



حَوَليَات كلية الآداب

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

الأستاذ / سَعِيدُ الزَّيْدِ
مَجْمَعُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ - الْقَاهِرَة

مَشْكَلَةُ التَّأْوِيلِ الْعَقْلِيِّ
عِنْدَ مُفَكِّرِي الْإِسْلَامِ فِي الْمَشْرِقِ الْعَرَبِيِّ
وخاصةً عِنْدَ ابْنِ سِينَا

الرَّسَالَةُ الثَّامِنَةُ وَالْعِشْرُونَ

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

الْحَوَليَّةُ السَّادِسَةُ



رئيس التحرير
زميلة التحرير

د. عبدالله يوسف الغنيم
د. نجاة عبدالقادر الجاسم
د. د. فنؤاذ زكريا
د. د. داوود حليم السيد
د. د. احمد علي اسماعيل
د. د. سعيد عاشور
د. د. سعد عبد الرحمن
د. محمد سليمان الحداد
د. توفيق الفيصل

هيئة
التحرير

نعم الرسالة

الكويت ٤٠٠ فلس - البحرين نصف دينار - قطر ٥ ريالات - الامارات ٥ دراهم - السعودية ٥ ريالات - عمان
نصف ريال - اليمن الجنوبي ٢٠٠ فلس - اليمن الشمالي ٣ ريالات - العراق ٤٠٠ فلس - ج. م. ع. ٢٥ قرشا -
لبنان ٥ ليرات - الأردن ٢٥٠ فلس - سوريا ٥ ليرات - السودان ٢٥٠ مليا - ليبيا ٤٠ قرشا - الجزائر ٥ دنانير - تونس
٤٠٠ مليم - المغرب ٥ دراهم .

الاشتراك السوي

للأفراد ديناران كويتي في الكويت - ديناران وخمسة فلس في الوطن العربي - عشرون دولاراً أمريكياً في الخارج
بالبريد الجوي .
للشركات والمؤسسات والدوائر الرسمية عشرة دنانير كويتية - في الخارج أربعون دولاراً أمريكياً .
لأعضاء هيئة التدريس والطلاب خصم ٥٠ ٪ .

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية إستفسارات أخرى بشأن الحوليات توجه إلى
رئيس هيئة تحرير الحوليات - ص. ب. : ١٧٣٧٠ الخالدية - الكويت .

حَوَالِيَاتُ كَلِمَةِ الْأَدَابِ

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

دورية علمية محكمة ومنظمة تضم مجموعة من الرسائل التي تعالج
بأصالة موضوعات وقضايا، ومشكلات علمية في مجالات
اللغة والأدب والفلسفة والتاريخ والاجتماع والجغرافيا
وعالم النفس، وتمثل معينا علميا للباحثين العرب.

الخولىة السادسة - الرسالة الثامنة والعشرون

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

الرسالة الثامنة والعشرون

مَشْكُوتُ التَّائِبِ وَالْعَقْلِيُّ

عند مفكرى الإسلام في المشرق العربي
وخاصة عند ابن سينا

الأستاذ / سَعِيدُ الزَّيْدِ
مجمع اللغة العربية - القاهرة

حوليات كلية الاداب - الحولية السادسة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

المؤلف

الاستاذ / سعيد زايد

- * ليسانس فلسفة - جامعة القاهرة ١٩٤٣ .
- * يعمل حاليا خبيرا بمجمع اللغة العربية - بالقاهرة .

من انتاجه العلمي:

- نشر عدد من الابحاث في المجلات العلمية .
- تأليف وتحقيق عدد من الكتب في الفكر الاسلامي عامة والفلسفة الاسلامية خاصة .
- نال جوائز علمية ومنح جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة الاسلامية عام ١٩٧٦ ووسام العلوم والفنون من الطبقة الاولى عام ١٩٧٧ .

محتوى البحث

ملخص البحث	٧
الفصل الأول	
معنى التأويل والفرق بينه وبين التفسير	٩
نشأة التأويل في الفكر الإسلامي	١٣
التأويل عند المعتزلة	١٩
التأويل عند الأشعرية	٢٧
التأويل عند الغزالي	٣٢
التأويل عند الكندي	٣٥
التأويل عند الفارابي	٣٧
الفصل الثاني	
التأويل العقلي عند ابن سينا	٤١
مقدمة	٤١
النفيس	٤٣
وجود الله	٤٩
صفاته	٤٩
تأويله لسورة الإخلاص	٥٠
رأيه في صفات المعاني الأخرى : العلم - الحياة - الإرادة - القدرة - السمع - البصر - الكلام	٥٤
نفي الجهة بالنسبة لواجب الوجود	٦٥

٦٧		- قدم العالم
٧٨		- تأويل ابن سينا للشر
		- نظرية النبوة : ضرورة وجود النبي - طبيعة النبوة - النبي والمعجزة -
٨٢		خاصة النبي
٩١		- خاتمة
٩٣		- بعض المصطلحات التي وردت في الكتاب
٩٤		- أهوامش
		- ملخص البحث (باللغة الإنجليزية)

ملخص

فرق البحث بين التأويل والتفسير ووضح نشأة التأويل في الفكر الاسلامي . ثم تحدث باختصار عن تأويل المعتزلة بصدد الاصلين الاولين من اصولهم الخمسة وهما: التوحيد والعدل . وذكر بعد ذلك نبذة عن تأويل الأشعرية وكيفية معارضتهم للمعتزلة . وانتقل الى تأويل الغزالي وعرض باختصار لقانونه في التأويل ، الذي يحدد فيه من يجوز له سلوك هذا المنهج ومن لا يجوز له ذلك . ثم لخص رأي الكندي ورأي الفارابي الذي يرى أن التأويل ينبغي أن يقصر على الخاصة نم أهل العلم، وأبرز تأويلاته للأمور التي تدخل في باب السمعيات .

وفي الفصل الثاني بسط الحديث عن تأويل ابن سينا الذي أراد به التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين أن لتأويله وجهين: تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع الحقائق الدينية للآراء الفلسفية . ثم أوضح آراءه في النفس ، ووجود الله وصفاته ، وأورد تأويله لسورة الاخلاص ، وكذلك رأيه في صفات المعاني الأخرى ، كالعلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، وتأويله لموضوع قدم العالم ، وتأويله للشر ، ثم تأويلاته عند الكلام عن النبوة وضرورتها وطبيعتها ، وعن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم .

الفصل الأول

- ١ -

معنى التأويل والفرق بينه وبين التفسير

« التأويل ، في الأصل ، معناه بوجه عام التفسير والشرح^(١) » . ويقول صاحب اللسان : « وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً ، وثلاثية آل يؤول أي رجع وعاد ، وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال : « التأويل والمعنى والتفسير واحد^(٢) » . ويظهر من هذا النص أن التفسير والتأويل هو محاولة معرفة ما يراد من ظاهر العبارة ، وبسط ما أشكل فهمه أمام النظرة العابرة .

ولا يرد عند التهانوي^(٣) ذكر « للتأويل » كمادة مستقلة ، بل يذكره في ثنايا « التفسير » ، ويروى أن أحد العلماء قال : « التفسير بيان لفظ متوجه إلى معان مختلفة أو إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة » . وروى كذلك أن الماتريدي قال : « التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، أو الشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا ، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهى عنه ، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله » .

وفي كليات أبي البقاء^(٤) ، أيضاً ، لا يرد ذكر لمادة « التأويل » مستقلة عن « التفسير » ، بل يذكرها في ثناياها ، وهو يقول : « التفسير والتأويل واحد ، وهو كشف المراد عن المشكل » . ويقول أيضاً : « التأويل بيان أحد

محتملات اللفظ ، والتفسير بيان مراد المتكلم ، ولذلك قيل : التأويل ما يتعلق بالدراية ، والتفسير ما يتعلق بالرواية .

ويقول الجرجاني^(١) : إن التأويل « في الأصل (هو) الترجيع ، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى : « يخرج الحي من الميت » ، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل ، كان تأويلاً » .

ويقول الراغب الأصفهاني « إن التفسير أعم من التأويل ، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا ، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها ، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ ، والتأويل يستعمل في الجمل^(٢) » . ويقول الراغب أيضاً : إن « التأويل من الأوّل ، أي الرجوع إلى الأصل . ومنه المؤول للموضع الذي يرجع إليه . وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً . ففي العلم نحو وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم^(٣) . . . وقوله تعالى : هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله^(٤) ، أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه . وقوله تعالى : ذلك خير وأحسن تأويلاً^(٥) . قيل أحسن معنى وترجمة ، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة^(٦) . ويظهر من هذا أن المراد بالتأويل هو معرفة المعنى الخفي للفظ ، أو على حد تعبير الراغب معرفة بيان اللفظ الذي هو غايته المقصودة منه .

ويتفق القرطبي مع الراغب في فهم التأويل ، فقد فسر قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » بأن المراد بالتأويل هو المقصود منه ، وقال في ذلك : « إن جماعة من اليهود منهم حيي بن أخطب دخلوا على رسول الله ﷺ ، وقالوا : بلغنا أنه أنزل عليك « السم » فإن كنت صادقاً في مقاتلتك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة ، لأن الألف في حساب الجمل واحد ،

واللام ثلاثون ، والميم أربعون فنزل « وما يعلم تأويله إلا الله »^(١) « أما بالنسبة للآية الكريمة التي تقول : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله ﴾ ، فقد ذكر القرطبي في تفسيرها أن المقصود بالتأويل إما ما وعد به الله في كتابه من العقاب والحساب أو جزاء تكذيب الكافرين بما جاء في الكتاب ، أو العقابة التي تنتظر الناس في اليوم الآخر »^(٢) .

من كل هذا ، يتبين أن التأويل معناه في الأصل التفسير والشرح ، ولكن كلمة : « التأويل » تطورت مع الزمن ، وفرق بعض العلماء بينها وبين التفسير ، فانصرف التأويل إلى المعاني المحتملة التي يحتاج في قصد واحد منها إلى ترجيح بإمارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية ، وانصرف التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحاً لغوياً يؤدي إلى المعنى الظاهر من النص .

وجدير بالذكر أن التأويل استخدمته أيضاً فرق الباطنية استخداماً مبالغاً فيه . فلفظ الباطنية هو نسبة إلى التأويل بالباطن . وهو لقب عام تدرج تحته مذاهب وطوائف عديدة ، ولكنها تشترك فيما بينها في تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن . ويذهب إلى اعتبار النصوص الدينية المقدسة رموزاً وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة ، وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار ، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور ، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق ، علم الباطن . وقد أطلق على الباطنية اسم « أهل التأويل » كما أطلق على أهل السنة اسم « أهل التنزيل » ، والتأويل عند الباطنية يطلق عليه اسم « شريعة الأساس » ، أما التنزيل فقد أطلقوا عليه اسم « شريعة الناطق » . [د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٧ ، ٧٠٦ ، بيروت ١٩٧٢]

وجد اذن مفكرو الإسلام بغيتهم في التأويل ، يؤيدون به ما انتهى إليه تفكيرهم من نتائج وآراء . فاستخدمه بعض الفقهاء ورجال الحديث ، كما

استخدمه المتكلمون والفلاسفة والصوفيون . ومن أولئك وهؤلاء من ركب
متن الشطط ، ومنهم من سار في طريق يقبله العقل ويرضى عنه الشرع .

نشأة التأويل في الفكر الإسلامي

بالرغم من أن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب ، إلا أنه لم يكن في الاستطاعة أن يفهمه كل عربي جملة وتفصيلاً بمجرد سماعه . وهذا أمر طبيعي ، فإن تفاوت الرقي العقلي من شخص إلى آخر ظاهرة أصيلة من ظواهر المجتمعات البشرية .

ويذكر الشاطبي حكايتين تدلاننا على مبلغ هذا التفاوت ، وتدلاننا من جهة أخرى على مبلغ التحرج الذي كان يصاحب المسلمين الأوائل من التعرض لآيات الكتاب الكريم بالتفسير أو التأويل .

أما الحكاية الأولى . فهي التي قال فيها : « . . . وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرج على صحيح البخاري عن أنس بن مالك أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قرأ « فاكهة وأباً » . قال : ما الأب ، ثم قال : ما كلفنا هذا ، أو قال : ما أمرنا بهذا . وفيه أيضاً عن أنس أن رجلاً سأل عمر ابن الخطاب عن قوله : فاكهة وأباً ، ما الأب ؟ فقال عمر : نهينا عن التعمق والتكلف^(١٣) » .

وأما الحكاية الثانية ، فقد رواها الشاطبي كما يلي : « ومن المشهور تأديبه (يعني عمر بن الخطاب) لضبيح حين كان يكثر السؤال عن المرسلات والعاصفات ونحوهما . وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره مما هو أهم منه تكلف . . . »^(١٤) .

هذا ، ولقد اتخذ النبي ﷺ كُتُبَةً للوحي يكتبون آيات القرآن الكريم عند نزولها ، ولكنه لم يفعل ذلك بالنسبة للأحاديث التي كان يقولها ، بل لقد وجدت أحاديث تنهى عن تدوين الحديث^(١٧) ، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال رسول الله ﷺ « لا تكتبوا عني ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه ، وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي - قال همام - أحسبه قال متعمداً فليتبوأ مقعده من النار^(١٨) . ولقد روى عن أبي هريرة أنه قال : « كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي ﷺ فخرج علينا فقال : ما هذا تكتبون ، فقلنا ما نسمع منك ، فقال أكتب مع كتاب الله ، فقلنا ما نسمع ، فقال اكتبوا كتاب الله ، امحضوا كتاب الله ، أكتب غير كتاب الله ، أو خلصوه . قال فجمعنا ما كتبنا في صعيد واحد ثم أحرقناه بالنار ، قلنا أي رسول الله أنتحدث عنك ، قال نعم تحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار^(١٩) .

ولكن يروى من جهة أخرى أن ما قاله الرسول كان يكتب ويدون . فقد لبى النبي ﷺ طلب رجل من أهل اليمن ، وأمر بأن تكتب له خطبته التي خطبها في بني خزاعة وبني ليث عام فتح مكة ، لأن الأولين قتلوا شخصاً من الآخرين . وكذلك روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه كان يكتب كل ما سمع من رسول الله^(٢٠) .

وأمام هذا وذاك ، قال بعض العلماء إن النهي عن كتابة الأحاديث كان وقت نزول القرآن ، خشية التباسه بالحديث ، ولكن « على كل حال ، لم يكن تدوين الحديث شائعاً في هذا العصر ، ولم يوضع له نظام خاص لتدوينه ، كالذي وضع للقرآن^(٢١) » .

