلفت فلاسفة الإسلام في وجهات النظر و كان لكل فيلسوف نظرة من زاوية خاصة للفلسفة ، وقد عرض الفارابي في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) لتعريف الفلسفة فقال : "إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة"، وقسمها إلى حكمة إلهية و طبيعية و منطقية و رياضية و ذهب إلى الاعتقاد بأنه ليس بين موجودات العالم شيء إلا و للفلسفة فيه مدخل ، و بهذا المعنى تدخل الفلسفة في معرفة الموجودات دخولا مباشرا بالتأمل ، أو غير مباشر بنقل المعارف إلى ما وراء الطبيعة و ذلك عندما تتكسر الحدود أمام العقل البشري¹

و ذهب ابن سينا في رسائله التسع في تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية بمعنى طلبها وفق طبيعتها التي يمكن للعقل البشري أن يدركها و يتعامل معها.

و اعتقد الفارابي بان الفلسفة الحقيقية هي الجانب الإلهي وهي معرفة الوجود الحق ، و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، ولعل هذه هي الغاية الاسمي للتفكير الفلسفي الإسلامي ومن هنا تجد الفلسفة الإسلامية مجالها الخصب في الكلام و التصوف.

غاية الفلسفة الإسلامية:

تميل الفلسفة الإسلامية إلى تحقيق السعادة و هي الخير المطلوب لذاته ، و معرفة العقيدة معرفة عقلية و الدفاع عنها بالبراهين ، و الاستعداد لكشف المغالطات التي قد تطرأ في إي وقت من الأوقات ومن أي جهة كانت ، و بالنظر العقلي المجرد يبلغ الفيلسوف درجة

¹ - للتوسع انظر عبد الحميد خطاط _ الغزالي بين الدين و الفلسفة _ الوطنية للكتاب الجزائر _ 1986

الفيض و الأوهام و يتقبل الأنوار الالهية و يتمكن من اتصال بالعقل الفعال و هو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان و ربه (كما ينظر الفارابي)،

إن السعادة لا يصلها إلا أصحاب النفوس الطاهرة التي تصل بالتعبد و التطهر إلى مراتب التصوف الحق الذي هو عين السعادة الذي يجمع بين التأمل العقلي الباطني و التهج و إبراز منافع و مضار الشيء .

الفلسفة الإسلامية و المستشرقون:

عد الفلاسفة المستشرقون و النقاد الغربيون ، الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية مشوهة لأنهم عبروا عنها بطريقة ناقصة و كان ذلك واضحا عندما ترجموا الفلسفة اليونانية ، فوق التحريف و التشويه على مستوى المعلومات كما وقع التفريق و التغليب على مستوى المنهج و ذلك عندما حاولوا التوفيق بين قواعد الدين الإسلامي و العقل ، كما زعم الفلاسفة الغربيون إن الدين الإسلامي كبل العقل و بالغ بعض المستشرقين حينما قالوا بوجود الأجناس فالعرب ينتمون إلى الجنس السامي و الأوربيون ينتمون إلى الجنس الآري ، و طبيعة الجنس السامي تركز إلى الابتعاد عن كل ما هو عقلي و من هنا ابتعد العرب و المسلمون عن الفلسفة.¹

هذه المزاعم أدت بأصحابها إلى الوقوع في التناقضات ، فالواقع يؤكد عكس ذلك حيث تحرر العقل الإسلامي و أبدع نظريات عجز عنها حتى الأوربيون أنفسهم و ابن رشد شاهد حي على ذلك ، إن الواقع الفلسفي يؤكد تأثير الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية لكن هذا التأثير لم يكن نسخا و لا ذوبانا ، فالفلسفة الإسلامية لها منهجها و لها مواضيعها التي يتناولها الفكر اليوناني ، لأنها جاءت مع العقيدة الإسلامية التي أعطت للعقل مكانته ، علما بان العقل يخطئ كما يصيب و لا بد لهذا من موجه هذا الموجه من أن تتوفر فيه كل

¹ - للتوسع انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الاستلام _د. محمد علي ابر ريان_ ص 4-5-6

الشروط حتى يكون متبوعا لا تابعا ، يقول الله تعالى ((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقالها))¹ و يقول أيضا : ((إن في خلق السماوات و العارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لأولي الألباب ، الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السماوات و الأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار))²

آراء الغربيين المحدثين :

ينقسم الغربيون في العصر الحاضر في التعبير عن الفلسفة الإسلامية الى قسمين فريق يمكن ان نعتبر من نماذج المستشرق "عونه" و يقرر هذا الفريق الحدود الفاصلة بين العقل السامي و العقل الآري حتى لا تتلاقى منازعهم، ثم يبين ان الإسلام دين قوي في ساميته فلا يمكن تصور نظام اشد منه معارضة للفلسفة اليونانية القوية في آريتها ، وهنا يقال: " إن الفلاسفة الإسلاميين لم يالوا جهدا في القيام بواجبهم من هذه الناحية وقد ابدوا في ممارسته على ما فيه دقة و عناء خصالا منقطعة النظير من مهارة و بعد نظر و رأيهم فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية".

أما الفريق الثاني من الغربيين وهم الذين درسوا الفلسفة الإسلامية و تأملوها فقد وضعوا أحكاما و إن لم تكن منصفة إلا أنها عبرت واقعية وجودها .³

الفلسفة الإسلامية و الأمة العربية :

يقول القاضي أبو القاسم في كتابه طبقات الأمم: "وإما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز و جل شيئا ولا ميا طباعهم للعناية بهم ولا اعلم من صميم عربي شهر به إلا يوسف بن إسحاق الكندي".

¹ - سورة: الآية 24

² -سورة آل عمران : الآية 91

³ -الفكر الإسلامي، ص 55

ويقول محمد الحسن الهمداني: " لم يكن عند العرب شيء من علم الفلسفة و طباعهم خالية من التهيؤ لهذا العلم إلا نادرا".

و يقول الشهرستاني في كتابه الملل و النحل : " و منهم حكماء العرب و هم شردمة قليلة لان أكثرهم فلتات الطبع و خطرات الفكر و ربما قالوا بالنبوات " .

و قال الجاحظ في كتابه البيان و التبیین : " إلا أن كل كلام للفرس و كل معنى للعجمي " . و الجاحظ يصف العرب بسرعة الذكاء وحدة الذهن و عمق الحكمة .

و يقسم ابن خلدون العلم المتعلق بالفلسفة إلى صنفين¹ : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره و صنف نقلي يأخذه عن من وضعه .

الأول هو العلوم الحكيمة الفلسفية ، والثاني هي العلوم النقلية ويذهب بعد ذلك ابن خلدون إلى البحث عن السباب التي صرفت العرب في جاهليتهم و إسلامهم عن الفلسفة .

مصادر الفلسفة الإسلامية :

لم يكن للعرب في جاهليتهم حظ من الفلسفة من حيث هي علم له موضوعه و منهجيته في البحث ، على عكس الأمم السابقة التي تبهرت في المعارف الإسلامية ، و لذلك أسبابه التاريخية و الواقعية .

يقول ابن خلدون في المقدمة : " و اعلم أن اكسر من عنى بها (العلوم العقلية) في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم ، الآماتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام هما : فارس والروم" ،

وجاءت في الفهرست¹ عن ابن النديم أخبار من نقل المعارف الفلسفية في العهد العباسي عن اليونان و فارس و الهند ، و هذا دليل على تأثر الفكر العربي بالفكر اليوناني .

¹ - د، عبد الأمير شمس الدين _ الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق _ دار اقرأ ، ط2_ 1986 ، ص 35-44

إن اسم الفلسفة يوناني دخيل عن العربية كما أشار إلى ذلك الفارابي و لابد هنا من العودة إلى أهم التعاريف التي تناولت مفهوم الفلسفة عند المسلمين ، و غيرهم من اجل أن نحدد ما إذا كان في الإسلام فلسفة أم لا؟

و لابد من الإشارة هنا إلى الخطأ و التحريف الذي وقع في كتب الفلسفة عن الجهل أو العمد ، ولقد نبه إلى ذلك المؤلفون الإسلاميون عبر مراحل الفلسفة العربية الإسلامية ، يقول الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة : " ثم المترجمون لكلام ارسطاليس لم ينفك كلامهم عن التحريف وتبديل محوج إلى التفسير و التأويل ، حتى اثار ذلك أيضا نزاعا بينهم ، و أقومهم بالنقل و التحقيق من المنفلسفة في الإسلام الفارابي أبو النصر و ابن سينا".

و اسم الفلسفة كما قال الفارابي يوناني دخيل عن العربية (فيلاسوفيا) أي إيثار الحكمة و محبتها و الحكمة بطبيعة وجودها سواء عند المرسل أو المتلقي تخضع للفروق الفردية دون أن نهمل هنا المحيط الذي تنشأ فيه أو تنقل إليه .

¹ - للتوسع انظر محمد ابن إسحاق النديم_ الفهرست حقه و قدم له د.مصطفى الشويمي_ المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر _ 1985-ص 57 وما يليها

قضايا الفلسفة الإسلامية:

1-الله

إن مسألة الله في الفكر الإسلامي تخضع للتأمل تارة وللاعتقاد تارات أخرى ، وهي مرتبطة بفكرة التدين ، و ارتباط الإنسان منذ وجوده على الأرض بالخالق تكاد بديهية.

الم يقل احد المفكرين (لو لم يكن للإنسان إلها لاخترع إلها)، فالله مرتبط بوجود مطلق وهنا بعني أننا لا نستطيع أن نتأمل هذا الوجود إلا و الخلفيات العقدية و الثقافية و الإيديولوجية تحاصرنا من كل الجوانب.

وهنا نسال بل نتساءل مع أولئك الذين يرودون البرهنة إما جدلا و إما اعتقادا كيف نتصور الله في فكرنا .

من البديهي أن فلاسفة الإسلام تأثروا بأرسطو في مجموعة من المسائل وعلى رأسها الالهوية ، نحن لا نسلم بالقول بان الفلسفة الإسلامية هي مجرد نقل مشوه للفلسفة اليونانية ، ولا يمكننا أن ننكر تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية.

إن بحث أدلة وجود الله و أسماءه شابه الكثير من الجدل و المغالطات المنطقية، علما ان القرآن الكريم فوق المنطق و لهذا لا يمكن أن نبرهن عن وجود الله منطقيا (بمفهوم المنطق الأرسطي).

يوضح فيصل : "إننا لا ننكر البتة أن الفلاسفة قد اثروا كثيرا في فلاسفة الإسلام و لا يصح لنا أن ننكر أن نفرا منهم تابع لليونانيين فيما ذهبوا إليه .

ولا بد أن نشير أن جل المفكرين لم يختلفوا على وجود الله ، ولعل الاختلاف وكل الاختلاف في أسماء وصفاته ، وهذا ما أكده مصطفى النشار في كتابه " فلسفة أرسطو " حيث يقول: (اتفق الفلاسفة اليونان بان الله هو العلة الفاعلة للعالم و المحرك الأول ، ولكنهم اختلفوا في قضية الإيجاد و الخلق ، و المتأمل في الفكر الإسلامي يدرك سريعا إثبات العقل و النقل في وجود الله ، فالأصول الخمسة عند المعتزلة تبدأ من التوحيد كمبدأ أساس لفكرهم ، كما نجد الاشاعرة ، و الماتوليدية ، لايبالغون في قضية إثبات الله فهي تحصيل حاصل ، ومن البديهيات التي أثبتها القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة، يقول إبراهيم مذكور في كتابه " في الفلسفة الإسلامية" : (لسنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن السلف يصورون الالهية تصويرا شبيها بذلك الذي قال به جماعة السابقين لسقراط الذين رسموا صفة قد تعرض من يقول بغيرها إلى التكفير ، أو التفسيق ، أو الزندقة ، ومن تمت الخروج من الملة .

يقول الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" : (إن الله ليس بمادة ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من مادة ، ومن كل موضوع ولا أيضا صورة لان الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة).

يزداد الأمر تأملا في وجود الله عندما تشار مسألة رؤية الله تعالى ((هل رؤيته ممكنة في الدنيا والآخرة؟)) ، فالأمر يطرح إشكالية الصورة و المادة بالمفهوم الزماني والمكاني ، والله تعالى ليس كذلك ، جاء في القرآن الكريم ((قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد))¹ .

لقد قدمت الدعوة المحمدية أدلة ، وبراهين تثبت وجود الله وكانت تتناسب هذه الأدلة مع عقلية العرب في شبه الجزيرة العربية ، فالله اكبر من أن يوضع بين أربعة جدان كما صدح بها حمزة بن عبد المطلب، لهذا نجد من يولي أهمية قصوى للبراهين الكونية على وجود الله يقول فيصل عون: " أول وأقدم البراهين على وجود الله هو البرهان الكوني وهو الذي ينظر

¹سورة: الإخلاص

في الكون ويركز على ظاهرة من ظواهره ، كالزمان ، أو المكان ، أو الحركة ، ثم ينتهي من ذلك كله إلى القول بضرورة وجود علة ، أو محرك أو موجود لا بزمان".

لهذا اعتمد الفلاسفة على مقولة أن الله هو المحرك الأول يقول الكندي ((إن الضرورة العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة ولكل مسبب سببا فإذا كان العالم حادث من جهة حدوث الأجسام كلها فان الحدود هي البداية ، ويبقى أن نسلم بوجود المبدأ الأول إلا وهو وجود الله يقول أبو حامد الغزالي في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد)) كل حادث لحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا)).