ومن هذا كله نرى أن الاختلاف في فهم آيات الكتاب ، واختلاف الأقوال بصدد الأحاديث الشريفة ، وفيما إذا كان الرسول ﷺ قد أباح تدوينها

أولم يبح ذلك ، وما يترتب على هذا الأمر من التدقيق في مبلغ صحتها ونسبتها إليه ، كل هذا أدى إلى نشوء البذرة الأولى في ميدان الجدل ، وتأويل أحكام الدين .

والواقع أن هذا التأويل الذي نشأ في الصدر الأول من الإسلام . لم يتعد الاختلاف في السنن والفروع ومسائل الأحكام . ويدل على ذلك ما ذكره ابن قيم الجوزية حين قال : « أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام ولا يخرجون بذلك عن الإيمان ، وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدؤوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ، ولم يدفعوا في صدورهم وإعجازها . ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم^(٢) » .

والواقع أن الجدل الذي دار حول هذه المسائل وغيرها من مسائل كلامية ، لم يظهر إلا على أيدي الفرق الإسلامية .

ولقد كانت البذرة الأولى في منشأ الفرق : تلك الخلافات التي نشأت بعد وفاة النبي ﷺ . إذ أن المصطفى توفي ولم يعين من يخلفه ، ولم يبين كيف يكون اختياره . ولذا شق الأمر على المسلمين ، وشعروا بخطورة الموقف ، وأسرعوا إلى عقد اجتماعات يتباحثون فيها الأمر ، وجثة النبي ﷺ لم تدفن بعد . وقال المهاجرون : يجب أن يكون الخليفة منا ، ألسنا أهل محمد وعشيرته ، ألسنا الذين صبرنا على الأذى معه ، ألسنا من قريش التي تدين لها العرب بالولاء ؟ وقال الأنصار : بل يجب أن يكون الخليفة أنصارياً ، ألسنا الذي نصرنا النبي ﷺ بعد أن مكث في مكة ثلاثة عشرة سنة يدعو أهلها إلى

الإسلام فلم يؤمن به إلا القليل ، ألسنا الذين أعززنا الدين وحلنا بني النبي وصحبه وبين من أراد بهم سوءاً حتى خضعت له جزيرة العرب وتوفي الرسول وهو عنا راض ؟

وإلى جانب هذا وذاك لم يحضر عليُّ الاجتماع الذي بوع فيه أبو بكر بالخلافة ، لاشتغاله وأهل بيته في جهاز رسول الله ﷺ ، وأخذ العدة لدفنه . ولما بلغه خبر البيعة لأبي بكر ، لم يرض عنها أولاً ، ولم يبايع أبا بكر إلا بعد لأي ، ذلك أنه كان قد تكون رأي ثالث ، وهو أن تكون الخلافة في بيت النبي ﷺ ، وأن أولى الناس بها ابن عمه علي بن أبي طالب ، لأن عمه العباس بن عبد المطلب لم يكن من السابقين إلى الإسلام ، فقد حضر غزوة بدر مع المشركين ، ولم يسلم إلا آخرأ .

ولم يمت هذا الرأي الأخير ، وإن سكن وخمد بعض الوقت أيام حكم أبي بكر وعمر . وكان من نتيجته ظهور ثلاث من أكبر الفرق الإسلامية ، وهي : الخوارج* والشيعة* والمرجئة*^(١) .

والمهم في هذا الموضوع أن نذكر ، أن هذه الخلافات السياسية لم تلبث أن تطورت مع الزمن وأخذت شكلاً دينياً ، وأصبح التحاج بالإيمان والكفر والجنة والنار ، وظهرت على أساسها الفرق الدينية ، واجتهدت كل فرقة في تأييد مذهبها بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث النبي ﷺ ، وتأويل النصوص التي لا تتفق مع مذهبها .

فقد التمس أنصار علي حجاجاً في كلام الله ، قالوا إنها تنص على خلافته لمحمد صلوات الله عليه وسلامه ، وتزكيه لتولي الإمامة . ففي الآية الكريمة التي تقول : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون^(٢)) ، يقولون فيها إنها تشير إلى علي رضي

الله عنه ، فقد دخل عليه فقير وهو يصلي فأعطاه خاتمه ، وفي قوله تعالى : ﴿كونوا مع الصادقين﴾^(٣٣) ، تشير كلمة « الصادقين » إلى علي أيضاً . وكذلك يفسر الشيعة قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ ، بأن المقصود بـ « أولى الأمر » علي بن أبي طالب . وفي آية المباهلة التي تقول : ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾^(٣٤) ، هناك تفسير يقول : إن « أنفسنا » مقصود بها علي ، و « نساءنا » مقصود بها فاطمة ، و « أبناءنا » مقصود بها الحسن والحسين .

وإلى جانب تأويلهم لبعض الآيات القرآنية ، وجدوا في الأحاديث النبوية ذخيرة لا تنفذ في تأييد مذهبهم . فقد روى أن الرسول ﷺ قال لعلي : « حربك حربي وسلمك سلمي » ، وأنه قال : « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » ، وقال أيضاً : « لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق »^(٣٥) ، وروى غير ذلك من أحاديث .

وليس يعني في هذا المقام أن نبحت في أسانيد هذه الأحاديث ولا عن مبلغ الثقة في روايتها ، ولكن المقصود هنا أن نبين أن الاختلاف حول موضوع الإمامة حداً بأنصار كل فريق أن يفسر بعض آيات القرآن وبعض أحاديث النبي ﷺ - بل إلى وضع أحاديث^(٣٦) - وما يتفق مع الرأي الذي يراه ، ويؤيدها حسبما يرتأى من حلول للمشاكل القائمة .

ولقد اعتمد القرآن الكريم على الفطرة ، فالناس يكادون أن يكونوا مفطورين جميعاً على الاعتقاد بوجود إله خلق العالم ودبره ، مهما اختلفت عندهم أسماء الله وصفاته . ولقد خاطب القرآن بما يحیی هذه العاصفة ويقويهها ، فقال : ﴿فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب ، إنه على رجعة لقادر﴾^(٣٧) . وقال أيضاً : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال

كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت﴿^(٢٨)﴾ .

وكذلك سلك القرآن إلى التوحيد مسلكاً فطرياً ، فقال : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾^(٢٩) وقال أيضاً : ﴿ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله ، إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض﴾^(٣٠) .

ولكن هذا الوضوح وهذه البساطة لا يوجدان في جميع آيات القرآن الكريم ، فإن هناك بعض آيات فيها غموض على الباحث ، فبعضها يدل على الجبر ، وبعضها يدل على الاختيار ، وبعضها يدل على التجسيم ، وبعضها يدل على التنزيه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت هناك جماعات من اليهود والنصارى والمناوية والزرادشتية والبراهمة والصابئة والمجوس والدهرية قد دخلوا في الدين الإسلامي ، وبعد فتور حرارة الدعوة الإسلامية حنوا إلى أديانهم القديمة وطرحوا بعض مسائلها على بساط البحث^(٣١) . وكانت هذه الديانات قد تسلحت من قبل بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ، ونظمت طرائق بحثها وتعمقت في ذلك كثيراً ، فهاجموا الإسلام وهو الدين الذي يمتاز ببساطة عقيدته فأثاروا حوله الشكوك ، وليس هؤلاء الذين أسلموا هم الذين فعلوا ذلك فقط ، بل كانت البلاد الإسلامية مملوءة بذوي الأديان المختلفة الذين ظلوا على دينهم ، وكان منهم كثيرون في بلاط الدولة الأموية يشغلون مناصب خطيرة ، هؤلاء وهؤلاء ، أثاروا مسألة القدر ، وأثاروا مسألة صفات الله وخلق القرآن ولها نظير في النصرانية ، وأثار الزرادشتيون كثيراً من مسائلهم^(٣٢) .

وأمام كل هذا ، انبرى لهم المسلمون يزودون عن دينهم بالحجج العقلية والأدلة المنطقية ، ويؤولون الآيات والأحاديث وفق ما ينتهون إليه من نتائج عقلية . ولقد كان الرواد الأول في هذا فرق المتكلمين وخاصة المعتزلة .

نماذج للتأويل قبل ابن سينا التأويل العقلي عند المعتزلة

١ - كثر الخلاف في منشأ اسم المعتزلة . فقال البغدادي : إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة ، لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين ، وأنه لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين منزلي الإيمان والكفر^(٣٣) . أما الشهرستاني فيقول : إنهم سموا كذلك لاعتزال واصل بن عطاء - مؤسس الفرقة وبعض من وافقه - مجلس الحسن البصري ، حين اختلف معه في مسألة مرتكب الكبائر ، وأدلى برأيه فيها ، فقال الحسن البصري : « اعتزل عنا واصل^(٣٤) » . أما ابن خلكان ، فقد ذكر أن الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي . ذلك أن قتادة هذا كان من علماء البصرة وأعلام التابعين ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه ، وكان ضريراً . وفي ذات يوم دخل مسجد البصرة ، فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم ، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف حقيقتهم ، فقال : إنما هم المعتزلة ، وقام عنهم ، « فمذ يومئذ سموا المعتزلة^(٣٥) » .

هذا هو ما أطلقه خصوم المعتزلة على اسم « المعتزلة » ، « ويخيل إليّ أنهم كانوا لا يرتاحون إليه^(٣٦) » لكنهم - وقد رأوا أنه لصق بهم - اضطروا للدفاع عنه . فقال ابن المرتضى الزبيدي اليميني ، في معرض احتجاجه على البغدادي ، أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم ، لا

غيرهم ، فهم لم يخالفوا الإجماع ، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام . وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً ، فإنما الأقوال المحدثنة والمبتدعة^(٣٧) .

ولقد كان الاسم المحبب لدى فرقة المعتزلة ، والذي كانوا يطلقونه على أنفسهم هو العدلية أو الموحدة^(٣٨) ، أو أنهم أهل العدل والتوحيد^(٣٩) . ولقد سماهم بهذا الاسم أيضاً بعض أهل السنة مثل الشهرستاني^(٤٠) . وقال ابن قيم الجوزية أنهم سمو أنفسهم أهل العدل والعدلية فقط^(٤١) .

هذا بعض ما يتعلق باسم المعتزلة ، نكتفي به خوفاً من الاسترسال والخروج على موضوع البحث .

٢ - واجه المتكلمون ، على العموم ، أقواماً من الملل الأخرى ، لا يكفيهم في الإقناع أن يقال لهم : قال الله تعالى كذا ، أو قال الرسول ﷺ كيت ، بل كانوا يريدون التحاج بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية . فدعا ذلك المتكلمين إلى السير على نفس المنهاج الذي يريده الخصوم . فلئن كان المتكلمون قد « آمنوا بالله وما جاء به رسوله^(٤٢) » ، فإنهم « أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية^(٤٣) » للسبب الذي ذكرناه الآن ، ولطبيعتهم الحرة من ناحية أخرى .

ولقد كان للمتكلمين آراء خاصة في حدوث العالم وفي وحدانية الله وفي عدله ، وما إلى ذلك من قضايا فلسفية ، تأثروا فيها بمذاهب فلاسفة اليونان ، وأرادوا أن يبرهنوا عليها وقيموا الدليل على صحتها ، ثم يؤيدوا آراءهم بنص ديني . ولما كانت آيات الكتاب الكريم فيها متشابهات ، وفيها ما قد ينبىء عن وجود خلاف في المعنى ، فأيات تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار ، وآيات تدل على التنزيه وأخرى تدل على التجسيم ، وثالثة تدل على أن الله سبحانه ليس في جهة معينة ، ورابعة يدل ظاهرها على وجود الجهة ، فإن المتكلمين « جرأوا على ما لم يجزؤ عليه غيرهم » ، وبحثوا المسائل بحثاً عقلياً ،

وتوصلوا فيها إلى آراء ، ثم عمدوا إلى تأويل الآيات التي تخالف ما انتهوا إليه ، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين^(٤٤) .

ولا يتسع المقام لذكر نماذج كثيرة من تأويلات المتكلمين ، بل إننا سنكتفي هنا بعرض مشكلتين من أهم المشاكل العقلية ، وهما : القول بالتوحيد ، ومشكلة الجبر والاختيار . وسوف لا نعرضها إلا عند أهم فرقة من فرق المتكلمين وهي فرقة المعتزلة . ففرقة المعتزلة « فتحت باب التأويل على مصراعيه^(٤٥) » . وتناولت هذه المشاكل بالدرس والاستقصاء ، وذاذت عن رأيها في حزم وقوة .

إن للمعتزلة أصولاً خمسة ، من قال بها جميعاً كان معتزلياً ، ومن أنكر واحداً منها لا يستحق أن يوصف بهذه الصفة ، وهذه الأصول هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٦) .

والمشكلتان اللتان سنعرض لهما بالبحث تتعلقان بالأصلين الأولين وهما : التوحيد والعدل .

أ - التوحيد :

بالرغم من أن جميع المسلمين جميعاً من أهل التوحيد ، فإن المعتزلة فسروا مبدأ التوحيد « تفسيراً خاصاً ، وبلغوا في تحليله وفلسفته أقصى حد ، فمن ثم نسب إليهم^(٤٧) » ولقد تحدث الأشعري في « مقالات الإسلاميين » عن ذلك فقال : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ، ليس كمثل شيء ، ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا عرض ، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذي جهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، لا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا

يشبه الخلق بوجه من الوجوه . لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه . لم يخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء^(٤٨) .

من هذا النص يظهر رأي المعتزلة في مسألة التوحيد ، وهو الرأي الذي اهتموا إليه على ضوء دراساتهم وتفكيرهم . ومن الطبيعي - ما دام شأنهم هذا أن يتمسكوا بآيات الكتاب الكريم التي تدل على الوحدة والتنزيه وأن يشرحوها ويحللونها ويوضحوها^(٤٩) أما الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم أو على الجهة فقد أولوها . فقد فسروا قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾^(٥٠) « بأن قالوا مثلك لا يبخل ، فنفوا البخل عن مثله ، وهم إذ يريدون نفيه عن ذاته قصدوا المبالغة في ذلك ، فسلكوا به طريق الكناية ، لأنهم إذا نفوه عن مسده مسده وعمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه ، ونظيره قولك للعربي : العرب لا تحفر الذمم ، كان أبلغ من قولك : أنت لا تحفر . ومنه قولهم : قد أينعت لداته وبلغت أترابه ، يريدون إيقاعه وبلوغه . وفي حديث رقيقة بنت صيفى في سقيا عبد المطلب ألا وفيهم الطيب الطاهر لداته ، والقصد إلى طهارته وطيبه . فإذا علم أنه من باب الكناية ، لم يقع فرق بين قوله : ليس كالله شيء ، وبين قوله : ليس كمثله شيء ، إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها ، وكأنهما عبارتان معقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته^(٥١) » وأولوا من ناحية أخرى الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم ، فقالوا في الآية الكريمة ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾^(٥٢) ، ان « وجه ربك ذاته ، والوجه يعبر به عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أي وجه عربي كريم ينقذني من الهوان^(٥٣) » وكذلك يفسرون القول الكريم ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾^(٥٤) ، بقولهم : « إن وجه الله هو الله ، وقد فسد أن يكون لله

وجه هو بعضه أو وجه هو صفة له قديم معه - جل الله وتعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال : هذا وجه الأمر ، وهذا وجه الرأي^(٥٥) . ويفسرون أيضاً قوله تعالى ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾^(٥٦) ، بقولهم : « أي علمه ، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر « ولا يكرسىء علم الله مخلوق » كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق ، والكرسي غير مهموز ، ويكرسىء مهموز يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيّاً أو سريراً ، ويجعلون العرش شيئاً آخر^(٥٧) » .