- الوجود:

لغة - الأصل الذي اشتقت منه الكلمة الفعل وجد، يجده، وجوداً، بضم الجيم لغة

عامرية لا نظير لها في باب المثال¹

و الوجود، الغني و اوجد أغناه

ووجد من العدم فهو موجود، ولا يقال وجده الله تعالى وإنما يقال اوجد الله تعالى²

و قال بعضهم الموجودات ثلاثة اضرب ،موجود لا مبدأ له ، ولا منتهي وليس ذلك إلا البارئ تعالى ، ووجود له مبدأ و منتهي كالجواهر الدنيوية، ووجود له مبدأ و ليس له منتهي كالناس في النشأة .

اصطلاحاً_ تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج و منه الوجود المادي أو في التجربة ، والوجود العقلي أو المنطقي يقابل عند المدرسين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وان الوجود هو التحقق الفعلي له³

و الوجود، فعل الكون في كل المفاهيم التي تستعمل فيها الكلمة على الإطلاق

ا-وجود بذاته أي واقع الوجود بمعزل عن المعرفة،

ب- وجود في التجربة أي واقع الوجود المائل حالياً في إدراك الأنا في وعيه أو المثل كموضوع اختبار ضروري على الرغم من كونه غير راهن، والكلمة بهذين المعنيين تتعارض مع الجوهر مثلما يتعارض واقع الوجود مع طبيعة الوجود و من جانب آخر تتعارض و العدم⁴

¹- أبو الفضل جمال الدين ابن المنصور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1956 ج 3 ص 449

²- المرجع نفسه ج 3 ص 446

³- إبراهيم مدكور ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 1983 ، ص 212

⁴-انديه لالاند ، موسوعة فلسفية ، المجلد الأول ، منشورات عويدات، بيروت ، ص 385_386

الوجود عند ابن رشد:

اهتم ابن رشد بالبحث في مسألة الوجود كما اهتم بها القدماء و السابقين عليه من فلاسفة اليونان و كذلك فلاسفة العرب منهم الكندي و الفارابي و ابن سينا فتعارضت الآراء حول قدم و حدوث العالم ، فالكندي و هو أول فلاسفة العرب قال بحدوث العالم في مقابل حدوثه عند الفارابي و ابن سينا و ساندتهما في ذلك ابن رشد الا ان دليله يختلف عن تدليلهما

و ليس من الصحيح أن نقول أن ابن رشد يقول بحدوث العالم بل الصحيح أن نقول أن ابن رشد كان صريحا بالقول في قدم المادة الأولى ، و إلا كان هناك مبررا على الغزالي و الدفاع عن الفلاسفة¹

أما فيما يخص الأدلة التي قدمها ابن رشد للرد على تهافت الفلاسفة بالنسبة للغزالي تتمثل في :

الدليل الأول ، يقول الفلاسفة _ حسب رأي الغزالي _ باستحالة صدور حادث عن مطلق و يرد ابن رشد انه لو لم يصدر العالم القديم لكان هناك عدم وجود مرجع للوجود " فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن يتحدد مرجع أو لم يتحدد و في حالة عدم تحدد المرجع يبقى العالم الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك ..."²

الدليل الثاني ، يتعلق بأيهما اسبق و أيهما متقدم عن الآخر اهو العالم أم الله ؟ فقد حاول الغزالي عرض هذا الدليل على النحو التالي " إذا كان الفلاسفة قد زعموا أن العالم متأخر عن الله. و الله متقدم عليه فان هذا لا يخلو إما أن يراد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد عن الاثنين ... فادا أريد به تقدم البارئ عن العالم هذا المعنى فانه يلزم أن يكون حديثين أو قديمين "³

¹ - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 137

² - المرجع نفسه، ص 138

³ - المرجع نفسه ص 158

يرد ابن رشد ، بان هذا الدليل ليس برهانا قويا لان التفرقة بين الله و العالم من حيث الزمان واجبة فان الله ليس شأنه أن يكون في زمان ، أما العالم شأنه يكون في ذلك و هنا نميز نوعين من الوجود ، وجود في طبيعة الحركة لا ينفصل عن الزمان ، والوجود ليس في طبيعة الحركة أزلي لا يخضع للزمان

الدليل الثالث ، يتعلق حول إمكانية وجود العالم و أزليته ، " إذا كان العالم قبل إمكانية وجوده ممكنا إمكانا لا أول له فلا بد أن يكون أزليا " ¹

يرد ابن رشد على هذا الدليل بالقبول لان من يسلم بان العالم قبل وجوده ممكنا يستلزم أن يكون العالم أزليا .

الدليل الرابع ، يتعلق بالمادة التي هي الحادث و حول تقسيم العالم إلى ممكن و ممتنع و واجب

"وقد قسم الفلاسفة كل حادث إلى ممكن وممتنع وواجب... فلا بد من محل يضاف إليه و هذا المحل لا يكون إلا المادة فيضاف إليها " ²

موقف ابن رشد من نظرية الفيض لابن سينا

يتضح لنا أن ابن رشد رفض نظرية الفيض و عارض القائلين بها من الفارابي و ابن سينا لان الفيلسوفين لأنهما اخطا آراء أرسطو بآراء أفلوطين في التسوعات التي تتمثل في نظرية الفيض ، و ذهب في عرض رده على الغزالي في مؤلفه تهافت التهافتات.

" ومعنى ذلك أن الفاعل فيما يرى ابن رشد لا يصدر عنه شيء إلا إخراج من القوة إلى الفعل و ليس في هذه و بالتالي ليس هناك فعل وإنما عقل ومعقول و مستكمل ومستكمل به على الحال التي تستكمل الصانع بعضها ببعض " ¹

¹ - المرجع نفسه ص172

² - المرجع نفسه ص176

- النفس:

يعد البحث في النفس و الجسد ، جانبا مهما من جوانب الدراسات الفلسفية لدى الفلاسفة عموما ومن أشهرهم أرسطو من فلاسفة اليونان ، جانبا، و ممن اثر من فلاسفة الإسلام نجد ابن سينا ، فهو يرى أن هذا البحث جزء من العلم الطبيعي ، لان موضوعه هو النفس و الجسد من حيث كونهما عنصرين لجوهر واحد و متحدين اتحادا جوهريا . ويعتبر ابن سينا أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بأمر النفس . ويعد الإنسان مخلوق مركب من عنصرين : مادي و هو الجسد ، ولا مادي هو الروح ، و أن الروح توجد في الجسد في يشبه التقمص أو الحلول ، ومع أنها لا مادية إلا أنها جوهر له كيانه المستقل ، و كل شخص بما هو كذلك ليس جسما ، و لكنه الروح التي هي حقيقته و جوهره . و بحيث لا تخلو الاعتقادات القديمة و الفلسفات المتنوعة من التأويل فيهما و التنظير لهما ، وان هذه الدراسات اللغوية و الاصطلاحية التحليلية لمفهوم النفس و مفهوم الجسد ، ستساهم في تحديد الكثير من الجوانب المعرفية في البحث.

لقد كان لمشكلة النفس و الجسد وافر من الاهتمام، و لا شك أن ذلك يعود إلى علاقتها بالإنسان. و نجد أن كل نفس تمتلك طموحا و حبا بالنسبة لجسم معين، و إن النفس لا تدرك دون الجسد و إنها تحتاج إلى جسد محدد لتحقيق و جودها. وبالتالي، فان الغرض هنا هو البحث عن التعريفات الاصطلاحية في معاجم اللغة و الموسوعات العلمية المتخصصة في الفلسفة و علم النفس و التصوف.

مفهوم النفس:

لغة : يعرفها ابن المنظور في كتابه " لسان العرب " بقوله : (إن النفس في كلام العرب يجري على ضربين ، احدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه ، و في نفس فلان أن

¹ - المرجع نفسه ص

يفعل كذا ، و الضرب الآخر معنى جملة الشيء و حقيقته¹ كما تطلق النفس على معاني متعددة .: النفس الروح، و النفس ما يكون به التمييز، النفس الدم، و النفس الأخ، و النفس وجمعها النفوس، النفس الروح الذي به حياة الجسد، و كل إنسان نفس حتى ادم عليه السلام ، الذكر والأنثى سواء.²

النفس في القرآن الكريم ، من الالفاظ المشتركة مثلها مثل كثير من كلمات القرآن و الحديث ، التي يعرف المقصود بها حسب مكانتها في السياق .

ووردت كلمة النفس في القرآن الكريم مرات عجيبة ، و دلت في كل مرة على معنى معين ، تشير في بعض الآيات إلى الذات الإلهية ، كالإشارة إلى النفس الله ، و هي واردة بشكل واضح في كثير من الآيات ، نذكر منها قوله تعالى : ((يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو أن بينها و بينه أمدا بعيدا و يحدركم الله نفسه و الله رؤوف بالعباد))³

وكذلك قوله تعالى : ((قل لمن ما في السموات و الأرض قل الله كتب نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون))⁴

و كما وردت في آيات أخرى للدلالة على ذات الإنسان ، في قوله تعالى : ((من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا و من أحيها فكأنما أحيها الناس جميعا و لقد جاءنكم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون))⁵ ، وقوله تعالى ((و اتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا و لا يقبل منها شفاعاة و لا يؤخذ منها عدل و لا هم ينصرون))⁶

¹- ابن منظور، لسان العرب ، ص 222

²- بن عيسى خيرة : اطروحة لنيل شهادة دكتوراه " النفس بين الخطابين الفلسفي و الصوفي " جامعة وهران 2 ، الموسم الجامعي :

2016_2015

³- سورة ال عمران : الآية 30

⁴- سورة الانعام : الآية 12

⁵- سورة المائدة : الآية 32

⁶- سورة البقرة : الآية 48

، و قوله تعالى : ((لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا ربنا و لا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به و اغفر لنا و ارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين))¹

و كما وردت للدلالة على نبي الله آدم عليه السلام ، في قوله تعالى . ((يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا ونساء و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام إن الله كان عليكم رقيبا))²

و أورد القرآن الكريم كلمة النفس في كثير من الآيات للدلالة على طوية الائمة والإنسان و جوهره ، كقوله تعالى : ((له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من أمر الله أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم و إذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرده و ما أهم من دونه من وال))³. و قال عز و جل: ((و لقد خلقنا الإنسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب إليه من حبل الوريد))⁴.

و وردت إشارة النفس في القرآن الكريم و وردت أنواع ، وهي النفس المطمئنة ، و النفس الأمارة بالسوء ، و النفس اللوامة . أما الأولى في قوله تعالى ((يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية و ادخلي في عبادي و ادخلي جنتي))

و وردت إشارة النفس الأمارة بالسوء في قوله تعالى : ((وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا من رحم ربي إن ربي غفور رحيم))⁵ ، وجاء ذكر النفس اللوامة في قوله ((و لا اقسم بالنفس اللوامة))⁶،

¹- سورة البقرة : الآية 286

²- سورة النساء : الآية 1

³- سورة الرعد: الآية 11

⁴- سورة ق: الآية 16

⁵- سورة يوسف: الآية 53

⁶- سورة القيامة: الآية 02

ولعل هذه المدلولات المختلفة هي التي جعلت بعض العلماء من المتصوفين يفرقون بين النفس و الروح ، فقالوا : " إن النفس أمانة بالسوء ، وإن القلب يظل متأرجحا بين النفس الأمانة بالسوء و الروح النبيلة ، فيتدخل العقل في هذا التأرجح ، فإذا كان الانسان مرضيا عنه تغلبت الروح السامية على النفس الامارة بالسوء ، وإذا كان مغضوبا عليه من الله تعالى حدث العكس .

تعتبر النفس عند اهل التصوف من المبادئ الاساسية في تحقيق التجربة الصوفية ، اذ لا يمكن للعارف ان يشاهد الحق الا اذا صفت نفسه و ترفعت عن كل شيء سوى الله ، لذلك أفاض المتصوفة في الكلام عنها ، بل افردوا لها كتب و رسائل كثيرة ، و قد كان همهم و اهتمامهم متوجا إلى تربيتها ، و ترويضها و حملها على مخالفة الجسد و تركيبها .

و أما تعريف النفس، فلا تخلو رسائل و كتب الصوفية من الإشارة إليه، و كذلك المعاجم و القواميس التي اهتمت بمصطلحات التصوف. و سنختار بعض التعريفات التي ستكون جامعة لكل مذهبهم .

يرى القشيري في كتابه المشهور " الرسالة القشيرية " ب (النفس) بفتح الفاء ، فهو جمع الأنفاس و مقامها هو المنتهى ، إذ أن النفس هو ترويح القلوب بلطائف الغيوب ، و صاحب الأنفاس أرقى من صاحب الأحوال ، فكان صاحب الوقت مبتدئا و صاحب الأنفاس منتهيا و صاحب الأحوال بينهم¹

و أما النفس فهي " ما كان معلوما من أوصاف العبد و مذموما من أخلاقه و أفعاله، ثم إن المعلولات من أوصاف العبد على الضربين : احدهما يكون كسبا له كمعاصيه و مخلفاته ، والثاني أخلاقه الدنيئة فهي في أنفاسنا مذمومة ، فإذا عاجها العبد و نازلها تنتفي عنه بالمجاهدة ، تلك الأخلاق على مستمر العادة"² لذلك تؤكد

¹- القشيري أبي القاسم عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة ، القاهرة ، ط 3 ، 2003م ، ص 54
²- المرجع السابق

الصوفية على انه لا تستقيم أخلاق العبد إلا بتزكية النفس ، و يشير القشيري إلى أن أكبر الخطأ الذي يمكن توهمه هو أن نعتبر أن النفس شيئاً حسناً ، و نعاملها على أثره ، فهذا في وصفه من الشرك¹. كما أن النفس عند الصوفية تكنى بمرادفات كثيرة ترمز لمعاني خاصة عندهم ، تداولوها بينهم ، منها قولهم : البدنة : " وهي كناية عن النفس الأخذة في السير ، القاطعة لمنازل السائرين و مراحل السالكين "². و كما انه تكنى كذلك ب " الوراق " ، و الوراق هي الحمامة الرمادية في الأصل اللغوي ، و يقول الكشاني أنها كناية عن " النفس الكلية " التي هي قلب العالم ، و اللوح المحفوظ و الكتاب المبين³

¹ - المرجع السابق

² - بن عيسى خيرة: النفس بين الخطابين الفلسفي و الصوفي، ص 68

³ - نفسه

-قدم العالم: حدوث العالم عند الاشاعرة :

تنقسم الموجودات عند الاشاعرة إلى قسمين : قديم و محدث ، و الأولى تطلق على الله عز وجل ، و الثانية تطلق على العالم ، فهم يقررون حسم و وضوح أن الله تعالى هو القديم الواجب ذاته المنفرد بسره مديته لا يشاركه احد في أزليته ، أما العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى ، وهو _ أي العالم _ مكمّن حادث ، و هو أجسام مؤلفة من جواهر و أعراض ، و هو كائن بعد أن لم يكن ، أحدثه الله تعالى من عدم محض¹

و الاشاعرة لا يرون الوجود إلا من خلال الثنائية المعروفة لديهم بقولهم : " ليس في الوجود إلا الخالق و خلقه ، و كل ما في الكون سوى جواهر و أعراض"² فالله تعالى قد اوجد هذا الكون و أبدعه ، أي من العدم (من لا شيء) إلى الوجود.