وإذا كان المعتزلة قد فعلوا هذا بالنسبة لآيات القرآن الكريم ، فقد فعلوه أيضاً بالنسبة لأحاديث المصطفى ﷺ . فهم قد استمسكوا بما يؤيد آراءهم التي توصلوا إليها نتيجة أبحاثهم العقلية ، وأولوا ما لا يتفق ظاهره مع هذه الآراء .

ب - العدل :

ونحن حين نتعرض للأصل الثاني من أصول المعتزلة ، سوف نلتزم الطريقة عينها التي التزمناها عند البحث في التوحيد ، فنبحث الناحية العامة التي سار عليها المعتزلة جميعهم بالنسبة لهذا الأصل ، وسوف لا نعرض كل الموضوعات التي تدور حول هذا الأصل ، والتي يمكن تلخيصها في موضوعات ثلاثة هي :

- ١ - أن الله يسير بالخلق إلى غاية ، وأن الله يريد الخير لخلقه .
- ٢ - أن الله لا يريد الشر لخلقه .
- ٣ - أن الله لم يخلق أفعال العباد ، وأن إرادة الإنسان حرة وهو خالق أفعاله .

بل سنكتفي بعرض المسألة الأخيرة ، لتبين منها كيفية التأويل عند المعتزلة . وهذه المشكلة هي التي تسمى :

جـ - مشكلة الجبر والاختيار

بالرغم من أن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي ، ورأوا أن الله تعالى لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه ، لا تخفى عليه خافية ، ولم يزل عالماً بكل من يؤمن وبكل من يكفر أو يعصى . فالله تعالى - كما يقول الخياط - « لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه ، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء^(٥٨) » . نقول : بالرغم من ذلك ، فإنهم يجمعون - فيما عدا معمر والجاحظ - على أن العباد يخلقون أفعالهم ويخترعونها ، وأن المولى عز وجل لا يصنع أفعال العباد المكتسبة ولا يقدرها^(٥٩) . أما معمر والجاحظ فيريان أن أفعال العباد من فعل الطبيعة ، أي اضطرارية كفعل النار للإحراق ، وأن العباد ليس لهم إلا الإرادة^(٦٠) .

يجمع المعتزلة ، إذن ، على أن الإنسان خالق لأفعاله ، مختار لها ، فإذا كان الله خالقاً لأفعال الإنسان « فهو إذا لا يرضى عما فعل ، ويغضب مما خلق ، ويكره ما دبر^(٦١) » .

وقد استمسك المعتزلة بهذا الرأي الذي توصلوا إليه نتيجة لأبحاثهم . وكان من الطبيعي أن يستمسكوا بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤيده ، ويؤولوا الآيات والأحاديث التي تدل - أو يدل ظاهرها على الأقل - على خلاف ذلك . فقد استمسكوا - مثلاً - بقول الله تعالى في كتابه المبين ﴿وقل الحق من ربك ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر^(٦٢)﴾ ، و ﴿كل نفس بما كسبت رهينة^(٦٣)﴾ ، و ﴿إنا هدينه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً^(٦٤)﴾ ، و ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها^(٦٥)﴾ ، وما إلى ذلك من آيات تنفي القدر وتقول بحرية الإنسان في أفعاله الدنيوية .

أما الآيات القرآنية التي تقول بالجبر ، فقد أولوها حسب مذهبهم في حرية الإنسان وقولهم بالاختيار . فقالوا مثلاً في القول الكريم : ﴿قل لن

يصيينا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون»^(٦٦) ، إن « ابن مسعود - رضي الله عنه - قرأ : قل هل يصيينا ، وقرأ طلحة رضي الله عنه : هل يصيينا ، بتشديد الياء ، ووجهه أن يكون بفعيل لا يفعل ، لأنه من بنات الواو ، كقولهم : الصواب ، وصاب السهم يصوب ومصابوب في جمع مصيبة ، فحق يفعل منه يصوب . ألا ترى إلى قولهم : صوب رأيه إلا أن يكون من لغة من يقول صاب السهم يصيب . ومن قوله أسهمى الصائبات والصيب . واللام في قوله تعالى ﴿إلا ما كتب الله لنا﴾ ، مفيدة معنى الاختصاص كأنه قيل : لن يصيينا إلا ما اختصنا الله بإثباته وإيجابه من النصرة عليكم أو الشهادة . إلى قوله : « هو مولانا » ، أي الذي يتولانا ونتولاه ، ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ، وأن الكافرين لا مولى لهم ، (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) ، وحث المؤمنين أن لا يتوكلوا على غير الله ، فيفعلوا ما هو حقهم^(٦٧) » وقالوا أيضاً في الآية الكريمة : ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾^(٦٨) ، ﴿لآتينا كل نفس هداها﴾ على طريق الإلجاء والقسر ، ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار . فاستحبوا العمى على الهدى فحقت كلمة العذاب على أهل العمى دون البصراء ، ألا ترى إلى ما عقبه من قوله ﴿فذوقوا بما نسيتم﴾ ، فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم من نسيان العاقبة وقلة الفكر فيها وترك الاستعداد لها^(٦٩) .

هذا بالنسبة للآيات القرآنية . أما بالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة مثل قول الرسول ﷺ : « لن يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : « يؤمن بالله ، وأن الله بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن بالقدر خيره وشره^(٧٠) » ، وما إلى ذلك من أحاديث تدل على الجبر ، فقد رفضها المعتزلة وكذبوا روايتها ، فكذبوا قول عبد الله بن مسعود في روايته للحديث الشريف الذي جاء فيه « الشقي من شقى من بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره . . . »^(٧١) . . . إنه كذب به على المصطفى صلوات الله عليه وسلامه^(٧٢) .

هذا هو مظهر التأويل عند المعتزلة وتلك خاصيته . يؤولون الدليل النقلى إذا لم يتفق مع ما انتهوا إليه من بحثهم العقلي ، ويستشهدون به إذا كان يتفق مع النتيجة العقلية التي خلصوا إليها ، بل ينكرون الدليل النقلى « في مجال الأحاديث النبوية » إذا لم يجدوا وسيلة إلا ذلك . « فهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منها البرهان العقلي ، ويؤولون ما يخالفه . فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات ، وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافق العقل ويحتمل التأويل^(٧٣) » .

وكما سيتضح فيما بعد يختلف منهج التأويل عند المعتزلة عن منهجهم عند الأشعرية ، فقد أباح الأخيرون لأنفسهم تأويل ما ورد في النقل متعلقاً بصفات الله تعالى ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره . ويؤيد هذا ما ذكره الغزالي في كتابه قواعد العقائد ، حين قال : « وذهبت طائفة إلى الاقتصاد ، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ، ومنعوا التأويل فيه ، وهم الأشعرية^(٧٤) » .

التأويل عند الأشعرية

ولقد عارض الإمام أبو الحسن الأشعري أقوال المعتزلة ، ويمكن تلخيص معارضته فيما يلي :

١ - يقول الإمام إن لله صفات أزلية مثل : العلم والبصر والكلام ، وأنه عالم بعلم ، بصير ببصر ، متكلم بكلام . وينكر المعتزلة أن لله صفات ، ويقولون : إنه عالم بذاته ، بصير بذاته ، متكلم بذاته .

٢ - قال المعتزلة إن ما جاء في القرآن الكريم مثل « يد الله » و « وجهه » ، يجب أن يفسر على أنه « لطفه » و « ذاته » . . . الخ . أما الأشعري فمع تسليمه بأنه ليس في ذلك شيء من المفهوم التجسدي ، فإنه يرى أن هذه الصفات حقيقية لا نعلم طبيعتها بالدقة . وهو يرى مثل هذا الرأي في استواء الله على العرش .

٣ - ويعارض الإمام الأشعري المعتزلة في مسألة خلق القرآن ، ويقرر أنه كلام الله ، والكلام صفة أزلية ، ولذلك فإن القرآن غير مخلوق .

٤ - ويعارض أبو الحسن المعتزلة أيضاً في أن الله لا يمكن أن يُرى بالأبصار ، لأن في ذلك تشبيهاً يقتضى أن يكون له جسم وتحيز ، وقال إن رؤية الله في دار القرار حق ، وإن كنا لا نعلم كيف يكون ذلك .

٥ - ويخالف الأشعري المعتزلة في توكيدهم حقيقة اختيار الإنسان في أفعاله ، ذلك أنه يصر على القول بأن الله قادر على كل شيء ، فكل خير أو شر معلق بمشيئته ، وهو يخلق أفعال العباد بأن يخلق فيهم القدرة على فعل أي فعل .

٦ - خالف الأشعري المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . وهو أن المسلم مرتكب الكبيرة لا يعد مؤمناً ولا كافراً ، وجزم بأنه يظل مؤمناً ، وإن كان معرضاً للعذاب في النار .

٧ - وقد أكد الأشعري حقيقة ظواهر شتى من علم الآخرة ، مثل الخوض ، والبرزخ ، والميزان ، وشفاعة النبي . أما المعتزلة فقد أنكروها أو أولوها تأويلاً عقلياً .

هذا ، ولم يكن الأشعري أول من استعان بالكلام في الدفاع عن مذهب أهل السنة ، فإن الحارث بن أسد المحاسبي من بين أولئك الذين سبقوا إلى بذل مثل هذه المحاولات . على أن الأشعري كان فيما يظهر أول من استعان بالكلام استعانة تقبلها فريق كبير من أهل السنة ، ثم إنه كانت له ميزة أخرى هي أنه كان على علم وثيق مفصل بآراء المعتزلة^(٧٤) . ومن هذا نرى أن الأشعري لم يعرض عن العقل والبراهين العقلية ، وهو تلميذ المعتزلة . فلم ير أن استخدام العقل في الدين بدعة ، وأنكر أن يكون البحث في قضايا لم يبحثها الرسول بدعة ، فالصحابة بحثوا في أمور لم يبحث فيها النبي ﷺ . ولقد ألف الإمام الأشعري في ذلك كتابه : « استحسان الخوض في علم الكلام » ولكنه بالرغم من انتقاده للذين حرّموا النظر العقلي ، فإنه يرتد على الذين غالوا في استخدام العقل والركون إليه ، وهم المعتزلة ، ويبين أنهم ضلوا سواء السبيل ، فقولهم في نفي الصفات آل بهم إلى التعطيل ، وكذلك قولهم بخلق القرآن وتأويلهم لنصوصه ، مما أدى إلى تشويه معناها ، وإنكارهم رؤية الله باسم العقل ، مما حرم المؤمن من أسمى ما يصبو إليه في الآخرة . كل ذلك فتح الباب على مصراعيه لأعداء الدين .

فالإمام الأشعري يحاول فهم النص على ضوء العقل ، ولا يضحى به إرضاء لمقتضيات العقل^(٧٥) .

وإذا كان المعتزلة قد قالوا بخلق الإنسان لأفعاله ، فإن الأشعرية قد قالوا بكسب الإنسان لأفعاله ، فأفعال العباد الاختيارية - حسبما يقولون - تتعلق بها قدرة الله تتعلق الإيجاد ، بينما تتعلق بها قدرة العبد ، على وفق إرادته ، تتعلق كسب .

وقد حاول الأشعري أن يثبت أن كلام الله قديم . صحيح أنه لا يوجد نص يثبت قدم كلام الله ، ولكنه يحاول أن يثبت ذلك بالأدلة العقلية . يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (النحل ٤٠) وهذا يتعلق بالكائنات المحدثه ، ولو كان متعلقاً بكلام الله ، لكانت كلمة « كن » وهي من كلام الله تعالى تحتاج الى كلمة « كن » أخرى تحدث بها ، وهكذا إلى مالا نهاية له . فيجب أن يكون إذن كلام أزلي لم يسبق بكلمة « كن » .

وأثبت الأشعري رؤية الله بالأبصار . على عكس المعتزلة . قال تعالى : ﴿ وَجْهَ يَوْمُئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ : فقد قرن هنا النظر بالوجه ، والنظر بالوجه معناه الرؤية بالعين . أما قوله تعالى : ﴿ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ (الأنعام ١٠٣) ، فالقصد به في هذه الدنيا لا في الآخرة .

ولقد ذهب المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق ، وجعلته في منزلة بين المنزلتين ، فهو لا كافر ولا مؤمن . لكن الإيمان معناه التصديق ، استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ (يوسف ١٧) أي بمصدق لنا . فمرتكب الكبيرة ، وإن كان فاسقاً ، فهو مؤمن لأنه مصدق .

فالإمام الأشعري رجل مخلص لعقيدته ، حريص على الدفاع عنها ، مؤمن بالكتاب المنزل ، وبما جاء في سنة محمد ﷺ . فهو يعتبر كل ما جاء في النص أصلاً ، لكنه يرجع إلى العقل إذا ما لزم الأمر كي يؤيد ما في النص أو يدافع عنه دفاعاً عقلياً ، بل إنه - أحياناً - يعطى المكان الأول ، ويرفض - باسمه - فهم النصوص التي وردت في الوجه واليدين والعرش والكرسي والاستواء فهماً حرفياً ، ويؤولها تأويلاً يبعده عن الحشوية والمشبهة وغلاة الحنابلة . وفي حالة وجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي ، يلجأ الأشعري الى التأويل المجازي . فقوله تعالى مثلاً : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ (الانفطار ١٤) وقوله : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي

بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً» (النساء ٩) ، يحتمل أن يقعا على الكل كما يحتمل أن يقعا على البعض لعدم وجود دلالة تبين أنها يقعان على الكل ، « وإذن فهذه الألفاظ التي تفيد العموم كما تدعى المعتزلة هي في الواقع لا تفيد العموم أو الخصوص بحسب ذاتها وإنما تفيد الكل إذا وجدت قرينة الكل وتفيد البعض إذا وردت قرينة البعض . وإذن فلا دلالة فيها على أن مرتكب الكبائر سيكون في النار قطعاً كما يزعم هؤلاء المعتزلة » .

ولكن الأشعرية لم يلتزموا بطريقة واحدة في آرائهم ، بل اختلف مذهب الأوائل منهم عن مذهب المتأخرين . فأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة مال إلى أهل الحديث وانتسب إلى الإمام أحمد بن حنبل ، واتفق هو وأئمة الصحابة على إثبات الصفات السمعية وإبطال تأويلها ، مع نفي الكيف والتمثيل .

ويتضح حرص الأشعري على الانتهاء إلى الإمام أحمد بن حنبل ، في كتابه « الإبانة » ، إذ يحاول في قوة إثبات الوجه والعين واليد ، ويقول باستوائه تعالى على العرش من غير كيف ، ويرد على من يؤول هذه الصفات تأويلاً مجازياً مثل المعتزلة والجهمية .

ولكن تلاميذ الأشعري اختلفوا بعض الاختلاف عن أستاذهم ، فقد نفى أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) الصفات السمعية ، ومال إلى تأويلها في كتابه (الإرشاد) .

وقد حدث نفس الأمر عند متأخري الأشعرية ، فقد اتجهوا إلى الاعتزال والفلسفة ، وقالوا بنفي الصفات السمعية ، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك على وجوه تليق بذات الله تعالى ، وبما ينبغي له من التنزه عن مشابهة الحوادث . فقد خالف الإمام فخر الدين الرازي القدماء في إثبات صفة الوجه لله تعالى ، ورأى فخر الدين الرازي أن الوجه في قوله تعالى : ﴿ ويبقى وجهه ﴾

ربك ﴿ هو كناية عن ذات الله سبحانه . وقد ذكر ذلك في كتابه (أساس
التقديس ص ١٤٤) ، ووافقه على ذلك الإمام أبو الحسن الأمدي في كتابه
(غاية المرام ص ١٤٠) . وقد اشترك الاثنان مع البغدادي والغزالي في تأويل
صفة « اليد » بالقدرة التي خلق الله تعالى بها كل شيء كما حملت على هذا المعنى
أيضاً - صفة (الاصبع) الواردة في قول النبي ﷺ : « قلب المؤمن بين إصبعين
من أصابع الرحمن ، كما ذكر ذلك في كتاب «قواعد العقائد» للإمام الغزالي .

وقد أولت صفة « العين » عند الإمام فخر الدين الرازي على أن المراد
بها شدة العناية والحراسة .

ويؤول الإمام الغزالي « النزول » في حديث : « ينزل ربنا كل ليلة إلى
السواء الدنيا . . . » على أن المراد به نزول لطف الله ورحمته في هذا الوقت
من الليل ، وهو الثلث الأخير . والغرض من ذلك الترغيب في قيام الليل
ابتغاء ثواب الله ومرضاته .

أما الصفات النفسية فقد نفاهما الأشاعرة عن الله تعالى كالمعتزلة ،
وحملوها على محامل تليق بذات الحق سبحانه . فقد ذكر الباقلاني في كتابه
« التمهيد ص ٤٨ » أن فرح الله بتوبة عبده معناه الرضا عنه ، وضحك
لعباده ، معناه أن يظهر لهم من بره ما كان مستورا عن غيرهم ، ورضاه هو
إرادته المثوبة ، وغضبه هو إرادته العقوبة .

وبعد ، فهذه بعض مظاهر التأويل العقلي عند الإمام أبي الحسن
الأشعري وتلاميذه .

التأويل عند الغزالي

يجيب الإمام الغزالي^(٧٦) على سؤال وجه إليه بشأن تأويل بعض الآيات الكريمة ، وما يدعو إلى ذلك من اختلاف أهل الظاهر عن أهل الباطن ، بأن العقائد من أعمال القلوب ، وأن التعبد يأتي بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها ، لا بالتوصل « إلى أن تنكشف لنا حقائقها ، فإن ذلك » أي هذا التوصل « لم يكلف به كافة الخلق » .

فالتأويل عند الغزالي يجب أن يؤخذ بحذر ، ولا يلج بابه إلا الراسخون في العلم حتى لا يركبون متن الشطط وينحرفون عن جادة الصواب .

ويبين حجة الإسلام رأيه في التأويل بشكل أوضح ، بل يكتب في ذلك كتاباً يسميه « قانون التأويل »^(٧٧) ، يضع فيه قانوناً يحكم التأويل ويظهر مدى الحاجة إليه ويذكر الذين يجوز لهم سلوك هذا المنهج ومن لا يجوز لهم ذلك . وقد وضع الغزالي قانونه المذكور بمناسبة سؤال وجه إليه عن معنى قول رسول الله ﷺ : « إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم » ، وهل يعد ذلك ممازجة كامتزاج الماء بالماء ، أم هو مثل الإحاطة بالعود ؟ فيجيب حجة الإسلام على ذلك قائلاً : « بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر ، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر المعقول ، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق . والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه ، وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً ، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه ، وإلى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما ، فهم إذن خمس فرق^(٧٨) » .

ويرى الغزالي^(٧٩) أن الفرقة الخامسة هي الفرقة المحقة ، لأنها تنهج منهجاً قوياً ، وإن كانت - على حد تعبيره - ترتقى مرتقى صعباً ، فإن منهجها إن كان يسيراً في بعض الأمور ، إلا أنه شاق وعسير في الأكثر . ثم يقول : « نعم ، من طالت ممارسته للعلوم ، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة ، ويبقى لا محالة موضعان : موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة تنبو الأفهام عنها ، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً فيكون ذلك مشكلاً عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور إذا لم يصح فيه معنى بالنقل . ومن ظن أنه سلم عن هذين الأمرين فهو إما لتصوره في المعقول وتباعده عن معرفة المحالات النظرية ، فيرى ما لا يعرف استحالته ممكناً ، وإما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول^(٨٠) » .

ثم يوصي الغزالي بثلاثة أمور ، هي :

١ - أن لا يطمع الإنسان في الاطلاع على جميع ذلك ، ويتلو دائماً قول الله تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾^(٨١) . فإن هذه الأمور - في رأي الغزالي - مستترة على أكابر العلماء ، فضلاً عن المتوسطين . ومن يدعى الاطلاع على مراد النبي ﷺ في جميع ذلك ، فدعواه لقصور عقله لا لوفوره .

٢ - أن لا يكذب برهان العقل أصلاً ، فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع ، إذ به عرفنا الشرع . فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ؟ والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكى الشرع .

وفي هذا الأمر ، يرى الغزالي أنه إذا لم يكن بد من تصديق العقل ، لم يكن للإنسان أن يتمادى في نفي الجهة عن الله ، ونفي الصورة . وإذا قيل « إن الأعمال توزن » علم أن الأعمال عرض لا يوزن ، فلا بد من

تأويل . وإذا سمع « أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح » علم أنه مؤول ، لأن الموت عرض لا يؤتى به ، إذ الإتيان انتقال ولا يجوز على العرض . ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح ، إذ الأعراض لا تنقلب أجساماً . ولا يذبح الموت ، إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن ، وليس للموت رقبة ولا بدن . فإذا لا بد من التأويل .

٣ - أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر . فإن مراد المتكلم إنما يعرف إذا أظهر مراده ، فإذا لم يظهره فمن أين يعلم المراد ؟ فذلك لا يتأتى إلا بحصر جميع وجوه الاحتمالات وإبطال الجميع إلا واحداً يتعين بالبرهان .

ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة ، فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف في التأويل أسلم .

هذا هو قانون التأويل عند الغزالي ، وتلك وصاياه التي يوصى بها كل من يلج باب التأويل . ومنه يتبين أن الغزالي يحترم برهان العقل ويصف العقل بالصدق دائماً ، ولكنه يوصى بالكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لكثرة ذلك في كلام العرب . والتخمين والظن - في رأيه - جهل ، وإذا كان قد رخص به « لضرورة العبادات والأعمال والتعبادات التي تدرك بالاجتهاد » ، فإنه لم يرخص به بالنسبة للعلوم المجردة والاعتقادات وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات ، والعاقل ، كما يقول الغزالي : « بين أن يحكم بالظن وبين أن يقول : أعلم أن ظاهره غير مراد ، إذ فيه تكذيب للعقل ، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة إلى أن أدري^(٨) » .

نماذج من التأويل عند الكندي

إن فيلسوف العرب ارتضى منهج التأويل ، ورأى أن ما جاء به نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام يتفق تماماً مع النظر العقلي ، وبالتالي يمكن تفسير آيات القرآن الكريم تفسيراً عقلياً ووضعها على مقاييس عقلية .

فهو في رسالته إلى أحمد بن المعتصم^(٨٣) في « الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ؛ « فأما من آمن برسالة محمد ﷺ ، وصدقه ، ثم جحد ما أتى به ، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر الضعف في تمييزه ، إذ يبطل ما يثبت ، وهو لا يشعر بما أتى في ذلك . . . » الخ النص . ثم يصنف فيلسوف العرب بعد ذلك تفسيراً للآية الكريمة ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾^(٨٤) ، يبين فيه معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهي من ذلك إلى أن سجود النجوم لله « معناه هو أنها ، بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره وتؤدي وظيفتها المعنية لها في نظام العالم ، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود^(٨٥) » .

ولقد دافع الكندي عن التأويل ، وهاجم الذين يتعرضون له من ذوي الأفهام الضعيفة ، أو ممن لم يدركوا كنه اللغة ويتصفوا بالنظر العميق . فهو في كتابه « إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، بعد أن يذكر أن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، وأن أشرف فلسفة وأعلاها مرتبة هي الفلسفة الأولى ، أي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، يدعو إلى « أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار

ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة ، توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق . . . » .

ويضع الكندي وصفاً لواجب الوجود لا يسير فيه على غرار أرسطو ، بالرغم من أنه قيل عنه إنه « احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس^(٨٦) » ، فهو يقول فيه : إنه « واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة . وليست فيه بته ، ولأنه مبدع وهم غير مبدعين ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله . وما تبدل فهو غير دائم^(٨٧) » .

وهذا الوصف الذي يقول به الكندي لا يتفق مع ما يقول به أرسطو في فلسفته الميتافيزيقية ، بل يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ﴾^(٨٨) وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن فيلسوف العرب جريا وراء التوفيق بين الفلسفة والدين لم يأخذ في فلسفته الأولى من ميتافيزيقا أرسطو إلا ما يتفق وروح الدين .

التأويل عند الفارابي

نهج الفارابي منهج التأويل في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهو يرى « أن التأويل لفهم الدين ينبغي ألا يباح للناس جميعاً ، بل هو فرض على الخاصة من أهل العلم^(٩٩) » . وأبرز ما نجده من تأويلات عند المعلم الثاني ، هو تأويله للأمور التي تدخل في باب « السمعيات » . والسمعيات - كما هو معروف - تقابل « العقلية » ، أي التي تعرف عن طريق العقل ، ولا يخلو كتاب من الكتب القديمة التي تتعرض للعلوم الإلهية الإسلامية من جزء يتناول الكلام عن المعارف التي تتم عن طريق السمعيات^(١٠٠) . كان المصدران الوحيدان « للسمعيات » هما القرآن والحديث النبوي ، فلم يستطع الفارابي أن ينكرها ، بل حاول أن يبرهن عليها ببراهين تتفق مع العقل ، ولذا طرق باب التأويل^(١٠١) . وسنعرض فيما يلي بعض نماذج من تأويلات الفارابي .

١ - سئل المعلم الثاني عن ماهية الجن فقال : « إن الجن حي ، غير ناطق ، غير مائت ، وذلك على ما توجهه القسمة التي تبين منها حد الإنسان المعروف عند الناس ، أعني الحق الناطق المائت . وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الإنسان ، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن » .

فقال السائل : « الذي في القرآن مناقض لهذا ، وهو قوله : ﴿ استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجبا ﴾^(١٠٢) » .

فقال الفارابي : « ليس ذلك بمناقض ، وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي ، لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو

النطق . ونرى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية ، وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع ، كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع ، وكذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذي للإنسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان » .

« فأما قولنا : غير مائت . فالقرآن يدل على بقوله تعالى : ﴿ قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون ، قال فإنك من المنظرين ﴾^(٩٣) .

فالفارابي يؤول الآية الكريمة بما يتفق ورأيه في تعريف الجن من أنه « حي غير مائت غير ناطق » .

٢ - ولم يستطع الفارابي أن ينكر وجود الملائكة ، لأن القرآن تكلم عنها في عدة مواضع . وبالرغم من ذلك فإنه لم يقر التعريف الذي عرفها المتكلمون به ، فالملائكة عنده موجودات عقلية ليست لها أية صلة بالمادة^(٩٤) أما عند المتكلمين فهي « أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة^(٩٥) » وهذا الرأي يتفق إلى حد كبير مع الآراء التي توجد في كتب السير ، فهي « تنزع غالباً إلى تصوير الملك بصورة مادية . فأحاديث بدء الوحي تمثل جبريل جسماً ، حتى أنه ليهمز الأرض بعقبه فتنبع عين ماء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبي . وتمثله رجلاً في صورة دحية بن خليفة الكلبي ، أو ذا صوت كصلصلة الجرس ، أو في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت^(٩٦) » . ويعرف المعلم الثاني الملائكة ، فيقول : إنها « صور علمية ، جواهرها علوم إبداعية ، ليست كألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم ، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ ، وهي مطلقة ، لكن الروح القدسية تخاطبها ، والروح البشرية تعاشرها في النوم^(٩٧) » هذا ويضع الفارابي الملائكة - بالنسبة لنظامه الخاص بالكون - في مرتبة أعلى من مرتبة

الأنبياء ، فهي العقول الثواني التي تفيض عن واجب الوجود .
٣- ومن هذا نستطيع أن نلمس الأساس لنظرية النبوة عند الفارابي ، وهي النظرية التي يوجد للتأويل فيها مجال كبير . فالعقل الفعال - عنده - هو أحد العقول العشرة المتصرفة في هذا الكون ، وهو مصدر العلم الإنساني ويسميه الروح الأمين أو روح القدس .

وإذا كان الفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بالتأمل والنظر عن طريق القوة الناطقة ، فإن النبي يتصل به عن طريق القوة المتخيلة . ولقد بين الفارابي عمل القوة المتخيلة في تكوين الأحلام والرؤى الصادقة في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في فصلين هما : « في سبب المنامات » و « في الوحي ورؤية الملك »^(٩٨) فذكر أن المخيلة - في حالة النوم - لا تشغلها قوى النفس الأخرى كما تشغلها أثناء اليقظة ، ولهذا تخلو لنفسها فتتمثل لها صور جديدة أو تجتمع عندها صور قديمة على أشكال مختلفة ، فصاحب المزاج الرطب - مثلاً - يحلم بما يشابه ذلك كالماء والسباحة فيه ، وهكذا .