و لعل الأمر يتضح أكثر عند البلقاني حيث يقول : " القديم هو المتقدم في الوجود على غيره ، و قد يكون لم يزل و قد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم يعنون به انه الموجود قبل الحادث ، و قد يكون متقدما إلى غير غاية ، و هو القديم جل ذكره ، و صفات ذاته ، لأنه لو كان متقدما على غاية يؤقت بها ، فيقال انه العالم بعام أو مائة ألف عام ، لأفاد توقيت وجوده انه معدوم قل ذلك الوقت و الله يتعالى عن ذلك"³

فهو إذن يرى بان الموجودات على قسمين : قديم لم يزل ، و محدث لوجوده أول ، ثم يعرج على المحدث فيعرفه _ أي البلقاني _ فيقولوا : " المحدث هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث بفلان حادث من مرض ، أو صداع ، إذا وجد به بعد أن لم يكن ، و حدث به حدث الموت ، و إحداث فلان في هذه العرضة بناء، أي فعل ما لم يكن من قبل

¹ - الجويني : العقيدة النظامية ، تح احمد السقا ، ص 16

² - ابن حزم : الفصل ، ج 5 ، ص 99

³ - البلقاني: التمهيد، ص 41 و ما بليها

"¹ . و بعد أن عرف "الباقلاني" " المحدث " أردفه ببيان المقصود بلفظ العالم فيقول : " جميع العالم العلوي و السفلي لا يخرج عن هذين الجنسين ، اعني الجواهر و الأعراض "²

إذن تحديد لفظ " العالم " عنده هو كل ما سوى الله من أجسام و جواهر و أعراض ، و الأمر نفسه نجده عند إمام الحرمين الجويني حيث يقول : " الجسم في اصطلاح الموحدين التآلف ، فإذا تآلف جوهران كانا جسما ، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني "³.

و الغزالي يطرح الموضوع من ناحية واجب الوجود و ممكن الوجود ، فيقول : " أن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، و ممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا و دواما ، و العالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود "⁴.

فالعالم _ حسب قوله _ كان ممكنا ثم أصبح واجب الوجود بغيره ، و هو الله سبحانه و تعالى .

اما الله سبحانه و تعالى فهو مستغن عن جميع الكائنات ، و في هذا يضيف الغزالي : "... إما الله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه ، فهو سبحانه و تعالى فاعل لا منفعل ، علة لا معلول ، واجب بذاته ، و ليس واجبا بغير ، هو الله تعالى قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه ، بعبارة أخرى فان الله تعالى واجب الوجود هذا سواء وجد العالم أو لم يوجد "⁵

إذن فالغزالي يرى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد لأنه فاعل لا منفعل ، و علة لا معلول ، بخلاف باقي الكائنات فان علاقتها ببعضها تختلف عن علاقتها بالله تعالى ، إذ أن علاقة الكائنات فاعلة و منفعة ، علة و معلولة في الوقت ذاته.

¹ - المرجع السابق ص 22

² - نفسه

³ - الجويني : الارشاد ، ص 17 ، البغدادي : اصول الدين ، ص 31 ، و ما بعدها

⁴ - الغزالي : معارج القدس في مدارك النفس ، ص 142 و ما بعدها

⁵ - نفسه ، و نفس الصفحة

أما " الشهرستاني " فيذهب إلى ضرورة التمييز بين وجوب العالم بإيجاب الباري ، و بين وجود العالم بإيجاد الباري ، فيرى أن القول ب " وجود الشيء بإيجاد موجدته " فصواب من حيث اللفظ و المعنى ، بخلاف وجوب الشيء بإيجاب الموجد ، و ذلك أن الممكن معناه انه جائز وجوده و جائز عدمه ، لا جائز وجوبه و جائز امتناعه ، وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه¹

إذن حسب " الشهرستاني " فان الأمر لا يخرج عن احد ثلاثة أقسام : واجب ، جائز ، ومستحيل ، فالواجب هو الضروري الوجود ، و المستحيل هو ضروري العدم ، أما الجائز فهو أمر جواز الوجود و جواز العدم ، وليس جواز الوجوب و جواز الامتناع .

ثم يضيف الشهرستاني موضحا أكثر : " وجد العالم بإيجاد واجب الوجود ، فعرض له الوجوب ، و لا يقال واجب يغيره ممكن بذاته ، ذلك أن الواجب و الممتنع طرفان ، و الممكن واسطة بينهما لا هو واجب و لا بمتنع ، و إنما هو جائز الوجود و جائز العدم ، لقد انحرف كلاهما _ الفلاسفة _ بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه² .

إن الفارابي يرى أن الله تعالى عقل ، و هو حينما يعقل ذاته عنه كائن بسيط تكون طبيعته قريبة من طبيعته ، و هذا هو العقل الأول ، وهذا الأخير _ أي العقل الأول _ يختلف عن واجب الوجود، إذ انه يعقل ذاته و يعقل واجب الوجود ، ومن هنا يكون تفكيره متشعبا ، بخلاف واجب الوجود (الله) الذي لا يفكر إلا في نفسه ، و بالتالي لا يمكن أن تصدر عنه الكثرة ، أما هذا العقل الذي فاض عنه فانه بتفكيره في نفسه و تفكيره في واجب الوجود انبثق عنه عقل ثالث ، و هكذا حتى العقل العشر ، ومع كل عقل يكون كوكب من الكواكب السيارة : كالمشتري و زحل و الشمس ، إلى أن يصل الأمر عند فلك القمر ، و

¹ - الشهرستاني: نهاية الاقدام على علم الكلام، ص 18
² - نفسه

حتى هنا تكون هذه الموجودات روحية بعيدة عن المادة ، ثم من الفلك العاشر و يكون الكون او عالم الفساد كما يسميه الفارابي.

وهذه النظرية كما نلاحظ ليست من إبداع الفارابي بداية ' إذ نجدها على أوجه متفرقة عند كل من أرسطو و أفلاطون ، وأفلوطين ، ولكن الفارابي لم يأخذها جاهزة بل عدلها لتتناسب الطرح الإسلامي القائم على التسليم بان الكون مخلوق لله تعالى ، فالفارابي بهذه النظرية حاول لن يحقق أمرين هما عنده غاية في الأهمية ، فهو من جهة يرضي الجانب الديني بقوله أن الكون مخلوق لله تعالى ، و من جهة أخرى يرضي قناعاته الفلسفية و تفكيره العقلي ، إذ أن نظرية الفيض قد أتت نتيجة عدم استساغة هذا التيار من الفلاسفة للقول بحدوث العالم ، فهم يقولون إذا قيل بان العالم حادث ، فمن أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله احداث الآن لا من جهة الله فان جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثا لا صانع له ، و إلا فأبي فرق بين حادث و حادث و إن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن و لم يحدث قبل العدم آلة ، أو قدرة، أو غرض ، أو طبيعة ...أو لعدم الإرادة فتفتقر الإرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية¹

هذا القول من استبدال الفلاسفة المسلمين القائلين بقديم العالم في معرض ردهم على خصومهم القائلين بحدوث العالم ، لأنه _ حسب رأيهم _ يطرح عدة إشكالات منها : أن الخلق إذا تأخر بالزمان ، فلم تأخر وما إلى ذلك فهذه كلها إشكالات (على الخلق) ، أو لعدم توفر الغرض من الخلق و ما إلى ذلك ، فهذه كلها إشكالات يطرحونها على خصومهم ، يرون أنها تعني بالضرورة أن العالم قديم قدم الله ، أما القول بالحدوث فيؤدي إلى نسبة النقص إلى الله تعالى و وهذا لا يليق.

كما أن القول بالحدوث أيضا يؤدي إلى صدور الكثرة عن الواحد ، وهذا ما يراه هؤلاء الفلاسفة لا يوافق العقل ولا المنطق ، و كيف يمكنهم استساغته و هم الذين تشبعوا بالفلسفة

¹ - ابو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق: سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط4 ، بدون سنة ، ص91

اليونانية على اختلاف مشاربها و مدارسها ، أفلاطونية وأرسطية ، وافلوطينية، وخاصة هذه الأخيرة _ أي الافلوطينية_ التي أخذ عنها الفارابي ومن حذا حذوه نظرية " الفيض " ، مع التعديل عليها كما أسلفنا ، فهو إذا بهذا يسعى إلى التوفيق بين الدين و الفلسفة ، حيث انه لا يرى أن بينهما لي تعارض ، حتى انه يقول: " فالدين و الفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال ، ومن ثم فلا فرق جوهري بينهما ، ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين أرسطو و رسول الإسلام"¹ . وطبعاً ، هذا القول من الفارابي ، نابع من اعتقاده أن الدين يؤدي إلى الحقيقة ، و أن مصدره واحد ، و هو العقل الفعال _ كما يقول_ و الفلسفة كذلك نابعة من المصدر نفسه ، وبالتالي فان الحديث عن التناقض بينهما غير صحيح ، وحتى و أن وجدناه ، فانه يكون في الظاهر ، لذلك يجب اللجوء إلى التأويل بغية إزالة ما يبدو تعارضاً بينهما .

قدم العالم بالزمان و حدوثه بالذات عند الفارابي:

لقد تبني الفارابي نظرية الفيض التي فيها كيفية خلق العالم من خلال صدور الموجودات عن واجب الوجود، وهذا ما يؤدي إلى نتيجة أن العالم قديم قدم الله تعالى ، و لكنه لا يترك الأمر على إطلاقه ، بل يرى انه قديم بالزمان فقط ، أما بالذات فهو حادث أي كتقدم حركة اليد على الخاتم حين يوضع في الأصبع، فزمان الحركة واحد ، ولكن حركة الخاتم معلولة بعلة هي حركة اليد، لان صدور الموجودات لا ينبغي أن يتأخر عن وجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل ، وان العالم محدث لا على انه كان قبل العالم زمان يخلق الله في العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات"²

¹ - حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية في الشرق و الغرب، دار الجيل ، بيروت ، لبنان، ط2 ، 1993م ، ص 106

² - الفارابي: الدعاوى القلبية، ص17-19

إذن فيما أن الفارابي يرى أن الموجود الأول(الله) موجود بذاته وليس لوجوده سبب، بل هو سبب لوجود الموجودات ، فإنها _الموجودات_ حادثة بالذات ، لأنها تستمد وجودها من غيرها (الله) ، و يؤكد ما ذهب إليه أيضا قوله:"و للزمان بدء ، و بدؤه هو الأول المحض _أي الله_ و بدء الشيء ...وكل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين و هما المادة والصورة ، فكونه كان بلا زمان ، و كذلك فساده بلا زمان ، و أجزاء العالم متكونة في زمان، و الله تعالى الذي الواحد الحق المبدع لكل لا كون له و لا فساد"

فرغم أن العالم قد صدر عن واجب الوجود _بالوسائط التي سبق ذكرها_ ألا انه _أي العالم_ ممكن الوجود بغيره، فهو مفتقر إلى موجده ، فمضى تنقطع صلته به فانه يصبح معدوما ، كما انه مركب من بسيطين: مادة و صورة، وهذا معنى "الكون" و فساده معناه اندثاره و زواله.

و الزمان _حسب الفارابي_ ليس له بداية لان ابتداء هو الله، و الله تعالى لا بداية له.

وهذا الكلام الذي سبق عرضه من كلام الفارابي ' هو الذي به أخذ عليه و على من تبنا رأيه القول يقدم العالم ، ذلك أن عدم الفصل بين الخالق و المخلوق بالزمان يجعله مثبتا لتقدمين ، و هو ما جعل سيل الاستنكار و التشنيع ينهال عليه و على الفلاسفة الذين تبنا مثل هذه الأقوال ، و من ابرز المنتقدين نجد "أبا حامد الغزالي" الذي افرد لهم كتابا في الرد عليهم سماه "تهافت الفلاسفة"، خطاهم في عشرين مسألة ، افتقطن القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا : تكفيرهم، لابد منه، في ثلاث مسائل:

إحداها: مسألة قدم العالم، و قولهم: إن الجواهر كلها قديمة. و الثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص . و الأشخاص، و الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد و حشرها. فهذه المسائل الثلاث، لا تلائم الإسلام بوجه ، و معتقدها معتقد كذب

الأنبياء صلوات الله عليهم و سلامه_ و إنهم ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير
الخلق و تفهيمها ، و هذا هو الكفر الصراح ، الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين¹

1

- ابو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 307-308-309

5-السببية:

مبدأ السببية:

كان أرسطو قديما ، يقسم الأسباب إلى أربعة ، أي أن كل موجود في الطبيعة يخضع في وجوده إلى أربعة أسباب ، فإذا كنا ، مثلا ، بإزاء كرسي فان وجوده يخضع أولا لسبب مادي وهو المادة التي صنع منها (خشب ، حديد، الخ) ، وثانيا لسبب صوري وهو الشكل أو الصورة التي يوجد عليها الكرسي ، وثالثا لسبب فاعل وهو جملة الوسائل و الحركات التي حولت الكرسي من مادته الخشبية إلى شكله المعروف (المطرقة والنجار الخ) .ورابعا لسبب غائي وهو متمثل في الغاية التي من اجلها صنع الكرسي (الجلوس).