والمهم هنا أن نقول كما قال الفارابي : « إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحليلها منها وقت النوم . . . ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراهها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة - بالأشياء الإلهية »^(٩٩) .

ومن هذا النص نرى أن المعلم الثاني طرح جانباً فكرة التجسيم التي وردت في الكتب الدينية للملك ، حيث جعلت له جسماً يرى ، وأول هذا

القول فجعل مشاهدة الملك لا تعدو انفعالاً نفسياً تجود به القوة المتخيلة على الإنسان فيرى الملك رؤية المحسوسات دون أن يكون محسوساً بالفعل . وغنى عن البيان أنه لا أحد يصل إلى هذا الانفعال إلا النبي وحده .

هذه هي بعض مظاهر التأويل عند الفارابي ، يتبين منها أن المعلم الثاني سلك مسلك التأويل كي يستطيع أن يوفق بين الفلسفة التي قال بها ، والدين الذي آمن به ، فحاول جاهداً أن يضع تفسيرات عقلية لبعض مسائل الدين التي وردت في القرآن والحديث .

الفصل الثاني

التأويل العقلي عند ابن سينا

- ١ -

مقدمة

تبين مما سبق أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة سمة بارزة عند فلاسفة الإسلام ، فقد نزعوا إلى التوفيق بين الوحي والعقل أو بين العقيدة والحكمة وحاولوا أن يبينوا أن الوحي لا يناقض العقل وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً ، كما تصبح الفلسفة دينية^(١) .

ولقد بدت عملية التوفيق أوضح وأجلى ما يكون عند الشيخ الرئيس . فقد رأى ابن سينا أن خير مصلحة للدين وللناس هي في الجمع بين الدين وبين الفلسفة لا في الانحياز إلى جانب أحدهما ، فإن الفلسفة - عنده - خير معين للدين على تحقيق المهمة التي جاء من أجلها . فهو يذكر في معرض حديثه عن أقسام الحكمة النظرية أن مبادئ أقسام الفلسفة النظرية « مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن أوق استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوق خيراً كثيراً^(٢) » .

ابن سينا ، إذن ، يرى الأخذ بالفلسفة والدين معاً . لكن حقائق الدين تتعارض أحياناً - ولو ظاهرياً - مع حقائق الفلسفة ، فيوفق المعلم الثالث بينهما بسلوك طرق مختلفة منها التفسير والتأويل العقلي .

اعتمد ابن سينا في مذهبه الفلسفي المتكامل الأجزاء والمتناسق

الجوانب ، كما تعبر الأنسة جواشون^(١٢) على التأويل العقلي كي يوفق بين الفلسفة والدين . ولم يفعل المعلم الثالث ذلك خوفاً من السلطات القائمة وقتئذ بل تمشياً مع نظرياته الفلسفية ، فإن له فلسفة خاصة ومشرقية لا مجرد ترجمة من اليونانية إلى العربية^(١٣) . ولقد ساعدته في ذلك لغة العرب التي كتب بها جل فلسفته ، فإن لكلمات اللغة العربية ، أو بتعبير أدق لبعض كلماتها معنيين معنى ظاهراً وآخر مجازياً ، وهذا مما ساعد الشيخ الرئيس في سلوك مسلك التأويل والوصول به إلى التوفيق بين ما جاء به النقل وبين ما اهتدى إليه العقل .

والتأويل العقلي عند ابن سينا ، كما كان عند الفارابي له وجهان هما :

١ - تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية .

٢ - اخضاع الحقائق الدينية للآراء الفلسفية^(١٤) .

ومن الجلي أننا إذا أردنا ذكر التأويلات العقلية لبعض الأصول الدينية عند الشيخ الرئيس ، فلا بد لنا أن نعرض لفلسفته لتبين منها مدى ما لجأ إليه من تأويل لبعض نصوص الشريعة من قرآن كريم وحديث نبوي شريف .

وطبيعي أننا لن نعرض لكل فلسفته في جملتها ولكننا سنقتصر على عرض الجانب الميتافيزيقي منها فقط وحتى هذا الجانب لن نبسط آراءه فيه من جميع النواحي بل سنلمس فقط ما يتصل بالتأويل العقلي .

النفس

موضوع النفس من الموضوعات التي شغلت الفلاسفة « وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة . فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحيون الذين ألهوها وأبعدوها عن عالم المادة ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً كما قال الروافيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه^(١٠) » .

وكما هو معروف ، فقد انتقلت آراء الفلاسفة اليونانيين في النفس إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمة . وأمام هذا ، وأمام ما ورد في الكتاب والسنة من أفكار خاصة بالنفس ، فقد « أخذ المسلمون يتوسعون في بحث موضوع النفس . وعلى الرغم من أن في تعاليم القرآن ما لا يشجع على هذا في البحث وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعي حرّموه فإننا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية . ففرقة تتكلم عن هبوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضل العقل عليها ، ورابعة تعتنق التناسخ مبنية على كيفيته وغايته^(١١) » .

والمهم هنا أن نذكر أن فلاسفة المسلمين - وخاصة ابن سينا - عالجوا موضوع النفس . فإن للمعلم الثالث كتباً ورسائل مستقلة فوق ما هو متفرق من مقالات في كتبه الفلسفية وكله تدور حول النفس ومعرفة قواها ودراسة أحوالها المختلفة وخصائصها المتشعبة .

قوى النفس :

وابن سينا ، قبل أن يتناول موضوع قوى النفس ، ووظائفها ، حاول إثبات وجودها ومغايرتها للبدن ، فإن « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها»^(١١٧) . ومن ناحية أخرى فإنه وضع براهين عدة أثبت بها حقيقة النفس وأنها جوهر روحاني مغاير للبدن ولا يقف بفنائه ووقف « موقفاً صريحاً من الذين أنكروا وجود النفس أو الذين عدوها عرضاً من أعراض الجسد»^(١١٨) وأهم هذه البراهين هي البرهان الطبيعي ، والبرهان السيكلوجي ، وبرهان الاستمرار ، وبرهان وحدة النفس ، وبرهان «الأنا» وبرهان الإنسان المعلق في الهواء .

والنفس عند ابن سينا ، كما هي عند أرسطو ، عبارة عن النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية ، والأخيرة هي العاقلة أو الناطقة وهي قسمان :

عاملة أو عقل عملي ، وعاملة أو عقل نظري . والعقل النظري أربع مراتب : أدناها العقل الهولاني ، ثم العقل بالملكة ، ثم العقل بالفعل ، ثم العقل المستفاد^(١١٩) .

فالعقل الهولاني عبارة عن استعداد موجود في كل شخص طفلاً كان أم بالغاً ، وهو استعداد لتقبل المعقولات الأولى .

فإذا ما حصلت له هذه المعقولات الأولى أو العلوم الأولية وأصبح مستعداً لقبول المعقولات الثواني أو العلوم المكتسبة بالتفكير أو بالحدس أصبح عقلاً بالملكة^(١٢٠) .

يأتى بعد ذلك العقل بالفعل ، وهو حالة تحصل فيها الصورة المعقولة الأولية للعقل « إلا أنه - كما يقول ابن سينا - ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه يعقلها سمي عقلاً بالفعل . لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب^(١١) » .

فإذا كانت الصورة المعقولة حاضرة بالفعل وكان العقل يعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها سمي عقلاً مستفاداً .

وجدير بالذكر أن كل عقل هو بالقوة إذا قيس بما فوقه من مرتبة ، وبالفعل إذا قيس إلى ما دونه ، وعملية الانتقال من القوة إلى الفعل لا تكون إلا بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، هو العقل الفعال^(١٢) .

هذه باختصار آراء الشيخ الرئيس في العقل ودرجاته . وله في هذا المجال تأويل لآية قرآنية كريمة ، هي التي تقول ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ، المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ يَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ، واللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١٣) .

ويستحسن - قبل أن نذكر تأويل الشيخ الرئيس لهذه الآية - أن نذكر ملخصاً لما ورد في تفسير النسفي لها ليظهر الفرق جلياً بين تفسير أهل السنة وتفسير ابن سينا لبعض آيات الذكر الحكيم . فقد جاء تفسير النسفي لهذه الآية كما يلي :

﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ﴾ مضافاً إليه قوله « مثل نوره » و « يهدي الله لنوره مثل قولك : زيد كرم وجود ، ثم قولك ينعش الناس بكرمه

وجوده . والمعنى ذو نور السموات ، ونور السموات والأرض الحق . وقد شبه الله الحق بالنور في ظهوره وبيانه ، كما جاء في قوله : ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور﴾ أي من الباطل إلى الحق . وأضاف النور إليهما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السموات والأرض . وجاز أن المراد أهل السموات والأرض وأنهم يستضيئون به . وقد قال ابن عباس رضي الله عنه أن « مثل نوره » أي نور الله الذي هدى به المؤمن . وبمضي النسفى في تفسيره فيقول إن المشكاة هي الكوة في الجدار غير النافذة والمصباح هو السراج الضخم الثاقب والزجاجة هي قنديل من زجاج والدري هو المضيء ، ومعنى قوله تعالى « يوقد من شجرة مباركة . . . الخ الآية » أن هذا المصباح يوقد بزيت شجرة زيتون تنبت في الشام فلا هي شرقية ولا هي غربية ، وزيت الشجرة أو دهنها صاف متألئء يكاد يضى من غير نار و « نور على نور » أي هذا النور الذي شبه به الحق نور متضاعف قد تناصر فيه المشكاة والزجاجة والمصباح حتى لم تبق بقية مما يقوى النور ، والله يهذى إلى هذا الحق من يشاء من عباده بإلهام منه أو بنظرة في الدليل . والله تعالى حين يضرب هذه الأمثال للناس إنما يريد بذلك تقريها إلى أفهامهم ليعتبروا فيؤمنوا ، فسبحانه يريد أن يبين كل شيء بما يمكن أن يعلم به^(١٤) .

هذه هي وجهة نظر النسفى في تفسير تلك الآية الكريمة . أما ابن سينا فقد رأى أن « النور » اسم مشترك لمعنيين : معنى ذاتي ومعنى مستعار ، أما الذاتي فهو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطو ، وأما المستعار فيفهم على وجهين : إما الخير ، أو السبب الموصل إلى الخير . ومعنى « النور » في هذه الآية هو الوجه المستعار بقسميه ، أي أن الله تعالى خير بذاته ، وهو أيضاً سبب لكل خير . وقول الله تعالى « السموات والأرض » يقصد به الكل . وقوله « مشكاة » تعبير عن العقل الهولاني والنفس الناطقة ، ذلك لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهوى للاستضاءة ، فكل ما يقارب الجدران يكون انعكاس النور فيه أشد والضوء أكثر ، وبما أن العقل بالفعل مشبه بالنور ،

كذلك قابله مشبه بقباله وهو المشف . والمشفات أفضلها الهواء ، وأفضل الأهوية هو المشكاة .

فالمشكاة رمز للعقل الهولاني ، ونسبة العقل الهولاني إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور . والمصباح عبارة عن العقل المستفاد بالفعل . ذلك أن النور هو كمال المشف ومخرج له من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة ، وهذه النسبة هي معنى قوله تعالى « في زجاجة » ، وهذه الزجاجاة « كأنها كوكب درى » أي صافية مشفة .

ويفسر المعلم الثالث الشجرة الزيتونية بالقوة الفكرية التي هي بمثابة المادة للأفعال العقلية ، مثلما أن الدهن مادة للسراج . ووصف الشجرة الزيتونة بأنها « لا شرقية ولا غربية » آت من أن القوة الفكرية ليست من القوى المحضة النطقية أي ليست من القوى التي يشرق بها النور على الإطلاق ، ومن جهة أخرى ليست من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق ، فإن الشرق يوجد فيه النور إلى جانب مشرقه فيه والغرب يوجد فيه النور أيضاً إلى جانب مغربه منه . أما قوله تعالى « يكاد زيتها يضيء ولم لم تمسسه نار » فهو مدح للقوة الفكرية ، فقد يصدر منها رأي أو فكرة لا عن طريق الاتصال أو الإفاضة .

وأخيراً يفسر ابن سينا « النار » بالعقل الكلي . والعقل الكلي ليس هو الإله كما ظنه الإسكندر الأفروديسي ونسب ذلك الظن إلى أرسطو ، فإنه إن كان واحداً من جهة فهو كثير من جهة أخرى من حيث هو صور كليات كثيرة ، فهو واحد بالعرض وليس واحداً بالذات . فهو يستفيد الوحدة ممن له هذه الخاصية بالذات وهو الله الواحد جل جلاله^(١١٥) .

هذا هو تأويل الشيخ الرئيس للآية الكريمة . وهو تأويل يتفق مع ما

رسمه من مذهب فلسفي متكامل الأطراف فقد ورد في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ما يشير إلى ذلك حين قال : « إشارة : وأما نظير التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التي لها أن تعقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب - فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية لتتوصل به إلى أغراض اختيارية - من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية . وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي ، إلى أن ينتقل به إلى الجزئي . ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل : فأولها ، قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانيا ، وهي المشكاة . ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ، فتتهياً بها لاكتساب الثواني : إما بالفكرة ، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفي . أو بالحدس ، فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلاً بالملكة ، وهي الزجاجاة والشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال : أما الكمال ، فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور . وأما القوة ، فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً . وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال وهو النار^(١١٧) .

وجود الله

يثبت ابن سينا وجود الله من معنى الوجود وحده ، فهو يقول : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود^(١٧) » ثم يعقب ابن سينا على ذلك بقوله : « وإلى هذا أشير في الكتاب الإلهي » سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » أقول هذا حكم لقوم^(١٨) أي حكم للقوم الذين يستدلون بالعالم وما فيه من حقائق على وجود خالق له ، وهم جماعة المتكلمين كما يرى بعض الباحثين^(١٩) ثم يختم المعلم الثالث كلامه بقوله : « ثم يقول - أي الله - ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ أقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه^(٢٠) . وهؤلاء الصديقون هم الفلاسفة الذين ساروا على نهج ابن سينا في إثبات وجود الله^(٢١) .

صفاته

صفات الله عند ابن سينا تدور كلها حول الوحدة والبساطة ، فواجب الوجود عنده واحد ، لا يدخل فيه الإمكان ، خير محض ، بسيط بكل وجوه البساطة ، ثابت غير متغير ، وجوده عين ماهيته ، ليس بجسم ، ولا حد له ، ولا ند له ولا ضد عقل وعقل ومعقول ، عشق وعاشق ومعشوق ، أجل سعيد وأعظم مبهتج حق محض ، واحد من كل وجه .