وقد أهمل الباحثون السببين الصوري والمادي لأنهما متصلان بطبيعة الشيء واحتفظا بالسببين الفاعل و الغائي لأنهما يلعبان دورا أكثر وضوحا في حدوث الأشياء ، ومع ذلك فالنزاع محتدم بين المناطقة قديما وحديثا حول قيمة كل سبب من هذين السببين ¹.

السبب والعلة في الاصطلاح:

في اصطلاح الفلاسفة:

السبب: هو ما يحتاج إليه الشيء أما في ماهيته أو في وجوده، وذلك الشيء يسمى مسببا و ترادفه العلة، يقول أبو البقاء ((والسبب و العلة يطلقان على المعنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر ، وكذا المسبب و المعلول فإنهما يطلقان عندهما على ما يحتاج إلى شيء آخر ، ولكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئا و السبب على ما يبعث الفاعل على الفعل ، و الحكماء يقولون للأول العلة الفاعلية ، وللثاني العلة الغائية))

¹ - محمد عابد الجابري : دروس الفلسفة ، دار النشر المغربية ، الدر البيضاء،المغرب، 1971، ص 119

كما يمكن أن يفرق بينهما من وجه آخر ، من وجه آخر ، هو : إن السبب ما يفضي إلى الشيء بالجملة ، بينما يراد بالعلة ما يفضي الشيء مع التأثير و المناسبة ، وبهذا يكون بينهما عموم و خصوص ، فكل علة سبب و لكن ليس كل سبب علة .

ويوضح الدكتور الجابري الفرق بين معنى كل من العلة و السبب ، بأن العلة وصف في الشيء مؤثر فيه نوعا من التأثير ، في حين أن السبب هو مجرد واسطة أو رابطة بين الشئيين و لا تأثير له، ورغم ذلك فقد جرى على السنة الفقهاء و المتكلمين و النحاة استعمال الاصطلاح ، و إن كان هذا غير مقبول في الحقل الفلسفي إلا عندما يفضيان إلى تأثير ، و في هذه الحالة يستعمل لفظ علة في معنى السبب و ليس العكس .

وقد ذكر الدكتور صليبا في معجمه الفلسفي، إن للسبب معاني هي:

أ- العامل في وجود الشيء ، ويطلق على كل حالة شعورية كانت أو غير شعورية تؤثر في حدوث الفعل الإرادي ، وهو قسمان : عقلي و انفعالي ، يسمى الأول باعنا و الثاني تدفعا.

ب- المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً، وهو ما يتوصل به إلى غيره، وهو ما يحتاجه الشيء في ناهيته أو في وجوده.¹
و السبب عند علماء الأخلاق ما يفضي إلى الفعل و يبرره، وهو مرادف للحق، نقول: فلان يبغضني بغير سبب، أي، بغير حق.

والسببية هي تلك العلاقة بين السبب و المسبب، أي: الصلة بين حادثتين مطردتين بانتظام، إما هل هذه الصلة صلة تأثير و تسبب، أو أنها لا تعدو مجرد اقتران مطرد دون وجود ما لا تدركه الحواس ؟ فهذا موطن خلاف فيها.
في اصطلاح الأصوليين:

¹ - محمود محمد عيد نفيسة:مبدأ السببية في الفكر الاسلامي في العصر الحديث، دراسة تاصيلية مقارنة ، دار النوادر ، دمشق ، بيروت، 2010

أصل الكلام في الأسباب و أثرها في مسبباتها كلامي، ثم تناولها العلماء بعد ذلك من وجهة أصولية . وقد تناول علماء أصول الفقه تعريف السبب عند كلامهم عن أقسام الخطاب الوضعي، و العلة في مبحث القياس . هذا وقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريف السبب، وقد ذكر

الاشاعرة من الأصوليين إن للسبب من الوجهة الأصولية تعريفين اثنين:
الأول: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا للحكم الشرعي ، كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة.
الثاني: هو الموجب لا لذاته ، ولكن بجعل الشرع إياه موجبا ، وهو اختيار الغزالي.

أما أصوليو المعتزلة فيقولون في تعريف السبب هو : الموجب لذاته و لا يتوقف على جعل جاعل .

أما العلة فقد ذكر أهل السنة تعريفات لها تقارب تعريفاتهم للسبب منها : أن العلة هي المعرف للحكم ، أي : الوصف المعرف للحكم الشرعي ، كما ذكر أن العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته.¹

¹ - المرجع السابق ، ص56

6- نظرية الصدور:

يعتبر البحث في أصل العالم و طبيعته موضوعا هاما و مركزيا حيث نجده في كل الفلاسفات اليونانية ، الإسلامية ، والغربية حديثها و معاصرها، و الشيء الملاحظ هو ذلك الاختلاف الشديد بين الفلاسفة المفكرين و الذي يرجع بالأساس إلى طبيعة موضوع البحث الذي هو طبيعة الكون ، والذي يصاحبه سؤال: هل الكون قديم أم محدث؟ وللإجابة على هذا السؤال وضع الفلاسفة نظريات مختلفة حول قدم العالم و حدوثه ، حيث انقسموا على أنفسهم بين من يذهب إلى القول بقدم العالم و لهم في ذلك حججهم وتبريراتهم و يذهب القسم الثاني إلى القول بحدوث العالم ، وهذا الاختلاف نجده بقوة في الفلسفة الإسلامية فهاهو الكندي يرى أن العالم مخلوق وليس قديما وان الله هو خالقه ومبدعه من العدم و يرى أيضا أن كل قديم لامتناه لا بداية له ولا نهاية والزمان ليس قديما ولا يمكن أن يكون بلا نهاية لأنه لو كان بلا نهاية لكانت الحركة بلا نهاية أيضا و هاهو الفارابي صاحب نظرية الفيض يقول بقدم العالم و يقول بان علة وجود العالم هي الله لكن العالم قديم و مع الله وليس مخلوقا و لكي يفسر الفارابي وجود العالم ذهب إلى تطوير آراء أرسطو فالموجود و نظرية الفيض الأفلاطونية .

لقد حاول ابن رشد التوفيق بين القدم و الحدوث حيث رأى ابن رشد انه لا يوجد في النص القرآني على أن الله خلق العالم من عدم محض، (لما أداهم البرهان إلى أن ها هنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء و لا انتهاء ، و أن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم أن يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده ، و إلا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا فيلزم أن يكون افعلا الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال في وجوده)¹ .

¹ - ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 121 (عن كتاب دراسات في علم الكلام و الفلسفة - المرزوقي)

فهو في هذا النص يطرح مقدمات ليصل إلى نتيجة ، فيقول بان الفلاسفة بما أنهم قد برهنوا على أن في الوجود مبدأ محركا فاعلا(الله تعالى) ليس له بداية و لانهاية ، فان فعله سيكون بالضرورة غير متأخر عن وجوده ، و إلا صارت أفعاله محدثة ، " فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل، و قبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية ، كما يستمر وجوده إلى غير نهاية ، فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان و لا يساوقه زمان محدود ، ومن يضع أن القديم و لا يصدر عنه إلا حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر ، وانه لا اختار له من تلك الجهة من فعله"¹

من هذا القول نرى أن ابن رشد يتساءل عن استحالة أن يصدر عن القديم قبل الفعل الراهن فعل و قبله فعل في تسلسل إلى ما لا نهاية ، و يبقى هكذا إلى ما لا نهاية ، ذلك ان من لا يرتبط بزمان ، و لا يصاحبه زمان محدود ، ومن يعتبر أن القديم لا يصدر عنه الأحاديث ، فقد اعتبر بطريقة ما إن فعله (فعل الله) مضطر ، و هو بهذا ينفي عنه الاختيار بهذا الاعتبار .

و ابن رشد لا يكتفي بسرد أدلته العقلية و البرهنة على قوله بقدم العالم ، بل نراه كذلك يعرض نصوصا من القرآن الكريم ، ليثبت من خلال أن في كثير من آياته ما يثبت بان العالم محدث لكن مادته و زمانه قديمان ، و ان القائلين بحدوث العالم يضطرون إلى تأويل بعض الآيات ، لان هذه "الآراء ليست على ظاهرة الشرع ، فان ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود و الزمان مستمر من الطرفين ، اعني غير منقطع"²

¹ - المرجع السابق ، ص 96-97

² - ابن رشد : فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، تقديم و تعليق : د . البير نصري نادر ، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، ص 42

فظاهر الشرع _ كما يقول ابن رشد _ يؤيد أن هذا العالم مسبق ، و يستدل ذلك قوله تعالى: ((وهو الذي خلق السموات و الأرض في ستة أيام و كان عرشه على الماء))¹ يقتضي بظاهرة أن وجودا قبل هذا الوجود ، و هو العرش و الماء ، وزمانا قبل هذا الزمان ، اعني المقترن بصورة هذا الوجود (وهو العرش و الماء) الذي عدد حركة الفلك.²

كما يشير أيضا إلى أن قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))³ يقتضي بظاهرة أن السموات خلقت من شيء.⁴ إذن فهو يرى أن الأدلة النصية صريحة في بيان أن العالم مخلوق من مادة قديمة ، و أن المتكلمين القائلين بخلاف هذا القول لا يستدلون بنصوص الوحي إلا إذا لجؤا إلى التأويل لان ظاهرها لا يشير _حسبه_ إلا إلى عكس ما يقولون .

¹ - سورة هود: الآية 7

² - فصل المقال، ص43

³ - سورة فصلت : الآية 11

⁴ - فصل المقام، ص43

المحور الثالث

التصوف

تعريف التصوف وموضوع التصوف:

إن تعريف التصوف يؤسس لمفهومه ، الذي يبنى على ابعاد معرفية فلسفية ، لا ان الباحثين في أصله على ضروب شتى نذكر منها:

أ- الصوفية مشتقة من الصف نسبة إلى أولئك الخاصة من أهل الدين الذين تخلوا عن الدنيا و متاعها ، لأن الله طهر أنفسهم استعدادا للدار الباقية .

ب- قيل أن الصوفية نسبة إلى أهل الصف و هم قوم من النساك كانوا بالمدينة المنورة وكانوا ممن لا بيوت لهم فبني لهم الرسول صلى الله عليه وسلم (صفة) خارج مسجد المدينة .

ت- و نسبت الكلمة تارة إلى رجل قيل انه انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام و اسمه "الغوث بن مر" فانتسبت الصوفية إليه و القاسم المشترك الذي يجمعهما الانقطاع و التفرغ للعبادة.

ث- و ذكر التصوف على انه منسوب إلى سوفيا اليونانية وهي محبة الحكمة و كان قد أطلقها العرب على رجال التعبد ليحل اسم التصوف محل سوفيا.

ج- أن يكون منسوبا إلى الصوف لكونه اقرب إلى التواضع و الزهد وهو لباس الأنبياء عليهم السلام.

ولقد جاء في الأثر أن موسى عليه السلام عندما كلم ربه كان عليه جبة من الصوف ، و لقد روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يلبس الصوف ، كما أن الأولياء كانوا يلبسونه زهدا و تقربا ، و إذا نظرنا إلى الاشتقاقات السابقة تبين لنا أن هذا الاشتقاق يبرره البعد اللغوي من جهة و الواقع من جهة أخرى¹.

¹ - للتوسع انظر د. محمد بن بريكة - التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان - دار المتون للنشر و الترجمة - ط1-2006-ص 49 و ما بعدها

أطوار التصوف:

لم توضع للتصوف أصول واضحة لأنه يختلف باختلاف المتصوفين و أحوالهم و على قدر فطرتهم و مبلغهم من العلم و العرفان ، فالصوفي لا يؤمن بقانون ولا تحده حدود و لا قيود، و لقد قيل ان الطريق إلى الله كعدد أنفـس بني آدم قال أبو الحسن النوري: " ليس التصوف رسما و لا علما ، و لكنه خلق لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما لحصل بالتعليم و لكنه تخلق بأخلاق الله و إن تستطيع على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم .

و هذا ما تؤكد سيرهم و طرقهم العجبية ، و الصوفية ليست مذهباً و لا فرقة مستقلة كاهل السنة و المعتزلة و الشيعة بل هي نزعة من النزعات و قد يكون الشخص معتزلياً و صوفياً و شيعياً و صوفياً و يهودياً و صوفياً و نصرانياً و صوفياً، ولهذا كله لا يمكننا الحديث عن أطوار التصوف دون أن نأخذ في الحسبان هذه المعطيات .

يبتدئ تاريخ التصوف في الإسلام في العصر الأول إلى دور المجاذيب إلى أواسط القرن العاشر للهجرة ، و يمكن تقسيم هذه الحقبة الزمنية إلى خمسة أطوار و ذلك حسب التغيرات التي تركت آثارها في تاريخ الفكر الإسلامي¹ .

1- دور التسامي عن الحياة المادية و الاتجاه الى الزهد و التواضع و يعد كل ذلك الأساس الأول للمتصوفين ، فالمواظبة على العبادة و الخوف من الله و البعد عن التمتع بالحياة سمة متلازمة للمتصوف ، و يبدأ هذا الدور من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبيل بعثته و هو الذي كان يتقطع للعبادة في غار حراء وهو يحيا بذلك حياة روحية خالصة يناجي ربه قالت عنه قريش بعد مراقبتها له في غدوه و رواجه (ان محمداً يعشق ربه).

¹ - الفكر الإسلامي - مرجع السابق-ص 117

وبعد نزول الوحي ازداد محمد صلى الله عليه وسلم تقربا من الله في العبادة و الاجتهاد في طلبها في الصوم و التهجد و الاعتكاف الا انه لم يلزم أصحابه بها لكنهم اتخذوه قدوة ومثلا في التقشف و الإعراض عن الدنيا ، ولقد بين القرآن الكريم حقارة الدنيا عندما قال: ((اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر بينكم و تكاثر في الأموال و الأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور))¹.

إن الاتجاه إلى الله فرضته طبيعة الإنسان نفسه ، ذكر الله حلقة لا يجب ان تنقطع لان انقطاعها انقطاع عن الوجود الذي لا يعوضه احد ((واذكر اسم ربك و تبئلا إليه تبتيلا)) ، ((واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجهه و لا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا))، آيات كثيرة استمد منها الصوفية آراءهم التي تبرر ما ذهبوا إليه.

وقد سار الصحابة على هذا المنهاج فكانوا عابادا متصوفين في منطق طبيعي فطري معرضين عن الدنيا وزخرفها فترجم سلوكهم أقوالهم ، وكان عندهم الحلال حلالا ، والحرام حراما ، ولم يدم الحال على مكان عليه الصحابة ، فثارت الفتن بين المسلمين و اشتغل الناس بالدنيا و جاءت حروب الردة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه و كثر اللغط و الجدل ، كما قتل عمر ، وعثمان، وعلي في أحداث تركت آثارها السلبية على الحضارة الإسلامية وعلى جميع المستويات (العقيدية ، السياسية ، الاجتماعية ، التاريخية) وكان النزاع بين الطوائف ، الأحزاب وانتهاك حرمت المدينة المنورة ، وفيها قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، كل هذا وغيره أوحى إلى المسلم النقي أن يفر بدينه إلى ربه مقتنعا أن المشاركة في أمور الدنيا شركة في هذه الفتن.

¹ - سورة : الحديد، الآية 20

كان الهمذاني يصلي في اليوم و الليلة خمسة مائة ركعة و كان يقول: " عندما قتل عثمان بن عفان حمدت الله أن لا أكون دخلت في شيء من قتله فصليت مائة ركعة، و لما وقع الجمل و الصفيين حمدت الله أن لا أكون دخلت في شيء من تلك الحروب و زدت مائتي ركعة، فلما كانت فتنة الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها و زدت مائة ركعة" .

وبعد الحسن البصري زاهد المسلمين وناسكهم في أوائل القرن الثاني الهجري ، ويعود له الفضل في انتشار التصوف في البصرة ، كما أن تصوفه يمثل فلسفة جديدة في جنبها الروحي ، فهو الذي ينزع إلى الحياة الروحية الخالصة مهملًا الصور الشكلية في ظهورها وأدائها ، وهو الذي يقول : " مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم و الصلاة "، وكان لمثل هذا القرنين الأول والثاني .

1-ويبدأ هذا الطور قبل نهاية القرن الثاني و فيه جماعة كانوا أعظم زهدًا و أكثر غلوا في الفعل ، واقسى على أنفسهم وأميل إلى الاعتزال و الإعراض عن الدنيا وعن موردها ، وهذا يمثل حدا فاصلا بين الزهاد من رجال التصوف وبين غيرهم ممن ساروا سيرة السلف، كما ظهرت رموز و إشارات صوفية معظمها معقدة وغامضة باحثة عن مكانها الذي يليق بمحبة الخالق إلا أن المبالغة في تحقير الدنيا انعكس سلبا على حياة العامة من الناس ، وكان لهذا الاتجاه رواد من أمثال إبراهيم بن ادهم (ت.161هـ) ، وبشر الحافي (ت.227هـ)، و رابعة العدوية التي كانت أكثر المتصوفين كلاما في الحب الالهي وكانت أعمق في المعنى و ذو النون المصري (ت.245هـ) الذي قال فيه احد الغربيين : " هو أحق رجال الصوفية على الإطلاق بان يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف ، وهو أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم في هذا الطريق" .

ويقسم ذو النون المعرفة إلى ثلاثة أقسام¹ :

¹-المرجع السابق

معرفة مشتركة بين عامة المسلمين ومعرفة خاصة بالعلماء والفلاسفة ، ومعرفة ثالثة هي لأولياء الله بقلوبهم ولذي النون أقوال كثيرة في فلسفة التصوف والذي يعده علم باطن خاص بالخواص وذلك عندما يفرق بين توبة العوام وتوبة الخواص تكون من الغفلة.

1- دور الابتعاد عن التقشف و الزهد و العبادة إلى التأمل و ورياضة النفس ،
ويبدأ من أواخر القرن الثالث، والرابع الهجريين ، ومن ابرز شخصيات
هذا الدور الحلاج الحسين بن مقصور ، واختلفت الآراء بين مؤرخي
الصوفية في الحلاج، فبعضهم عده من الأولياء المحققين ، وقطع آخرون
بكفره وإلحاده.

طرق التصوف:

طرق التصوف (بوصفه تجربة ذاتية) :

قد علمنا فيما سبق أن التصوف الإسلامي قد نشأ في بيئة إسلامية، مصدرها الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وأنه من هذه المصادر استسقى معارفه، وقعد قواعده.

وإذ علم هذا فهو "من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"¹.

فالتصوف الإسلامي إذن يمثل المنهج، الذي ينبغي للسالك إتباعه في حياته الروحية؛ إذ هو المنهج الذي سلكه الصحابة رضوان الله عليهم* * والتابعون بعدهم.

ومن هنا يعتبر التصوف امتدادا لهذا المنهج الذي سلكه الصحابة؛ لأن إذا رجعنا إلى سيرهم وحياتهم وجدناهم "هم الذين ألقوا في باطن، الحياة الروحية بذور المقامات وأولويات الأحوال والأذواق، وأن نظريات التصوف المختلفة لم يبتكرها لأول وهلة صوفية القرن الثالث، وإنما تمهّدت سبلها لدى من سبقوهم في القرنين الأولين"².

¹ - ابن خلدون، المقدمة، تحقق: عبد الله محمد الدرويش، مرجع سابق، ج(02)، ص: 225.
* * أمثال: أبو ذر الغفاري، وحذيفة بن اليمان، وعلي ابن أبي طالب -رضوان الله عليهم-، الذين صاروا نماذج للصوفية فيما بعد وأسوة لهم. أنظر: كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل للطباعة والنشر بيروت، ط(01)، (1418هـ/ 1997م) -ص.ص: 39-40.
² - عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ج(1)، القسم الثاني، ص: 344.

والأدلل على ذلك قول الإمام علي- كرم الله وجهه ورضي عنه- حين قال: "صحبوا الدنيا بالأبدان أرواحها معلقة بالمنظر الأعلى".¹ وقول سلمان الفارسي -رضي الله عنه- "إن العبد إذا زهد في الدنيا استنار قلبه بالحكمة".²

وقد روي في سيرهم -رضوان الله عليهم- الشيء الكثير من المكاشفات والأحوال التي من الله عليهم بها بعد أن حققوا مقام القرب.

ويكفي في ذلك ما كان يجريه الله عز وجل على لسان عمر -رضي الله عنه- من الموافقة في الأحكام لرب العالمين.³

فالصحابة -رضوان الله عليهم- ما نالوا تلك المقامات والأحوال والأذواق إلا بصدق التوجه إلى الله عز وجل، والتخلي عن كل ما يشغل العبد عن ربه زهدا وتجردا؛ لأن "الطاعة مع الزهد وسيلة من وسائل نيل العلم اللدني، مثلما قال ابن مسعود -رضي الله عنه-: ما دمت في صلاة فأنت تفرح باب الملك، ومن يقرع باب الملك، يُفتح له. وكأنا به يلفت أنظار العابدين إلى الجوانب الذوقية المستمدة من الحق سبحانه وتعالى".⁴

ففي هذه المرحلة -أي مرحلة الزهد- التي ورثها الصوفية عن أسلافهم كان التصوف فيها سلوكا عمليا.

ومع مجيء القرن الثالث ابتدأ التأليف في التصوف فعمد رواده إلى ما وجدوه من أحوال وأسرار وأذواق معبدة جاهزة إلى نقلها والعبور بها من العمل إلى تنظير التصوف لأن آثار الصحابة بشيء من التحرير صارت نظريات في المذهب الصوفي.⁵

¹ - أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر والطباعة للنشر- بيروت، مكتبة الخانجي -القاهرة، (د.ط)، (1416هـ/1996م)، ج (01)، ص: 80.
² - نقلا عن عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ج (01)، القسم الأول، ص: 80.
³ - أبو نعيم، حلية الأولياء، المرجع السابق، ج (01)، ص: 38.
⁴ - عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ج(01)، القسم الأول، ص: 280.
⁵ - انظر: عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ج (01)- القسم الثاني، ص: 355.

وعُرف التأليف في هذه المرحلة بكتابة الرسائل القصيرة بلغة علمية مسموعة فيها يعالج المؤلف موضوعاً محدداً ويعرض لنوع واحد من فروع العلم على غرار ما فعل حاتم الأصم* الذي صنّف في المعاملات¹.

وبعد قيام دولة بني العباس سنة 132² اتجه التصوف في هذه المرحلة منحى آخر حيث عُرف له طابعان:

"طابع ورث الاستقامة عن عصر الزهّاد، ثم دان بالشرع وأخلص له، وطابع: مزج بين التصوّف والفلسفة وبدأ هادئاً على أيدي البسطامي**، ثم نشط على أيدي الحلاج*** وقوى على أيدي السهروردي، ثم بلغ أوجه على أيدي ابن الفارض وابن عربي*** وتلاميذهما."³

هذا الطابع الذي يمكن أن نسميه التصوف الفلسفي؛ إذ انحرف شيئاً ما عن الطابع الموروث الصافي، وكان ذلك مع بداية القرن الرابع الهجري مع الحلاج*، وعلى كلّ فقد عرف التصوف في هذه القرون بالتصوف الفردي.

* حاتم الأصم وهو أبو عبد الرحمن حاتم بن عنوان بن يوسف الأصم، من قدماء مشايخ خرسان، من أهل بلخ، مات في (واشجرود) من قرى ما وراء النهر من ترمذ، سنة 237هـ، من الطبقة الأولى. أنظر: عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية** مرجع سابق، ص: 30.

¹- أنظر: عبد الله الشاذلي، **موسوعة التصوف الإسلامي**، المرجع السابق، ج (01)، القسم الثاني، ص: 357.

²- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط(07)، (دب)، ص:ب.

** **البسطامي**: وهو أبو يزيد طيقور بن عيسى بن سروشان، البسطامي، من أهل بسطام بلد على طريق نيسابور وله أخوان آدم وعلي، والثلاثة يعتبرون زهاداً وعباداً، مات سنة (261هـ) وقيل سنة (234هـ). عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، المرجع السابق، ص: 25.

*** **الحلاج**: أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج من أهل بيضاء وفارس نشأ بواسط والعراق وصحب الجنيد، واختلف في أمره قتل ببغداد سنة (309هـ) من الطبقة الثالثة. نفس المرجع، ص:ص: 102 - 103.

**** **بن عربي**: قال عنه الشعراني أنه: الشيخ العارف الكامل المحقق أحد أكابر العارفين بالله سيدي محي الدين بن العربي هكذا الألف واللام والمعروف بدونها مات سنة 683هـ. عبد الوهاب الشعراني، **الطبقات الكبرى**، تحقق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط (01)، (1426هـ/2005م)، ج (01)، ص: 329.

³- عبد الله الشاذلي، **موسوعة التصوف الإسلامي**، المرجع السابق، ج (01)، القسم الثاني، ص: 396.

أن أفكار الصوفية المعقدة الرمزية و الإشارة كانت سببا كما يرى البعض في صلبه وقتله ، ولعل الذي أدى به إلى القتل و الصلب اهتمامه بالحكام و نشاطه السياسي ، يقول ابن النديم في الفهرست: " كان الحلاج جسورا على السلاطين يروم انقلاب الدول".

2- دور تنظيم التصوف وادعاء الكرامات : وبيدأ من القرن الخامس هجري ، ويمتاز هذا الدور بكثرة الشطط في التفكير و القول بوحدة الوجود ، ومن المع الشخصيات الصوفية المعتدلة في هذا القرن الإمام الغزالي الذي يرى أن الصوفية علم وعمل بالتعلم و بالتدوق والسلوك وقد تكلم عن الصوفية فقال: " إذا عملت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وان سيرتهم أحسن السير وطريقهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

أما أول الطريقة فتطهير القلب عن سوى الله تعالى ، ثم استغرق القلب بالكلية في ذكر الله و آخره الفناء في الله ، كما جاء في إحياء علوم الدين.

والملاحظ أن كلام الغزالي جاء بعد رحلته من الشك إلى اليقين ، الشك المبني على التساؤلات فلسفية إلى اليقين الذي تعززه الأدلة النقلية بعد الوصول إلى المحطة الايمانية الخالصة¹

ومن المع الشخصيات الصوفية في هذا الدور شخصيتان لهما مكانتهما المعرفية عند المسلمين و غيرهم.

ابن الفارض (ت. 632هـ): وهو اشعر شعراء الصوفية العرب، يقال انه قال بوحدة الوجود وبالحلول ، إلا انه أكد غير ما مرة في رمزيته إلى الابتعاد عن الحلول¹

¹ - ناجي التكريتي- الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام - دار الاندلس - ط1-1979- ص 328

ابن العربي: وهو الذي أعطى للتصوف الإسلامي اتجاه فلسفيا قائما على وحدة الوجود وكانت لهذه الفلسفة الجديدة آثارها على الفكر الصوفي وانتقلت إلى الأدب نثرا و شعرا ، فأصبح القول لا حدود له، فتشعبت بأفكار ترجمت بالترديد لها عادة فكرية من الصعب التخلص منها.