وهذه الصفات كلها بالعرض عند ابن سينا^(١٢٣) هي في جوهرها لا تخرج عن الصفات التي أثبتها أرسطو للمحرك الأول .

وإذا كان ابن سينا قد جرى أرسطو في إثباته بعض الصفات لواجب الوجود ، فإنه لم يغفل الصفات التي أتى بها الشرع وذكرها القرآن الكريم^(١٢٤) فعلى ضوء فهمه لحقيقة الواجب وضع تفسيراً لسورة « الإخلاص » وعلى هدى ما رآه من صفات لواجب الوجود ، وهي التي تدور حول الوحدة والبساطة أول صفات العلم ، الحياة ، القدرة ، الإرادة ، والسمع والبصر ، وما إلى ذلك من صفات .

- ٥ -

تأويله لسورة الإخلاص

تقول السورة : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ﴾^(١٢٥) قبل أن نذكر تأويل الشيخ الرئيس لهذه السورة الكريمة وما استخلصه منها من معان في وحدانية الله ، يحسن - جرياً على المنهج الذي التزمناه - أن نذكر تفسير أحد رجال السنة لها ، لنرى مقدار ما أضفاه المعلم الثالث حولها من معان فلسفية تتفق ومذهبه في وحدانية واجب الوجود .

١ - تفسير النسفي :

قال النسفي^(١٢٦) : عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قریش یا محمد صف لنا ربك الذي تدعوننا إليه ، فنزلت هذه السورة التي تحتوى على صفاته تعالى فقلوله « هو الله » إشارة إلى أنه خالق الأشياء وفاطرها . وفي طي ذلك وصفه بأنه قادر عالم ، لأن الخلق يستدعى القدرة والعلم لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام . وفي ذلك وصفه بأنه سمیع بصیر مرید متكلم إلى غير ذلك من صفات الكمال ، إذ لو لم يكن موصوفاً بها لكان موصوفاً بأضدادها وهي نقائص ، وذا من إمارات الحدوث ، فيستحيل اتصاف القديم بها .

وقوله «أحد» وصف بالوحدانية ونفى الشريك وبأنه المتفرد بإيجاد المعدومات والمتوحد بعلم الخفيات .

وقوله «الصمد» وصف بأنه ليس إلا محتاجاً إليه ، وإذا لم يكن إلا محتاجاً إليه فهو غني لا يحتاج إلى أحد ، ويحتاج إليه كل أحد .
وقوله «لم يلد» نفي للشبه والمجانسة .
وقوله «لم يولد» نفي للحدوث ووصف بالقدم والأولية .
وقوله «ولم يكن له كفواً أحد» نفي بأن يماثله شيء . ومن زعم أن نفي الكفء وهو المثل في الماضي لا يدل على نفيه للحال - والكفار يدعونه في الحال - فقد تاه في غيه . لأنه إذا لم يكن فيما مضى لم يكن في الحال ضرورة . إذ الحادث لا يكون كفواً للقديم . وحاصل كلام الكفرة يؤول إلى الاشتراك والتشبيه والتعطيل . والسورة تدفع الكل كما قررنا .

وهذا هو تفسير النسفى ، وهو تفسير لا يحمل اللفظ أكثر من معناه الظاهر كما هو الحال في تفسيرات أهل السنة للقرآن الكريم .

٢ - تأويل ابن سينا^(١٢٣) :

« قل هو الله أحد » يعود بنا ابن سينا في تفسيره لهذه الآية إلى فلسفته الميتافيزيقية ، فيقول : « الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره » أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته بخلاف الممكن الذي يتوقف وجوده على غيره . وإذا كان وجود « الهو » المطلق متوقفاً على ذاته كان واجب الوجود ، لأن وجوده عين ماهيته . ثم إن اقتران « الهو » بالله يكشف عن أن المقصود « بالهو » هو الهوية الإلهية ثم تعقيبه بأنه « أحد » لازم من لوازم تعريف الألوهية بالوحدانية ، لكمال بساطتها وغاية وحدتها .

ويعلق ابن سينا على ذكر اللوازم القريبة « للهو هو » بأن ذلك تعريف حقيقي . لأن التعريف الحقيقي هو الذي يذكر فيه اللازم القريب للشيء الذي

يقتضيه الشيء لذاته ، لا لغيره . لأنه إذا ذكر فيه اللازم البعيد لا نستطيع أن نقرر أن هذا اللازم معلول للشيء حقيقة ، بل كل ما نستطيع أن نقره أنه قد يكون معلولاً لمعلوله .

ثم يتطرق ابن سينا في تفسيره إلى أن يفرض سؤالاً قد يمكن أن يوجه إليه وهو أن ماهيته تعالى إذا كان لا يمكن لغيره معرفتها إلا بوساطة صفات السلوب والإضافات ، فلم لم يذكر ذلك واقتصر على ذكر اللوازم ؟

ويجيب على هذا السؤال بأن الله باعتباره عاقلاً ومعقولاً واحداً ليس له مقومات ، بل إنه وحدة مجردة ، وبساطة محضة لا كثرة فيه ، ولا اثنينية هناك أصلاً . وعقله لذاته ، ولا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضة المجردة عن الكثرة ، ولذا عرفها بلوازمها القريبة . وتأكيده بأنه واحد مبالغة في الوحدة لعدم وجود التشكك في أنه واحد من جميع الوجوه ، سواء أكانت معنوية كالأجناس والفصول ، أم كثرة مقومات كالمادة والصور والأعراض .

ثم إن ابن سينا في تفسيره « الصمد » يقرر أن لهذه الكلمة تفسيرين أولهما : الذي لا جوف له .
وثانيهما : السيد .

ثم يؤول التفسير الأول بأن الصمد صفة سلوب تنفي الماهية ، لأن كل ماله ماهية له جوف وباطن ، ومالا بطن له وهو موجود لا اعتبار لذاته إلا بالوجود، والذي لا اعتبار له إلا بالوجود يكون بالضرورة غير قابل للعدم . فالشيء من حيث هو موجود يكون غير قابل للعدم . فالصمد يكون بهذا المعنى واجب الوجود من جميع الوجوه .

وعلى حسب التفسير الثاني لكلمة « الصمد » باعتباره سيداً يؤولها ابن سينا بأن المقصود أنه سيد للكل ، أي مبدأ للكل ، أي مبدأ الوجود وعلته

الأولى .

ويؤول ابن سينا قول الله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد﴾ بأنه هو وحده وأنه وإن كان مصدراً للوجود فإنه لا يفيض بوجود مثله ، حتى يكون له ولد . ولما كان وجوده من ذاته بهويته ، لم يكن صادراً هو عن غير ذاته . وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان واجب الوجود ماهيته هويته لا يتولد عن غيره ولا يتولد عنه شبيه له ، لم يكن هناك في الوجود ما يكافئه ويساويه في قوة الوجود . ولذلك قال تعالى « ولم يكن له كفواً أحد » .

ثم يستخلص من هذه السورة أن الله بعدم ذكره المقومات في تعريفه « الله » ، وذكره اللوازم ، قد دل على أنه في ذاته بسيط ليس له ما يقومه ، واحد ليس له ما يشاركه في هذه الوجدانية . ثم إنه بإرداف الوجدانية بالالوهية قد رتب الأحدية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية ، لأن الألوهية هي افتقار الكل إليه واستغناؤه عن الكل . ومن كانت هذه صفاته كان واحداً مطلقاً وإلا لاحتاج إلى أجزائه . فالإلهية تقتضي الوحدة ، وليس الأمر على العكس .

رأى ابن سينا فى صفات المعانى الأخرى

١ - العلم

قصر أرسطو علم الله على ذاته . ولكن ابن سينا - بالرغم من حرصه الشديد على وصف واجب الوجود بالوحدة والبساطة التامة حتى يكون واجب الوجود من كل وجه - حرص أشد الحرص أيضا على القول بأن من يتصف بالوحدة والبساطة يجب أن يكون عالميا بذاته وبغيره .

وقبل أن نعرض لوجهة نظر الشيخ الرئيس فى هذه المسألة ونبين ما فيها من تأويلات وتخریجات فلسفية ، يحسن أن نعرض رأی أهل السنة فيها .

أ - رأی أهل السنة :

قال الله تعالى : ﴿ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فى ما كانوا فيه يختلفون ﴾^(١٢٧) وقال تعالى فى سورة أخرى ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ﴾^(١٢٨) .

ويفسر أهل السنة العلم فى هذين الآيتين وفى غيرهما من الآيات البينات بأن الله تعالى يعلم السر والعلانية ويحيط بعلم ما فى الدنيا والآخرة ويعرف المعدوم والموجود .^(١٢٩)

فالله تعالى يعلم نفسه ويعلم كل شىء فى الوجود ، علم ما كان وما يكون وما سيكون فى الدنيا والآخرة ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾^(١٣٠) .

ب - رأى ابن سينا :

أمام هذا ، وأمام الرغبة في التوفيق بين الفلسفة والدين حاول الشيخ الرئيس إخضاع رأى الدين - الذى اعتنقه وآمن به - للمنهج الفلسفى الذى عرض به كل أفكاره الفلسفية . وهذا العمل وجه من وجوه التأويل كما ذكرنا سابقا . فماذا قال ابن سينا ؟

يقول فى الإشارات والتنبيهات : «إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق . ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده . ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا .»^(١٣١)

فواجب الوجود - فى نظر الشيخ الرئيس - يعقل ذاته ، ويعقل ما بعده ، أى يعقل المعلول الأول الذى يفيض منه بتعقله لذاته وتعقله للمعلول الأول يكون من حيث أنه (أى المعلول الأول) علة لما بعده وبذا يوجد المعلول الثانى ، وهكذا يكون تعقل سائر الأشياء التى تقع فى سلسلة المعلولية ، إما طولا كسلسلة المعلولات التى تسير فوق ترتيب ينتهى إلى واجب الوجود ، أو عرضاً كسلسلة الحوادث التى تسير وفق ترتيب صاعد ، بل تنتهى إلى واجب الوجود من جهة كون جميع الممكنات محتاجاً إليه احتياجاً عرضياً يتساوى فيه كل ممكن بالآخر فى مقدار الحاجة .

وينحشى ابن سينا من أن يعترض عليه معترض «أو يسأله سائل» فيقول : ما الدليل على أن يكون واجب الوجود المجرد المعقول القائم بنفسه له بالإمكان أن يعقل ذاته وغيره ؟ ويجيب على ذلك بقوله : «كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر . . .»^(١٣٢)

وينحشى الشيخ الرئيس من إشكال آخر قد يعترضه ، وهو دخول الكثرة فى ذات واجب الوجود ، فإن العلم بالغير قد يثلم الوحدة واللبسطة اللذين

أكدهما لواجب الوجود . ولذا فإنه يجابه هذ الإشكال بكل قوته . فيقول : «وهم وتنبيه ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض . لما ذكرت . ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء . فليس واحدا حقا ، بل هناك كثرة . فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته . ثم يلزم قيومته عقلا بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلية في الذات مقومة بها . وجاءت أيضا على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تتلم الوحدة . والاول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، ويسبب ذلك ، كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته»^(١٣٣) .

وفهم من كلام نصير الدين الطوسي على هذا التنبيه أن تعقل الأول للكثرة لزم من تعقله ذاته بذاته ، وذاته علة للكثرة . فتعقله لكثرة جاء لازما معلولا له . فصور الكثرة متأخرة عن حقيقية ذاته تأخر المعلول عن العلة ، وذات الأول لا تتقوم بها ولا بغيرها ، بل هي واحدة . ولا تتأثر الوحدة بكثرة الصور المعقولة المتقررة في ذات واجب الوجود ، فإن واجب الوجود واحد بكل معاني الوجدانية .^(١٣٤)

العلم بالجزئيات :

ولكن الله تعالى - من وجهة نظر الدين - عالم بكل شيء في العالم ، وعلمه محيط بكل ما في السموات والأرض في الدنيا والآخرة . فالقرآن الكريم يقرر ذلك في وضوح وجلاء في آيات كثيرة ، منها الآية التي ذكرناها سابقا والتي تقول ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾^(١٣٥) فكيف يتفق ذلك مع كمال الوجدانية والبساطة اللتين أضفاهما الشيخ الرئيس على واجب الوجود ؟

يؤول ابن سينا هذا المعنى فيقول إن الأول يدرك الجزئيات ويعلم بها علما ناشئا عن ذاته الواجبة ، لا ينفعل بها ولا يتأثر بها كالمخلوقات ، فهو منزّه عن

أن يكون مستعدا لحصولها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم تكن ، بل هو يدركها على شكل كلى ينطبق في الخارج على جزئيات ، إدراكا عقليا محضا لا يحتاج إلى آلة جسمية . ولا يقترن بالزمان ، فالزمان متغير ، فإذا اقترن به الإدراك أدى ذلك إلى تغير الإدراك المقترن به وبالتالي يقع التغير في الذات المدركة . فعلم واجب الوجود بالجزئيات وإدراكه لها مجرد عن الزمان وعلى وجه كلى .

ويقول الشيخ الرئيس في ذلك : «تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عمله بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه : الآن ، والماضى ، والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر . ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت»^(١٣٦) ويقول في موضع آخر «وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة. وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له . كذلك إثبات كثير من التعقلات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وهذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة»^(١٣٧)

وهكذا يستشهد ابن سينا ، بقول الله تعالى ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾ الذى ورد ضمن الآية الكريمة التى تقول : ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر
إلا في كتاب مبين ﴿١٣٨﴾ .

ولقد فسر النسفي ما يعنينا من هذه الآية الكريمة في هذا المجال بأن الله
لا يغيب ولا يبعد عنه مقدار أصغر من غلة ولا أصغر من مثقال ذرة ولا أكبر
منها فكل ذلك في اللوح المحفوظ . ﴿١٣٩﴾

ولكن الشيخ الرئيس يؤول هذا المعنى بأن الأول إذا عقل ذاته وعقل أنه
مبدأ لكل موجود ، عقل بالتالي أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولذا
فإنه لا يوجد شيء من الأشياء إلا ويصير واجبا بسببه من أى وجه من الوجوه .
وهذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية . وواجب
الوجود يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم بالضرورة ما يتأدى إليها ، ويعلم أيضا
ما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ، فمن يعلم الأسباب لا بد وأن يعلم ما
تتأدى إليه من تلك الأسباب ، «فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي
كلية» ﴿١٤٠﴾ .

نظرية الفيض :

وثم فكرة أخرى تتصل بصفة العلم عند واجب الوجود . وهي فكرة
الفيض أو الصدور التي وجدت في فلسفة ابن سينا ، ومن قبله عند الفارابي ،
ومن قبلهما في فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وعند أفلاطون نفسه .