3- دور المجازيب الغريبة وأفعالهم العجيبة وتصرفاتهم الشاذة في ملابسهم ، ومجالسهم ، ومأكلهم ، ونطقهم وكان ذلك في القرنين التاسع والعاشر الهجريين.

إن أعمالهم التي ينتزه عنها العقلاء تؤكد أن التأمل و الكبت عند هؤلاء ، ما هي إلا أعراض مرضية ونفسية وجدت طريقها في الإسقاط ، ولعل هذا الدور يناسب الحالة التي كان عليها العرب و المسلمين عامة من انحطاط على جميع المستويات ، بعدما أخذ منهم المستعمر كل أسباب النضج الفكري.

¹ - عادل كامل الالوسي- الحب والتصوف عند العرب-ص83

اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة):

إن الرمز في الفكر الصوفي كاللغز الذي يستوجب إعمال الفكر ، وبذلك يغدو الرمز قانوناً تأويلياً يجعل الرموز " كيانات سابعة في فضاء الإمكان و الجواز يحملها المؤول خواص دلالية لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبلين إلا إذا ردت إلى اسقية انبثاقها بمقامات عرضها وهذا الأمر هو الذي جعل بعض الدارسين يعتبرون المبدعات الصوفية محدثات لا تفهم، إلا إذا ردت إلى محمولاتها الفلسفية ومنابتها التعاقدية التي تبني جهازها النظري ورصيدها المعجمي وتستبطن لطائف الإشارات"¹.

وفي نفس الاتجاه ياخذنا محي الدين بن عربي فيعرف الرمز على انه " معنى باطل مخزون تحت كلام ظاهر ولا يظفر به إلا أهله"². ويضيف في مكان آخر من نفس الكتاب فيقول: " الرمز أو اللغز هو الكلام الذي يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله"³.

إن الرمز بالنسبة للمتصوفة هو متنفس يغدو إليه الصوفية إذا قصرت العبارة عن الإحاطة بالمعنى والدلالة المرجوة، ومن هنا فحاجة المتصوفين إلى الرمز شديدة ولا غنى عنها" لان التجليات التي تتكشف في ذات الصوفي ، هي مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريقة الحقيقة ، كما أن التجربة الصوفية في ذاتها تجربة مجازية لا توصف إلا وصفا مجازيا عن طريق الإشارة إليها بالرموز"⁴.

ومع عز اللغة المعيارية عن الوفاء بشروط التواصل حاول الصوفية أن يتواصلوا مع متلقيهم بأشكال تعبيرية منسوجة على مناويل سابقة مما ترسب في الذاكرة الجماعية لجمهور المتلقين ، واستلهموا ما خلفته الشعرية العربية من أساليب التعبير ، فشحنوا هذه النتاجات الشعرية

¹ - علي الشيعان : الحجاج و الحقيقة وأفاق التأويل _بحث في الأشكال و الاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد، بيروت _لبنان، 2010، ص356

² - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المكية والملكية، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، بيروت _لبنان، ص289

³ - نفسه، ص276.

⁴ - عاطف جودت نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 110

برموز يقاربون من خلالها معانيهم الروحية " وكان لإيجاد- شكل تعبيرى مناسب - إشكالية كبرى في تاريخ التصوف في الإسلام ، فاللغة التي يتحدث بها الناس العاديون لم تكن قادرة على ترجمة معاني الصوفية "1 .

إن العلاقة بين الرمز وما يتحرك محوه" ليست علاقة قائمة على التشابه أو الاختلاف، ولا روابط حسية لهم بموضوعها ، إنما مرجعها إلى علاقات داخلية خفية ذات طبيعة خاصة لا يحيط بتفاصيلها حتى مبدعها وان أدرك بعض مكونات وأسباب تكوينها، ولا ريب أن يلمس المتلقي لتلك العلاقات ، وكذا لأجل إدراكها والكشف عنها سيضعه أمام ارث ثقيل من الأفكار والرؤى و الأخيلا المتداخلة 2 .

لقد كانت دواعي توظيف الرمز في الخطاب الصوفي كثيرة ومتعددة بتعدد التجارب الصوفية ،وان المتتبع للرصيد الرمزي في الخطاب الصوفي تستوقفه الكثافة الرمزية في مدونات الصوفية قديما وحديثا ، آذ لا يمكن للغة بمحدودية دلالتها التعبير عن الجمال المطلق ، فلا بد حينئذ من تجاوز الظاهر والمحسوس .

لقد أقحم الصوفية رموزا كثيرة في خطاباتهم النثرية والشعرية ، وتداولوا بكثرة أسماء المعشوقات الشهيرة في الموروث العربي، وتعتمد المتصوفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرمز الصوفي ، ويحمل خبايا اللغة الصوفية التي قصد بغموضها ان تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطائفة لا يلم بها إلا من كان من أهل الذوق ، واستطاعوا من خلال هذا الأسلوب ترويض اللغة على الطواعية للرموز والإشارات والخوض في اخطر المسائل في تحفظ وحذر يقيهم من الخطر ، ويهيئ لهم موجبات السلامة فالرمز في اللغة الصوفية يقوم على نقل التجارب.

1- عيد الكريم بن إبراهيم الجبلي : النادرات العينية _ مع شرح النابلسي _ تح: يوسف زيدان، دار الجيل ، بيروت-لبنان، 1988، ص 05

2- عاطف جودت نصر: الرمز الشعري عند الصوفية ، مرجع سابق ، ص 162

مفهوم الظاهر والباطن:

وربما كان مما يتبادر إلى الأذهان أن القول بالظاهر و بالباطن ظهر على يد الصوفية ، أو على يد الشيعة قبلهم ، فالتقى التصوف و التشيع في القول بان الشريعة ليست بالغاية التي ينتهي المسلم إليها ، و إنما هي وسيلة أو مطية لغايات اخرى . و نحن لا ننكر أن يكون الشيعة أول من تحدث عن ظاهر و باطن وإنما نعتقد أن القرآن كان أول من لفت الفكر المسلم إلى وصف الذات الإلهية بهذا الوصف الذي يميز بين و باطن و ظاهر . وذلك في قوله تعالى: ((هو الأول و الظاهر و الباطن))¹ .

وكان القرآن أول ما لفت الفكر أيضا إلى ما يتراءى من الأفعال و يظهر من السلوك من أعمال الجوارح ، وما يختفي من أعمال القلوب و النوايا و السرائر . فقال تعالى : ((و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن))² وقال تعالى ((وذرّوا ظاهر الإثم و باطنه))³ .

ومما يلفت النظر أيضا أن القرآن يصف المنافقين في تعلقهم بالمؤمنين يوم القيامة بهذا الوصف العجيب : ((يوم يقول المنافقون و المنافقات للذين آمنوا انظروانا نقتبس من نوركم ، قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا ، فضرب بينهم بسور له باطنه فيه الرحمة و ظهره من قبله العذاب))⁴

هذا الزوج الذي يمكن أن يستوعب كل حقيقة من حقائق الكون .

يقدم لنا الوجود بكماله و كأنه محكوم بهذه الثنائية الحتمية . و الفكر الإسلامي لم يفعل شيئا أكثر من ملاحقة هذه الثنائية تارة يحياها و يعيشها كازدواجية كما عند بعض الصوفية ، و تارة يتخلص منها فيتخلص من ريقة الاستلام نفسه حين يقذف بنفسه في الوحدة كما عند

¹ - سورة الحديد : الآية 3

² - سورة الأنعام: الآية 151

³ - سورة الأنعام ، الآية 120

⁴ - سورة الحديد : الآية 12

طائفة أخرى من الصوفية . و تارة يتمرد عليها ، ولا يقول بغير الظاهر لأنه وحده عالم التكليف و الابتلاء . كما يقول أهل الظاهر.¹

و نعود مرة أخرى إلى النصوص الأولى ، و إلى بعض الأقوال التي ظهرت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم حول الظاهر والباطن.

فقد ذكر المفسر الإمام الالوسي انه مما روي عن الحسن السبط رضي الله عنه انه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((لكل آية ظهر و بطن ، و لكل حرف حد و لكل حد مطلع)). قال : ((إن ظاهر الآية ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر . وباطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله تعالى عليها ارتاب الحقائق . و قيل ((الظهر التفسير و البطن التأويل)).

فان ثبتت هذه المرويات فمعناه أن القول بالظاهر والباطن انصرف في بداية القول بهما إلى تفسير القرآن ، و ذلك باعتبار الناظر فيه، و مقامه من العلم ، غير اننا لا نميل إلى القول بظهور هذه الفكرة يومئذ ، لأنها لم تكن مما يتلاءم مع طبيعة الفكر الإسلامي في نشأته . ذلك أن القول بهذا يعني التمييز بين المعرفة الاستدلالية و المعرفة العرفانية ، و هو تمييز إنما ظهر فيما بعد ذلك بظهور التأثير بالثقافات الشرقية القديمة كالثقافة الهندية ، والفارسية ، واليونانية. اعني أن التمييز بين المعرفة الاستدلالية العقلية القائمة على البرهان و المنطق و التجربة و القياس ، وبين المعرفة (العرفانية) اللدنية المباشرة الناشئة من مكاشفة أو قذف نور في القلب يتلقاه الصوفي أو غيره من غير دليل برهاني ، أو إعمال فكر أو روية. لم يكن ليظهر إلا بعد فترة طويلة تبلور فيها التشيع الامامي في نسق فكر معين ، كما تبلور فيها التصوف العرفاني في نسق متميز .

¹ - محمد الكتاني : جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1992ص 695

الذي يوصل إليها ، ويكشف للقلب أستها. ¹ وهكذا يكون التمييز بين الظاهر والباطن ليس تصورا للكون فقط ، وإنما هو نفس الوقت تصور و منهج ، أي انه حقيقة ، وان لهذه الحقيقة منهجها

¹ - المرجع السابق، ص 696

مفهوم الحال والمقام:

إن التصنيف الإسلامي للعلوم ، تبعا لما ورد في مقدمة ابن خلدون (1332-1406) يضع الصوفية من بين ((العلوم الشرعية)) ويقصد بالتصوف الدخول في مذهب الصوفية و الانخراط في سلوكهم ، ونجد اللفظ (صوف) الذي اشتق منه الصوف . ولفظ التصوف وزانه وزان التسنن ((وهو اتخاذ المذهب السني)) كالشيع الذي هو الانتساب إلى المذهب الشيعي . إلا أن التصوف لا يمكن رده إلى أي من اللفظين المذكورين : التشيع و التسنن لان المذهب الصوفي يشتمل على اهل السنة كما يشتمل على الشيعة : فمن بينهم جميعا مريدوه الاكثر تحمسا كما من بينهم ادعائه الألداء . ويلاحظ هنري كرابان أن مصطلح التصوف قد زال وخرج من التداول في إيران ابتداء من القرن الثامن عشر لعدم استخدامه ، وطول العهد بذلك مما افقده رونقه ، فحل محل التصوف اصطلاح العرفان (اللاهوت الصوفي) و العرفاء (حكمة الإشراف) وان المكانة التي يحتلها التصوف في تصنيف ابن خلدون لذات دلالة عظيمة على الفارق : بين علم الكلام وهو اللاهوت الإسلامي الارثوذكسي الكلاسيكي وبين علم تعبير الرؤيا (من كلام و اضغاث أحلام ، وخيالات ، وانفعالات ، وغرائب الصور) ونقصد بتعبير الرؤيا دراسة المسائل التي تضعها الحواس الثانوية حين التواصل : فهذه المكانة الوسطى تؤدي هذه المكانة إلى التنبؤ بما يجري على أنواع العلاقات التي يربطها المذهب الصوفي مع التهاويل الباطني¹.

وهذه الموقف الدقيق الحرج لدى الصوفية يمكن أن يتصور له رسم بين الدائرتين القطبيتين للفكر الديني : العقل والنقل في الإسلام ، الانفتاح على مقاصد من النماذج و المثل الكاملة ، وعلى المعاني الثانوية مما تقتضيه النصوص المقدسة ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية الانفتاح على الثقافات الأجنبية عند الإسلام ، تلك التي تكون قادرة على أن تتير طريق الصوفي)) وكما يقول لويس غاردي أنهم (رجال تجربة الأسرار الإلهية أي لاهوت

¹ - جان شو قلبي: التصوف والمتصوفة ، تر: عبد القادر قنيني، افريقيا للشرق المغرب، لبنان، 1999، ص10

صوفي معاش) وتتوج هذه التجربة في صمت هذا الحديث ((ما وراء الخطاب)) يقول
الحلاج:

ليس هناك تفسير لما بيني وبين الله

لا برهان ولا علامات إقناع

فخد ما تجاى من انكشاف الله

مشرقاً في ذاتي كالؤلؤ الساطع

انه الانتقال من حالة السقوط في وحل المادة إلى حالة (مخلوق زى مقام وحال)

لم تكن إذن النزعة الصوفية في بادئ الأمر تأملاً فلسفياً لاهوتياً مثل علم الكلام ، كما
ليست تأويلاً للاحتلام كما هو الشام عند فرويد، ولا هي حكمة مشرقية بالمعنى المعاصر لهذا
المصطلح. أن الصوفية هي قبل كل شيء تجربة داخلية، هي نوع طريقة في الحياة وفي
السلوك.¹

ولما كانت ((سفرًا قاصداً في الأعماق)) فإنها تعبر ((عن رجاء وتطلع إلى الأكفاء
والاستكانة إلى وحشة الباطن. داخل الخلوة حيث يشرق حضور الله، والخروج عن الذات إلى
الحق عن طريق الوجد، نذبذة واضطراب ، وقلق، وتقلب من حال إلى حال كانهقباض القلب
في خفقانه وانبساطه. وحتى الأكثرون مذهبية من شيوخ المتصوفون يولون بالغ الأهمية إلى
حياة المتصوف أكثر من صياغة تفكيره.²

¹- المرجع السابق، ص 11
²- نفسه

مفهوم الإنسان الكامل:

إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله غالى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود غالى ابد الأبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس ، فيسمى به باعتبار لباس و لا يسمى به باعتبار لباس آخر قاسمه الصالي الذي هو له محمد و كنيته ابو القاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين ، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسامي ، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان ¹ .