وإذا حصرنا البحث في هذا الموضوع في دائرة فلسفة ابن سينا، وجدنا أن
فكرة الفيض أو الصدور هي فكرة الخلق في الدين الإسلامي ، وحاول ابن
سينا أن يضعها في قالب فلسفي .

إن فكرة الخلق الدينية بسيطة غاية البساطة ، فالله «حر في أفعاله ،

يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله إلا على مجرد كلمة منه هي «كن فيكون» في القرآن الكريم^(١٤١) .

وقد وردت فكرة الخلق في القرآن الكريم ضمن هذه الآيات :
(١) ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ فى الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ .^(١٤٢)

(٢) ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾^(١٤٣)
(٣) ﴿ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾^(١٤٤)

(٤) ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾^(١٤٥)
(٥) ﴿هو الذى يحمي ويميت فإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾^(١٤٦)

وهذا ويوجد غير هذه الآيات البينات آيات أخرى كثيرة تتضمن كلمة (الخلق) ولكن هذه الآيات الخمس التى ذكرناها هى التى تبين طريقة الخلق والإيجاد من العدم وسرعة إحداث الشيء بمجرد صدور كلمة الله ، فلا يمتنع مراد ما عن الله ، لأن وجود أى شيء رهن إرادته ، لا يصعب عليه شيء ، لأن كل مقدور سهل عليه غاية السهولة^(١٤٧) .

وفكرة الخلق هذه وضعها ابن سينا فى ثوب فلسفى . إن واجب الوجود عنده - كما ذكرنا - واحد بسيط وهو فى الوقت نفسه عقل ، يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته معلول أول ، هذا المعلول الأول عقل أيضا ، وهو واحد كذلك إذ لا يصدر عن الواحد إلا واحد . وفى هذا يقول الشيخ الرئيس : «فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وما هيته موجودة لا فى مادة فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا قريبا له ، بل المعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لا فى مادة ، وهو أول العقول المفارقة التى عددها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم

الأقصى على سبيل التشويق»^(١٤٨) «ثم أن هذا العقل الأول واجب بالإله ممكن بذاته ، وهو أيضا يعقل إلاله ويعقل ذاته . فإذا عقل الإله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته ، وإذا عقل ذاته صدر عن تعقله لها وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهى النفس ، ووجود جرمية الفلك الأقصى . فالنفس تصدر عن تعقله لذاته واجبة الوجود بالإله ، والجسم يصدر عن طبيعة إمكان الوجود المندرجه فى تعقله لذاته . فهناك إذن ثلاثة أشياء تفيض عن العقل الأول : العقل الثاني ، وجرم الفلك الأقصى ، وصورته التى هى النفس . فتحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود ، ووجود هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الإبداع إنما هو لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل . والعقول المفارقة كثيرة العدد ، إلا أنها ليست موجودة معاً عن الإله ، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول ، ثم يتلوه عقل ثان وثالث . ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولا ، ونفوسا ، وأفلاكا ، حتى ينتهى الإبداع إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال ، أى العقل المدبر لعالم الكون والفساد»^(١٤٩) .

والفيض فى جملة فعل ضروري ينشأ عن طبيعة المبدأ الأول للكائنات ، إذ أن الوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وكما تصدر الحرارة عن النور . وهذا الفيض لا يكون على سبيل القصد ، فلو كان كذلك لكان أسمى كما لا من القاصد ، ولأدى إلى وجود الكثرة فى ذات واجب الوجود وهو الذى يمتاز بالوحدانية والبساطة . والفيض وإن كان فعلا ضروريا ناشئا عن المبدأ الأول ، وهو ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئا عن ضرورة عمياء ، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضاء، وكيف يصبح هذا والإله عقل محض ، يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه ، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة»^(١٥٠) له لذاتها . ولكن فيض الوجود عن الأول فيض عن رضا فالأول راض بفيضان الكل عنه»^(١٥١) .

والمهم هنا أن نذكر أن الشيخ الرئيس مبالغة منه في إضفاء صفة
الوحدانية والبساطة على الله ، وفهمه لعلم واجب الوجود على أنه ليس زائدا
على الذات ، خوفا من امتداد الكثرة إلى صفات الأول ، جعل عملية التعقل
أساسا للفيض والصدور فتعقله علة للوجود على نحو ما يعقله ،
ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل
شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود
فيضا تاماً ، مباينا لذاته»^(١٥٢) .

فالخلق الذى قال به الدين ، فهمه ابن سينا وعبر عنه بنظريته فى الفيض
والصدور . والتأويل العقلى فى هذا يظهر واضحا فى استعارته بعض ألفاظ
القرآن الكريم للتعبير عما ورد فى فلسفته من مصطلحات . فلقد عبر عن
«العقول» مرة بالملائكة ، وأخرى بـ «عالم الأمر» وعبر عن ما تحت فلك القمر
تارة بـ «عالم العناصر» وتارة بـ «الأرض» وثالثة بـ «عالم الخلق»^(١٥٣) وهو فى هذا
يقول : ثم معرفة الجواهر الثانية المفارقة عن المواد وهى الملائكة
المقربون المسمون عند الحكماء بالعقول الفعالة»^(١٥٣) .

٢ - الحياة

صرح القرآن الكريم بأوصاف الله فى مواضع متفرقة . وهذه الأوصاف
تنحصر فى سبع : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ،
والبصر ، والكلام^(١٥٤) .

وقد تكلمنا عن العلم ، ورأينا كيف حافظ ابن سينا فى كلامه عن هذه
الصفة على التمسك بما رآه من وحدانية وبساطة لواجب الوجود ، وكيف فسر
بها - مع تمسكه بالوحدة والبساطة - علم الله بالجزئيات ونظرية الخلق من
وجهة النظر الدينية .

وسنعرض الآن لتأويل ابن سينا لصفة (الحياة) . قال الله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم﴾^(١٥٦)

وقد فسر النسفى لفظ (الحي) بأنه الذى لا سبيل عليه للفناء^(١٥٧) أى أنه دائم الحياة دائم الفعل والإدراك بالنسبة لخلقه .

ويتفق ابن سينا مع وجهة النظر الدينية هذه ، ولكنه يؤول (الحياة) عند واجب الوجود بمعنى غير الحياة التى توجد عندنا «فإن الحياة عندنا تكمل ، بإدراك وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين»^(١٥٨) أى أن الحياة عندنا لها قوتان واحدة تدرك والأخرى تفعل . وهذا تعدد - كما يرى ابن سينا - لا يليق بذات البارى التى تتسم بالوحدة والبساطة . «وقد صح أن نفس مدركه - وهو ما يعقله عن الكل - هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك إيجاد الكل ، فمعنى واحد منه هو الإدراك وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حتى تتم بقوتين ، ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته»^(١٥٩) فالحياة واجب الوجود فى نظر الشيخ الرئيس هى العلم والإدراك . وقد سبق أن قلنا إن علم البارى هو سبب فعله ومبدأ الإيجاد والخلق . إذن العلم وحده يحقق بالفعل والإدراك اللذان يتم بهما معنى الحياة .

٣ - الإرادة

ربط ابن سينا صفة الإرادة بصفة العلم أيضا . فإن الله يريد لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ النظام والخير فى الوجود ، وهذا يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه . وكما له فى هذا الفيضان ، «وجهة الكون عن مُبدئه عند مَبْدئه

وهو غير مناف ، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد^(١١٦) ، «ويكون فاعله مريدا ، وهذا ما يثبتته الشرع»^(١١٧) ولكن تأويل ابن سينا بالنسبة لهذه الصفة يظهر عندما يستدرك قائلا : «لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض»^(١١٨) فإن ابن سينا يخشى أن يؤدي الغرض إلى معنى التركيب في ذات الله ، والله يتصف بالوحدانية والبساطة ويتعالى عن وجود التركيب في ذاته ، . . بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة .

وهكذا يرجع ابن سينا صفة (الإرادة) إلى صفة العلم الذي يعد من مقتضيات الواجب ومن أخص خصائصه .

٤ - القدرة

ويؤول ابن سينا صفة (القدرة) ويردها إلى صفة العلم أيضا . إن معنى (القدرة) في الدين أن أفعال الله الصادرة عنه تكون بالطبع على وفق ما يعلمه ويرضاه^(١١٩) . وهذا ما يرضاه ابن سينا ولكنه يفسره بقوله : «إن القدرة التي له (أى التي لواجب الوجود) هى كون ذاته عاقلة لكل عقلا»^(١٢٠) أى هى عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على نحو ما هو موجود فى الخارج .

٥ - السمع

٦ - البصر

ذكر القرآن الكريم أن الله سميع وبصير . ويؤول ابن سينا صفتى السمع والبصر بأنه تعالى عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات ، فمن هذه الناحية فقط يقال إن واجب الوجود سميع وبصير . إذ أن سمع الله وبصره أو بعبارة

أخرى إدراكه للمبصرات والمسموعات لا يتعلق بآلة وزمان ، بل هو عبارة عن علمه بها « فالعلم واحد ، وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته »^(١٦٥) .

٧ - الكلام

ذكر القرآن الكريم أن الله متكلم . ويفهم ابن سينا هذه الصفة بأن كلام الله « لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها ، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب »^(١٦٦) فكلام الله تعالى عبارة عن علمه ، والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة ، كما يقول ابن سينا^(١٦٧) .

.....

وهكذا يرجع الشيخ الرئيس صفات الله التي ذكرها القرآن الكريم وجاءت بها السنة الشريفة إلى صفة العلم ، كيلا يتعارض ذلك مع الخاصية الرئيسية التي أضفها على واجب الوجود ، ودافع عنها دفاعا حارا وهي الوجدانية والبساطة .

ولا ينسى ابن سينا أن يوفى الموضوع حقه فهو فوق إرجاعه جميع صفات الله إلى صفة العلم ، يرى أن الاختلاف في أسماء العلم يعود إلى الاختلاف في الإضافات ، ويقول في ذلك : « فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه ، لاختلاف متعلقاته ، فإذا تعلق ببواطن الأشياء يسمى (أى واجب الوجود) خبيرا ، وإذا تعلق بظواهر الأشياءسمى شهيدا ، وإذا تعلق بالمعدوداتسمى محصيا ، وإذا تعلق بالمسموعاتسمى سميعا ، وإذا تعلق بالمبصراتسمى بصيرا ، وإذا تعلق بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتهاسمى لطيفا ، وإذا جمع فيقال عالم الغيب والشهادة لا يعزب عن عمله مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء . »^(١٦٨)

ومن المفيد أن نختم هذا الموضوع بنص من كتاب الشفاء يلخص رأيه في الصفات ، قال ابن سينا : «الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود ، ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة وبعضها مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألبة ولا مغايرة . فاللواق تخالط السلب أنه لوقال قائل للأول ولم يتحاشى ، إنه جوهر ، لم يعن إلا هذا الوجود ، وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع . وإذا قال له : واحد ، لم يعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك . وإذا قال : عقل وعقل ومعقول ، لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار إضافة ما . وإذا قال له : أول ، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل . وإذا قال له : قادر ، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر . وإذا قال له : حى لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضا بالقصد الثانى ، إذ الحى هو المدرك الفعال . وإذا قال له : مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقلية - أى سلب المادة عنه - مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب . وإذا قال له : جواد ، عنه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غير غرضا لذاته . وإذا قال له : خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرا عنه مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة . فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»^(١٩)

- ٧ -

نفى الجهة بالنسبة لواجب الوجود

وثمة مسألة أخرى تتصل بموضوع التوحيد والتنزيه الذى اضفاه ابن سينا على واجب الوجود ، وهى تأويل ما يدل على الجهة ، إذ أن إثباتها يوجب إثبات المكان ، وبالتالي يوجب إثبات الجسمية . ومن الطبيعى أن فيلسوفا بذل أقصى جهده فى تأييد القول بوحدة واجب الوجود وبساطته ، لا بد له أن يؤول

الآيات التي يدل ظاهرها على وجود الجهة لواجب الوجود ،خوفا من توهم المكان أو توهم الجسمية .

وللشيخ الرئيس تأويل للآية الكريمة التي تقول : «والمَلَك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^(١٧٠)

ويفسر النسفى هذه الآية بأن (المَلَك) وردت للجنس بمعنى الجمع وهو أعم من الملائكة ، (ويحمل عرش ربك) فوق المَلَك الذين على جوانبها (أى جوانب السماء التي تنشق يوم القيامة ، وهو ما يدل عليه معنى الآية التي تسبق هذه الآية والتي تقول ﴿وانشقت السماء فهي يومئذ واهية﴾^(١٧١) يومئذ ثمانية منهم . واليوم تحمله أربعة وزيدت أربعة أخرى . ويروى الضحاك أن المقصود ثمانية صفوف . وقيل ثمانية أصناف^(١٧٢) .

ويقول ابن سينا^(١٧٣) إن العرش هو عبارة عن الموجودات الجسمانية المبدعة وينكر قول المشبهة الذين يقولون فى (الاستواء على العرش) إن الله تعالى على العرش لا على سبيل الحلول ، ويرى أن الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك هو نهاية الموجودات الجسمانية ، والله تعالى هناك ، وعليه ، لا على حلول ، كما أوضح أرسطو فى آخر كتاب سماع الكيان . والمقصود بالعرش فى نظر ابن سينا - هو هذا الجرم أى فلك الأفلاك . ولما كان الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية ، ونفوس الأفلاك ناطقة وكاملة وفعالة ، والأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر ، ومن جهة أخرى تقول الشريعة أن الملائكة أحياء أبداً لا يلحقهم الموت كالإنسان ، وهي إلى جانب ذلك ناطقة والحي الناطق غير الميت يسمى ملكاً ، فإن الأفلاك تسمى ملائكة .

فإذا عرف هذا ، وذكر فى القرآن الكريم أن العرش محمول بثمانية ، كان المقصود بذلك ثمانية أفلاك ، حسبما جاء فى نصوص ابن سينا .

والحمل إما أن يفهم على أنه حمل بشرى وهو الأولى باسم الحمل ،
ومثله الحجر المحمول على ظهر الإنسان ، وإما أن يفهم على أنه حمل طبيعي
مثل الماء المحمول على الأرض ومثل النار المحمولة على الهواء . والمقصود في
الآية الكريمة الحمل بالمعنى الثاني أى الحمل الطبيعي .

يتضح مما سبق أن الشيخ الرئيس يفسر الملائكة بالأفلاك ، ويرى أن
العرض هو الفلك التاسع أى فلك الأفلاك وأن واجب الوجود «هناك وعليه لا
على حلول»^(١٧٤) .