إن سر هذا الأمر تمكن النبي صلى الله عليه وسلم من التصور بكل صورة فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فانه يسميه باسمه، و إذا رآه في صورة ما من الصور وعلم انه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة ، ثم لا يقيع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية ² .

إن الرسول صلى الله عليه وسلم له من التمكين في التصور لكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة وقد جرت سنته انه لايزال يتصور في كل زمان بكل صورة أكملهم ليعلي شئهم و يقيم ميلانهم، فهم خلفاءه في الظاهر و في الباطن حقيقتهم .

إن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقيقة الوجودية بنفسه ، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته ، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته ، فأول ما يبدو في مقابلته للحقائق الخلقية يقابل العرش بقلبه، قال عليه الصلاة والسلام: ((قلب المؤمن عرش الله،)) ويقابل الكرسي بانيته، ويقابل صدره المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبعه، ويقابل الهيولية بقابليته، ويقابل البهاء بحيّز هيكله... فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه ³ .

¹ - عيد الكريم بن إبراهيم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان ، ص 210

² - نفسه: ص 210

³ - نفسه، ص 212

إن نسخة الحق تعالى كما اخبر صلى الله عليه وسلم حيث قال: ((خلق الله آدم على صورة الرحمن)) وفي حديث آخر ((خلق الله آدم على صورته)) وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مرید سمیع بصیر متكلم ، وكذلك الإنسان حي عليم... الخ فالهوية تقابل الهوية، والانية بالانية ، والذات بالذات ، والكل بالكل ، والشمول بالشمول، والخصوص بالخصوص، وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية .

إن الإنسان الكامل الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات اللاهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، إن الإنسان الكامل هو مرآة الحق فان الحق تعالى اوجب على نفسه أن لا ترى أسماءه ولا صفاته، ألا في الإنسان الكامل وهذا معنى قوله تعالى : ((إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوما جهولا))¹، يعني قد ظلم نفسه بان انزلها على تلك الدرجة، جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري .

إن الإنسان الكامل تنقسم جميع الصفات والأسماء له قسمين: قسم يكون عن يمينه ، كالحياة ، والعلم ، والقدرة والإرادة ، والسمع ، والبصر ، وقسم يكون عن يساره كالأزلية ، والأبدية ، والولاية والآخرة، ويكون له وراء الجميع لذة سريرية تسمى لذة اللوهية يجدها في وجود جميعه ،بحكم الانسحاب حتى أن بعض الفقهاء تمنى استرساله في تلك اللذة ، ولا يغرنك كلام من يزيف هؤلاء، فانه لا معرفة له بهذا المقام ، ويكون للإنسان الكامل فراغ من متعلقاته كالأسماء والصفات ، فلا يكون له إليهم نظر² .

¹سورة الأحزاب: الآية 72

² - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص213

مفهوم التأويل الصوفي:

إن طبيعة التأويل والتفسير في بعدهما التاريخي والمعرفي أدت إلى تعدد التعريفات، بل المفاهيم التي خلّفت من ورائها نظريات واتجاهات، فقيل: "التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية،¹ على الرغم من النسبة التباينية بينهما. لهذا نجد من يركز على تبيين ما جاء في كتاب الله تعالى مستعينا بالسنة النبوية الصحيحة، فسمّاه تفسيراً.² ولا مجال أن يعترض عليه أحد بالاجتهاد مثلاً. وهكذا ورد التأويل باستنباط العلماء لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم.³

تأملنا في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾⁴.

فالاختلافات الواردة أثناء المقارنة أو المقاربة عديدة، ومردّ البعض منها إلى أصول التفسير، وقد تتعداه إلى الخطاب الديني ذاته. لهذا نجد التأويل يستعمل على أوجه مختلفة، مرة بصيغة الجمع الذي يفيد العموم، ومرة بصيغة المفرد الذي يفيد الخصوص. «فكلمة كُفر تستعمل في الجحود المطلق، وتارة في جحود الله خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة.»⁵

ومفهوم التفسير في الاصطلاح علم يُعرّف به فهمُ كتاب الله المنزل على النبيِّ محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه بالاستناد على علم اللغة

1 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 169

2 نفسه، نفس الصفحة.

3 نفسه، نفس الصفحة.

4 سورة آل عمران، الآية 7

5 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 149

ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.¹ لهذا نجد علم التفسير يتقاطع مع علوم إسلامية، وعلى رأسها علم أصول التفسير وعلم أصول الفقه.

فإذا انطلق الباحث من معطى أولي حول التفسير الذي يقول به كثير من المشتغلين به، والذي ينص على أن التفسير بيان وضع اللفظ إمّا حقيقة وإما مجازاً، والتأويل تفسير باطن اللفظ، يكون التأويل إخباراً عن حقيقة المراد والتفسير إخباراً عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل.²

إنّ إشكالية البحث تتطلب مناقشة الفرضيات الواردة في ثنايا البحث، ولا بدّ من الوقوف عليها من أوجهها:

- الاختلاف بين التفسير والتأويل سطحي.

- التفسير يختلف عن التأويل.

- لا فرق بين التفسير والتأويل.

المنهجية تتطلب مناقشة الفرضيات المحتمل ظهورها في الدراسة، وهي:

أ- الاتفاق: يعتقد بعض العلماء أن التفسير هو التأويل بعينه، ولا يمكن التفريق بينهما إلاّ على مستوى بنية اللغة، وذلك ما يُقرُّ به الدرس اللغوي، مستشهدين بتسمية القرآن نفسه الذي سُمّي بالوحي تارة، وبالذِّكْر تارة، وبالفرقان وبالتنزيل تارة أخرى. فالأسماء تعددت بأوجه لغوية والمقصود واحد. وهنا نلاحظ أن التأويل والتفسير أصبحا مترادفين.³

إن هذا الطرح، عند القائلين به، ينطلق من:

¹ المرجع السابق، ج1، ص 13

² جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، مرجع سابق، ص 13

³ أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 261.

1- وحدة الغاية: إن كلاً من المفسر والمؤول يسعى إلى فهم معنى النص. فالقصدية تفرض عدم الفصل بين الذات والموضوع. فالذات والموضوع لا يمكن فصلهما، وعندها يتحتم قراءة النص قراءة فينومينولوجية. وعند "غامير"، التأويل ما هو إلا القدرة على التلاعب بالنص لغويا.¹

2- وحدة اللغة: لقد نزل القرآن الكريم باللغة العربية، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾²

فنزول القرآن الكريم باللغة العربية، لا يكون فهمه إلا داخل ما تحمله هذه اللغة نفسها. فالمفسر والمؤول مطالبان بالبحث والاجتهاد في المبنى والمعنى للغة قبل النص.

3- وحدة الموضوع: يُعد النص موضوعاً مشتركاً بين التفسير والتأويل، فهم النص ينطلق من مبادئ واحدة وإن اختلفت النتائج المتوصل إليها.

4- وحدة الوقائع التاريخية: ارتباط النص القرآني بوقائع تاريخية يحتم على المفسر والمؤول عدم إهمالها والتركيز عليها، وتسمى عند علماء التفسير "أسباب النزول"، والقرآن الكريم يشير إلى لفظ التفسير وأشار إلى لفظ التأويل وربطها بذاته المقدسة ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾³ ومنه يصبح التفسير مرادفاً للتأويل. جاء على لسان "الإمام الشافعي" إن الأمة تشرح القرآن بالسنة، لأن "جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع ما تقوله السنة شرح للقرآن"⁴

لابد من الإشارة إلى مفهوم التاريخية قبل الخوض في المستوى التاريخي للتفسير. فهذا المصطلح قد تشكل مع الحركة الفكرية التي تطورت مع مشروع الحداثة، وما بعد الحداثة، واشتقت من مصطلح التاريخ الذي يحيل الماضي والقبلي، سواء تعلق الموضوع

¹ إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان 2009، ص 218

² سورة يوسف، الآية 2

³ سورة يوسف، الآية 76

⁴ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 6

بالأحداث والوقائع، أو بالأفكار والتصورات، أو بالإنسان والمجتمعات. «وهذا يحدث في التصورات والمفاهيم التقليدية التي قامت على أساس التطور الخطي للأحداث والوقائع والأفكار في الزمن.»¹

ولا بدّ من الإشارة إلى أن دلتاي أعطى دفعة حقيقية للاهتمام الحديث بهذا المصطلح، ذلك أن «التاريخية تجد الهيرمنيوطيقا الحديثة أسسها التاريخية.»²

ولا بد قبل الحديث عن تاريخية تفسير النص في الفكر الإسلامي أن نتطرق إلى حاجة القرآن الكريم إلى التفسير. ويمكن حصر هذه الحاجة في سببين:

السبب الأول هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وإنما كان نزوله وتبليغه في ظرف زمن واسع، في مدة ثلاث وعشرين سنة. فالقرآن وضعه مختلف تماما، فهو من جهة لم يكتبه الشخص الذي أوحى إليه به، وهو سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، بل كان يتلقاه قراءة ويبلغه قراءة. «ومع أنه قد اتخذ كُتّابا يكتبون ما يقرأه عليهم من القرآن، فإن المرجع في مسألة حفظه من الضياع كان في الدرجة الأولى هم قراؤه، أي الذين يحفظونه عن ظهر قلب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمع أنه نزل مُنجمًا، أي مُقسّمًا، فإن هذه المدة هي جزء فقط من عمر جيل واحد»³، حيث كان القرآن الكريم ينزل منجمًا على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء. «وكان نزوله في تقدّم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبه التعبدي»⁴ لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظورا فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وترتيب التلاوة أو الترتيب التعبدي كان منظورا فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 2003، ص 134

2 نفسه، ص 101.

3 محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، دار النشر المغربية، المغرب، 1992، ص15

4 محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب 1992، ص

أجزاء الكلام بعضها مع بعض، وذلك يرجع إلى ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال. «وكلا الترتيبين راجع إلى الوحي، وكلاهما وقع به التحدي الإعجازي، إلا أنّ أولهما مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة.»¹ والترتيب الآخر (ترتيب التلاوة) التعبدي باق لأنه في ذات الكلام، يدركه كل واقف عليه وتالٍ له من الأجيال المتعاقبة، بينما الترتيب التاريخي لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك الملابس من الجيل الذي كان معاصرا لنزول القرآن الكريم، ممن كانت لهم تلك الملابس دلالات وقرائن على ما أُريد من المعاني التي استفادوها من التراكيب القرآنية. ومن هنا نجد "محمد عابد الجابري" يخص "الظاهرة القرآنية"² بثلاثة أبعاد: بعد لا زمني يتمثل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقّي الوحي، ثم بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتب عن ذلك من ردود الفعل.³

والبحث في هذه الأبعاد والكلام قديم قدّم البحث في علوم القرآن. وقد خصّ القدماء جزءاً كبيراً من هذا النوع من البحث والكلام باصطلاح خاص عبروا عنه "بدلائل النبوة"، وقد ألّفت كتب كثيرة تحت هذا العنوان، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: "دلائل النبوة" للبيهقي، و"دلائل النبوة" لأبي نعيم الأصبهاني. وهذا الاصطلاح يتقاطع مضمونه مع كثير من المسائل التي تتدرج فيما ندعوه هنا "بالظاهرة القرآنية"، ومع ذلك فمفهوم هذا المصطلح أوسع، وهو أيضاً "معاصرٌ لنا" بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصراً للقدماء وهو أوسع، ومعاصر لنا لأن مفهوم "الظاهرة" في اصطلاحنا يغطّي عدة مجالات، فهو يوظف كمفهوم إجرائي. نحن نتحدّث عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة الثقافية وغيرها...

¹ نفسه، ص 500

² يقصد الجابري بالظاهرة القرآنية كلام الله ومجموع الموضوعات العامة التي تهتم لأمر المسلمين. فهو يقول ونحن نقصد بالظاهرة القرآنية ليس فقط القرآن كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا من قبل، بل فيها أيضاً مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات "العالمية" التي شيّدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده [الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 16]

³ المرجع السابق، ص 17

فإن أردنا أن نستحضر في أذهاننا علاقة القرآن الكريم بهذه الظواهر مثلا فإن مفهوم "الظاهرة القرآنية" يفي بالغرض، غرضنا المعاصر، أكثر مما يفي به مفهوم "دلائل النبوة".¹

ومن هنا كانت المطالبة بالرجوع إلى المعارف المنقولة عن تواريخ نزول الآيات القرآنية ومجالها، والمناسبات التي جاءت فيها للاستعانة بذلك على استيضاح المعاني المقصودة من التركيب استعانة فقط، لأن للتركيب دلالاتها الذاتية التي لا تحدها، ولا تتحكم في تكييفها تلك المناسبات، وإن كانت معينة على استجلائها، وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلقة بكل جزء من أجزاء القرآن الكريم، وهذا عن طريق تعيين تاريخه ومحلّه، وتصوير الحادثة التي اتصلت به، وهي المعارف التي تُسمّى "أسباب النزول"، وما هي إلاّ مناسبات لا أسباب حقيقية، وإن سُمّيت أسبابا على طريق التسامح.²

إن الكلام القرآن، والذي يؤخذ به على ما فيه من شمول واتساع، فإن العلماء متفقون على ما يدلّ عليه من خلال دلالاته لا يضيق منه مراعاة الملابسات الظرفية التي اتصلت بتاريخ نزوله، وهو معنى قول علماء أصول الفقه "أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

لا بد من الإشارة إلى ما قام به ابن خلدون في تقسيمه للعلوم، من علوم عقلية ونقلية، وعلوم آلية مساعدة لكليهما. فهناك من العلوم الآلية المساعدة لما هو نقلي كعلم الرواية وعلم الحديث وعلم السيرة... وهي ضرورية لفهم القرآن الكريم. ومن هنا نفهم الحاجة الملحة لضرورة هذه العلوم، فهي تقيّدنا في ضبط التواريخ، خاصة تواريخ النزول وعلاقات تلك التواريخ بحياة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومواقعها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم والتأخر، ومواقعها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التي اتصلت بها، فكان ذلك عنصرا

¹ نفسه، ص 17

² محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق ص 501.

أثريا نقلياً يرتبط بأخبار السنة والسيرة، هو أحد عنصرى التفسير الذى نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين.

أما السبب الثانى فهو أن دلالات القرآن الأصلية التى هى واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب تتبعها معانٍ تكون دلالة التركيب عليها محل إجماع أو محل إبهام، إذ يكون التركيب صالحاً على التردد لمعانٍ متباينة يتصور فيها معناه الأصلي، ولا يتبين المراد منه. يقول الزركشى: «التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.»¹

ووجب أن النظر إلى القرآن من منظور الفقيه أو منظور الأصولي، والذي ينظر أولهما إلى استنباط الأحكام والثاني إلى المنهج العام، مما يحيلنا إلى مستويين من التعبير على حسب المضامين الموجهة إلى المخاطبين:

* المستوى الأول: وهو ما سماه القرآن الكريم مُحْكَمًا، وذلك لإصداره الأحكام التشريعية والتوجيهات الأخلاقية التي تحمل ألفاظها على معاني الشرع أو معاني العرف أو معاني اللغة بغير خلاف. وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۗ﴾².

* المستوى الثاني: وهو ما سماه القرآن الكريم متشابهاً، وهو المتعلق بحقائق الكون الغيبية والإخبار عن الغيوب والصفات الإلهية مما يفوق طبيعة العقل التي تحمل الألفاظ في سياقها على معاني المجاز والتمثيل والرمز مما يقع الاختلاف في فهمه وتحديده، ويصف الله في

¹ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: مصطفى ديب البغا، ج2، دار الكتاب العربي، 2003،

ص 119

² سورة آل عمران الآية 7

القرآن الكريم بقوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾¹ ويقول أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)﴾²

* بالإضافة إلى السببين المذكورين سابقاً، هناك سبب ثالث للتعسير، وهو الخروج من المعنى الفقهي والأصولي إلى المعنى الكلامي المعرفي.³

* السبب الرابع يتعلق بالقراءة التاريخية للتعسير، وهي على علاقة بالناحية الوجودية للإنسان، ولا يمكن فصلها عنه، ذلك أنه لا يمكن لنص متضمن للإعجاز متصل بحياة الإنسان العقلية والنفسية والاجتماعية إلا أن يقرأه كل جيل وفي كل عصر بقدر وسعه من الفهم (صالحية النص القرآني لكل مكان وزمان)، وذلك بقدر سعة منظوره إلى الكون والحياة الإنسانية والغاية من الحياة وما يتم كشفه عن طريق العلوم والمناهج من حقائق ومعارف.

ووجب التنويه إلى أن قراءة محمد أركون تهدف إلى ربط النص القرآني بظرفه الزمكاني، حتى يسهل التعرف على دلالاته المكتنزة في ثنايا خطابه بطريقة تزامنية بعيداً عن منهج "التقول التعسفي"، فإنها رأت أن الخطاب القرآني يسعى دائماً، من خلال مجموعة من الآليات، إلى طمس معالم تاريخية ليظهر وكأنه متعال (فوق تاريخي)⁴.

إن أصدق دليل على قيام هذه الحاجات كلها إلى التفسير هو المكتبة التفسيرية للقرآن، هذه المكتبة الضخمة التي برغم ما يطبعها من تكرار المضامين والمعارف، فهي

¹ سورة الزمر، الآية 23

² سورة آل عمران، الآية 7

³ محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 503

⁴ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، أفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 149

دليل على القراءات القرآنية المتعددة. وإذا جاز هنا أن نستنتج من هذه الظاهرة التاريخية حقيقة ما، فهي أن القراءات القرآنية اللغوية المتواترة والمشهورة في النص القرآني ليست سوى ظاهرة للباطن، وهذا الباطن هو القراءات المعنوية للنص القرآني التي وجدت فيه آفاقاً رحبة لكل معرفة ينشدها الإنسان بقلبه أو عقله أو تجاربه.¹

الإسلام هو الدين الذي يعبدُ به الناسُ اللهَ منذ أن خلق آدم وهبوطه إلى الأرض. وقد تتابع الأنبياء والرسل لإقامة حياة الناس على هذا الدين، وختم الله رسالاته إلى الناس برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والتي جاءت تالية لرسالاتٍ وكتب إلهية سابقة جاء بها رسلٌ إلى أقوامهم طالبين أخذها والحفاظ عليها. إلا أن الملاحظة التاريخية تحيطنا بما لحق هذه الرسالات من تغيير وتبديل وحذف لأشياء منها وزيادة أخرى لم يؤذن بها. يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾²

ومن هنا وجب الانتباه إلى أن مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، الشيء الذي لا بد أن يكون قد سهل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها لصرف الناس عنها، ذلك أننا إذا تصفحنا المعاجم اللغوية العربية فإننا نجد أن لفظ "الوحي" فيها يدل على عدة معانٍ تشمل الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك. أما المعنى الديني لهذه الكلمة فلا تشير إليه معاجمنا إلا بالعلاقة مع القرآن.³ كما أن الصفة الغالبة بين نصوص القرآن والسنة هي صفة الوحي، وهنا نُفرّق بين الوحي النظري والوحي العملي: فالأول هو النص القرآني، أما الثاني فهو السنة، وهنا تنشأ العلاقة العضوية بينهما.

1 محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 504

2 سورة آل عمران، الآية 78

3 محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مرجع سابق، ص 99

من أسماء القرآن "التنزيل" من الفعل "نزل"، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَنَتَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾¹ والوصفية في هذا الاسم أقوى من الاسمية، كما هو الشأن في جميع أسماء القرآن الأخرى التي ذكرها الزركشي، وقال: إن القاضي أبا عزيز بن عبد الملك صاحب كتاب "مشكلات القرآن" قد أوصلها إلى خمسة وخمسين اسماً.²

إن اسم التنزيل للقرآن في هذا السياق يحيلنا إلى طبيعته التاريخية بإزاء التأويل الذي هو ذي طبيعة تاريخية. وهنا ننوّه إلى أن العلاقة الجديدة بين المطلق والنسبي تتمثل في أوسع دلالاتها داخل الثقافة الإسلامية في القرآن وفي تفاسيره المختلفة.

ينطلق محمد أركون في دراسته التاريخية للنص القرآني من ضرورة هدم المسلّمة التي ينطلق منها التفسير الموروث ومفادها أن «ما تمّ جمعه في المصحف صحيح صحّة مطلقة»³ هذا أدّى إلى غلق الحديث بصفة نهائية عن مرحلة هامّة من مراحل تكوين المصحف نتيجة إنشاء سياج دغمائي مغلق، كان لا بدّ من إعادة البحث فيها انطلاقاً من مسلّمة أخرى والقائمة على أن القراءة التي نبلورها لا تُسَلّم بصحّة شيء ما، سواء انتمى إلى دائرة الماديات أو دائرة المعنويات، إلّا إذا أخضعته إلى محك النقد والبحث والتحريّ التاريخي.

إذن هي قراءة قائمة على مبدأ النقد والشك في كلّ شيء⁴ حتى لو كان الأمر مسلّماً به عند الجميع منذ زمن، كما هو الأمر عند معشر المسلمين الذي تشكل وعيهم ومعتقداتهم في ضوء ما بلورته الأمة المفسرة، فإنها تدعو إلى إعادة النظر النقدي في كيفية تشكل وتثبيت النص القرآني وفي كيفية انتقاله من مرحلة كونه خطاباً شفهيّاً إلى مرحلة كونه نصّاً

1 سورة الشعراء، الآية 192

2 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 273

3 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005،

ص 155

4 محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار السافي، بيروت لبنان، 2006، ط3، ص 60.

مكتوبا قصد الوصول إلى جملة نتائج، أفضى إليها البحث الموضوعي، تسهم في تصحيح
نظرتنا إلى القرآن.¹

¹ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 106

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان 2009
- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983،
- إبراهيم مصطفى الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، مادة: قاس، باب: القاف، دار الدعوة
- ابن المنظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة: قيس، دار صادر، بيروت، ط3، 2004
- ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: احمد فريد المزيري، دار الكتب العلمية لبنان، ط7، 1984،
- ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تقديم و تعليق: د. البير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان، ط2
- ابن رشد: تهافت التهافت، ص 121 (عن كتاب دراسات في علم الكلام و الفلسفة - المرزوقي)
- ابو الحسن احمد بن فارس بن زكريا، مادة: قوس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان، 1979
- أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تعليق عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، -1992
- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، بدون سنة

• أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر والطباعة للنشر - بيروت، مكتبة الخانجي - القاهرة، (د.ط)، (1416هـ/1996م)، ج (01)

• إسماعيل حمادي الجوهري : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 4، دار العلم للملايين، بيروت_لبنان،

• اندريه لالاند، موسوعة فلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت

• بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2

• بن عيسى خيرة : أطروحة لنيل شهادة دكتوراه " النفس بين الخطابين الفلسفي و

الصوفي " جامعة وهران 2 ، الموسم الجامعي : 2015،2016

• تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام _د. محمد علي أبو ريان

• جان شو قلبي: التصوف والمتصوفة ، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا للشرق

المغرب، لبنان، 1999

• جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج¹ أبو البقاء، الكليات،

مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993

• حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية في الشرق و الغرب، دار الجيل ،

بيروت ، لبنان، ط2 ، 1993م

• الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين ، مؤسسة دار الهجرة ، ج 8 ، ط2 ،

• رزيقة عدناني: تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، إفريقيا للشرق، المغرب ، ط2 ،

2015،

• عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومنوطيقا، دار النهضة العربية،

بيروت، لبنان 2003

• عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد

• عاطف جودت نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت -

لبنان، ط1983، 3

• عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي : النادر العينية _مع شرح النابلسي_ تح: يوسف

زيدان، دار الجيل ، بيروت-لبنان، 1988

- عبد الأمير شمس الدين _ الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق _ دار اقرأ ، ط2_1986 ،
- عبد الحميد خطاط _ الغزالي بين الدين و الفلسفة ، الوطنية للكتاب الجزائر، 1986
- عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، ج(1)، القسم الثاني
- علي الشبعان : الحجاج و الحقيقة وآفاق التأويل _ بحث في الإشكال و الاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد، بيروت _ لبنان، 2010
- علي بن إبراهيم النملة : النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية ، مطبوعات الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ط3، 2006،
- فخر الدين الطريحي ، مجمع البحرين ، ج 1 ، ط2، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية
- القشيري أبي القاسم عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة ، القاهرة ، ط 3 ، 2003م
- كامل مصطفى الشيبلي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل للطباعة والنشر بيروت، ط(01)، (1418هـ / 1997م)
- محمد عابد الجابري : دروس الفلسفة ، دار النشر المغربية ، الدر البيضاء ،المغرب، 1971
- محمد ابن اسحاق النديم_الفهرست حققه و قدم له د.مصطفى الشويمي_ المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر _ 1985
- محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفكرية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د.ت،
- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005،
- محمد أركون ، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار السافي، بيروت لبنان، 2006، ط3
- محمد الكتاني : جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء ،المغرب،، 1992

- محمد بن بركة - التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان - دار المتون للنشر و الترجمة ط1-200
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، دار النشر المغربية، المغرب، 1992
- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ، ج 8، مكتبة الحياة ، بيروت
- محمود محمد عيد نفيسة:مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دراسة تاصيلية مقارنة ، دار النوادر ، دمشق، بيروت، 2010
- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المكية والملكية، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت _لبنان
- منون، عيسى منون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي .
- ناجي التكريتي- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام - دار الأندلس - ط1-1997

الفهرس :

01	مقدمة.....
02	الحر الأول: الفلسفة الإسلامية النشأة والتاريخ.....
03	نشأة التفكير العقلي عند المسلمين.....
05	أسباب نشأة المدارس الفقهية.....
08	الاجتهاد الفقهي وظاهرة الاختلاف.....
11	التمييز بين القياس الفقهي و القياس البرهاني.....
15	مشكلة الخلافة والإمامة.....
21	حركة الترجمة
25	المحر الثاني : الفلسفة وقضاياها.....
26	تعريف الفلسفة(تعريف الفلاسفة المسلمين بالمقارنة مع اليونانيين).....
31	قضايا الفلسفة الإسلامية.....
31	الله.....
34	الوجود.....
38	النفس.....
43	قدم العالم.....
50	السببية.....

نظرية الصدور.....	ص53
المحور الثالث : التصوف.....	ص56
تعريف التصوف وموضوعه.....	ص57
طرق التصوف(بوصفه تجربة ذاتية).....	ص62
اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة).....	ص67
مفهوم الظاهر والباطن.....	ص69
مفهوم الحال والمقام.....	ص72
مفهوم الإنسان الكامل.....	ص75
مفهوم التأويل الصوفي.....	ص78
قائمة المصادر والمراجع.....	ص88
الفهرس.....	ص90