- ٨ -

قدم العالم

(١) لا يوافق ابن سينا على رأى من يقولون إن الاجسام المفردة مكونة من
أجزاء لا تتجزأ مع تنهاى قسمة الأجزاء ، ولا على رأى من يقولون إنها
مكونة من أجزاء إلى غير نهاية . فليس وجود الجسم المفرد - على حد قوله -
«هو من أجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزئة ، ولا من أجزاء فيه غير
متناهية . فإذا ليس للجسم المفرد بالفعل إلا ويحتمل التجزى ، فإذا إما
أن ينتهى فى التجزى فى الآخرة فيكون مركبا من أجزاء لا تتجزى ،
لكن التالى كذب فالمقدم كذب ، وإما أن لا يتناهى فى التجزى البتة ،
وذلك هو المطلوب»^(١٧٥) .

ويذهب الشيخ الرئيس إلى القول بقدم المادة والصورة والحركة .

أما بالنسبة لقدم المادة ، فإن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع عن
الوجود وإما ممكن الوجود ، والأول محال ، والثاني حق ، وإلا لما وجد .
ويقول المعلم الثالث فى ذلك «إشارة : كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن
الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا . وليس هو قدرة القادر عليه ، ولا لكان
إذا قيل فى المحال : إنه غير مقدور عليه ، لأنه غير ممكن فى نفسه ، فقد قيل

إنه غير مقدور عليه ، لأنه مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في نفسه ، لأنه غير ممكن في نفسه . فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه . وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع ، بل هو إضافي ، فيفتقر إلى موضوع . فالحدث يتقدمه قوة وجود ، وموضوع^(١٧٦) .

ويفهم من النص أن الإمكان شيء مخالف لقدرة الفاعل ، لأن ابن سينا قد علل القدرة بالإمكان ، فيقال مثلاً هذا الشيء غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه ، أو هذا الشيء مقدور عليه لأنه ممكن في نفسه ، والشيء لا يكون سبباً لنفسه .^(١٧٧) ومن جهة أخرى لا يجوز أن يكون الإمكان معنى عدمياً ، فالممكن «إن يوجد قد سبقه إمكان وجوده ، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ، ومحال أن يكون معنى معدوماً ولا فلم يسبقه إمكان وجوده ، فهو إذن معنى موجود .^(١٧٨)

فالمادة إذن قديمة ، وما دامت الصورة ملازمة لها، كانت - أي الصورة^(١٧٩) قديمة أيضاً ، فالمادة «الجسمانية يستحيل أن توجد بالفعل متعزية عن الصورة» .

ويقول ابن سينا كذلك : «وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة . فلا يخلو إما أن تكون بينها علاقة المضاف ، فلا تعقل ماهية كل واحد منها إلا مقولة بالقياس إلى الآخر»^(١٨٠) ويذهب الشيخ الرئيس إلى أبعد من ذلك بالنسبة للصورة فيقول : «وليس كذلك فإننا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية ، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة»^(١٨١) .

هذا بالنسبة للمادة والصورة . أما الحركة فهي قديمة أيضاً - في رأى ابن سينا - فإنه يقول « . . . فقد بان أنه كان كلما فرضنا للحركة مبدأ بهذه الصفة كان قبلها حركة ، فلا يكون للحركة المطلقة مبدأ ، إلا الإبداع ، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع ، قبلية بالذات لا بالزمان . وكيف يكون قبلها شيء إلا

ذات المبدع ، وقد منعنا أن يكون للزمان في نفسه أن أول متقدم عليه بشيء أول إلا ذات البارئ المبدع . ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع ولا شيء متقدم عليها إلا ذات المبدع .^(١٨٦) .

ويحشى ابن سينا من أن يظن ظان بأنه جعل الحركة - لقدمها - واجبة الوجود بدرجة تساوي واجب الوجود ذاته ، فيقول : «إن واجب الوجود على نحوين ، أحدهما واجب الوجود مطلقاً لذاته والآخر واجب الوجود بشرط وبغيره مثل كون الزوايا مساوية لقائمتين ، فإن ذلك ليس واجباً مطلقاً ، بل إذا كان الشكل مثلثاً»^(١٨٧) .

وللشيخ الرئيس كلام آخر يدل على قدم الحركة فهو يقول : «فإنه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة . ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا إن كان الحركة قبل حركة ، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة . فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلا بحادث ، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة . ولا نبالي أى حادث كان ذلك الحادث ، كان قصداً من الفاعل أو إرادة ، أو علماً ، أو آلة ، أو طبعاً ، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن ، أو وصول من المؤثر لم يكن، فإنه كيف كان ، فحدوثه متعلق بالحركة ، لا يمكن غير هذا»^(١٨٨) .

٢) هذا هو رأى ابن سينا في قدم العالم ، رأى لا يقبل شكاً ولا مداراة ، بل هو رأى صريح في القول بالقدم ، قدم العناصر التى تتكون منها الأجسام السماوية والأرضية ، وإن كان قد فرق «بين عالم السماء والأرض ، من ناحية أن الأول قديم بمادته وصورته الجسمية المشخصة ، والثانى قديم بمادته ومطلق صورة جسمية»^(١٨٩) .

فكيف وفق ابن سينا بين هذا القول وبين رأى الدين فى أن الله خلق

السموات والأرض ، وأنه هو الصانع والمبدع والفعال لكل ما في العالم ؟ .

إن للشيخ الرئيس في هذا الصدد تأويلات عقلية وفق بها بين رأى الفلسفة ورأى الدين ، نحاول عرضها فيما يلي :

أ - الكائنات عند ابن سينا إما ممكنة الوجود جميعا وإما واجبة الوجود جميعا . والفرض الأول محال ، إذ أن الممكن في حاجة إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل . والفرض الثاني محال أيضا ، لأن بعض الكائنات متحرك يحتاج إلى علة تحركه ، بعضها مركب يحتاج إلى علة تركبه ، وأجزاء المركب تسبقه في الوجود . .

فالحاصل إذن أن بعض الكائنات ممكن الوجود وبعضها واجب الوجود . وواجب الوجود لا يمكن تصور عدمه ، فهذا التصور يوقعنا في المحال ولا يمكن أن يسبقه شيء في الوجود ، فإن هذا الشيء يكون أولى منه بالوجوب . وبالتالي يجب أن يكون واجب الوجود بسيطا ، لأنه لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى فاعل للتركيب والإيجاد . إذن لا بد أن يكون واجب الوجود أولا وبسيطا ومنزها عن التركيب .

ويمكن الوجود ممكن بذاته واجب بغيره .

والعالم ممكن بذاته ولكنه واجب بغيره ، إذ أنه كان في علم الله ، وما كان في علم الله لا بد أن يكون . فليس العالم حادثا في الزمان ، لأن الزمان قديم قدم العالم ، فقد تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة « فالعالم كما كان في إرادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله وهو سبق سرمدي لا يحده زمان »^(١٨٦) .

ولابن سينا كلام في معنى البعدية في كتابه «الإشارات والتنبيهات» هو : «تنبيه: الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعدية الزمانية

والمكانية . وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا ، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول . وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر . وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي . وإن كانا معا في الزمان . فهذه بعدية بالذات . ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته ، متخلية عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات . وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره . فإذاً لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتي^(١٨٧) .

ومعنى ذلك - كما يقول نصير الدين الطوسي - أن المتقدم يقال بخمسة معان : أحدهما بالزمان ، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية . والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه^(١٨٨) .

فبعدية العالم بعد الله بعدية بالذات ، وتقدم الله على العالم تقدم بالذات لا بالزمان .

ويظهر تأويل ابن سينا أكثر وأكثر في تفسيره لمعنى الفاعل والمفعول ، وللصنع والإبداع ولألفاظ «أوجد وصنع وفعل» وفي تفسيره لمعنى الاختيار .

وهذا الرأي نجده واضحاً جلياً في كتابه «الإشارات والتنبيهات» . يقول

الشيخ الرئيس ؛ «وهم وتنبيه : إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء الذى يسمونه مفعولاً بالشيء الذى يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذى تسمى به العامة المفعول مفعولاً ، والفاعل فاعلاً . وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أَوْجَدَ وَفَعَلَ وَصَنَعَ ، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، ووجود بعد ما لم يكن . وقد يقولون : إنه إذا وجد ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً ، كما يشاهدونه من فقدان البناء ، وقوام البناء ، حتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم ، لأن العالم عنده ، إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجده ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذا قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟ وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقراً إلى موجد آخر ، والبارى أيضاً ، وكذلك إلى غير النهاية ، ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد فى هذا «تنبيه» يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صنع ، وفعل ، وأخذ ، إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الفرض دخول عرضى . فنقول : إذا كان الشيء من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإننا نقول له : «مفعول» ولا نبالى الآن . أكان أحدهما محمولاً عليه الآخر : مساوياً أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحريك من الشيء ومباشرة وبآلة ، ويقصد اختياري ، أو غيره ، أو بطبع ، أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ، فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك . على أن الحق أن هذه الأمور له زائدة على كون الشيء مفعولاً ، والذى يقابله ، ويكون بسببه ، فإننا نقول له : فاعل . والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقص كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريراً فى المفهوم . أما النقض : فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع كان كأنه قال : فعل ما فعل . وأما التكرير : فمثلاً لو كان مفهوم

الفعل يدخل فيه الاختيار ، فإذا قال فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان . فإذا كان مفهوم الفعل ذلك ، أو كان بعض مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا . ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وجود ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه . فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول . وأما كون هذا الوجود موصوفا بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ، إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم . فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود : إما وجود ما ليس بواجب الوجود . وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم . «تكملة، وإشارة:»^(١٩٩) فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق : فنقول : إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل بغيره ، لا يمتنع أن يكون على قسمين : أحدهما : واجب الوجود بغيره دائما ، والثاني : واجب الوجود بغيره وقتا ما . فإن هذين يُحمل عليهما واجب الوجود بغيره ، ويسلب عنها واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج . وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الأول . والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير . وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميها معنى ، فإن ذلك المعنى : للأعم ، بذاته أولاً ، وللأخص بعده ثانيا . لأنه ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس . حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجود لغيره ، ويمكن له فى حد نفسه ، لم يكن هذا التعلق . فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر . ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما . وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعدم العدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل»^(٢٠٠) .

من هذا النص نرى أن الشيخ الرئيس يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقا بالعدم ، والإبداع إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، ولقد ظن الجمهور أن احتياج المفعول إلى الفاعل آت من المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع

والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أى إحداث الفاعل إياه فقط ، فإذا حدث المفعول استغنى عن الفاعل ، وبقي حتى لو استغنى عن الفاعل .

وهذا الظن - فى رأى ابن سينا - راجع إلى بقاء بعض الأفعال بعد فناء الفاعل مثل ما يشاهد بالنسبة للبناء والبناء . وراجع أيضا إلى أن الفاعل إذا أوجد الفعل وهو موجود فعلا فإن ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ، وهذا خلف . وأن الفعل - لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل - لكان محتاجا إليه فى وجوده .

ويحلل ابن سينا ألفاظ «مفعول ، أو مصنوع ، أو موجود» ويشرح المعنى المشترك بينهما . فيتساءل هل الموجود بعد العدم بسبب شيء ، هل جميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ، وما بقى يعد مقارنا لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل ؟ إن المفعول يكون أخص من المحدث إذا كان المعنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول . ولكن الشيخ الرئيس استعمله على أنه مساو للمحدث واستعمل المحدث على أنه مساو للفاعل ، فقصده هنا هو المعنى المشترك (لإيجاد والفعل والصنع) فأهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يؤيد ما ذهب إليه .

إذن معنى الفعل هو حصول وجود بعدم العدم ، عن سبب ما .

وهذا المعنى يتضمن ثلاثة أشياء : وجود ، وعدم ، وكون الوجود بعدم العدم . والعدم ليس متعلقا بالفاعل ، لأنه لا شيء .

وكون الوجود بعدم العدم ، لا يتعلق به أيضا ، لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ، فإن كثيرا من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

بقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ، لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل ، بل هو إما وجود شيء ليس بواجب أو وجود شيء مسبوق بالعدم .

والوجود الأول أعم ، إذ أن الواجب بغيره إما أن يكون غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائما ، أو مسبوقا بالعدم ، وهو الواجب لغيره وقتا مّا . والواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما معا ، التعلق بالغير . فكل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ، فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولا وبالذات ، وللأخص بعده وبسببه ، فهذا المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص ، إذ لو كان لحقوه للأخص بذاته ، لما كان لاحقا لغير الأخص .

والخلاصة أن التعلق بالغير ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم ، بل بسبب كونه واجبا بالغير . وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما ، لا في حال حدوثه فقط ، بل في جميع أوقات وجوده . وبذا يكون التعلق للمفعول كائنا دائما ، بخلاف ما ظنه الجمهور . وعلة التعلق لو كان أيضا «كون المفعول مسبوقا بالعدم» على ظن الجمهور ، تكون أيضا دائمة ، لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله^(١٩) .

(٣) أما معنى الاختيار فإن الشيخ الرئيس يرى أن القول بالقول يجعل كمال الله وتنزهه عن النقص واختياره في أبهى الصور ، على عكس القول بالحدوث الذي يتضمن التعطيل على واجب الوجود حيث لم يفعل منذ الأزل .

فماذا قال الشيخ الرئيس في هذا الموضوع؟ يرى ابن سينا أن الباري -

جل وعلا - ليس مستكملا بغيره ، ولذا فإنه ليس فاعلا بالقصد والإرادة ، فهو موجب ، وهذا يؤكد القول بقدم العالم . ويرى أيضا أن القائلين بالحدوث عذرهم أنهم عولوا على قولهم : إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت معين . وهذا العذر يبطل بإبطال ابن سينا للقول بأن الله يفعل بالإرادة .^(١١٧)

وللمعلم الثالث في ذلك بعض النصوص نذكر بعضها فيما يلي :
«تنبيه : أتعرف ما الغنى ؟ الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته ، وفي هيئات متمكنة من ذاته ، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته . فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك . أو حال لها إضافة ما كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة ، أو قادية . فهو محتاج إلى كسب» . تنبيه : اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك : لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقا . وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا . فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر إلى كسب . «تنبيه : فما أقبح ما يقال : من» أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها ؛ لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحاسن ، والأمور اللاتقة بالأشياء الشريفة وأن الأول الحق يفعل شيئا لأجل شيء ، وأن لفعله لِمَيْة» . «تذنيب» : أتعرف ما الملك ؟ الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيئا في شيء ، وله ذات كل شيء ، لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر» .
«تنبيه : أتعرف ما الجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض ؛ فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعيض معاملة ، وليس بجواد . وليس العوض كله عينا ، بل وغيره ، حتى الثناء ، والمدح والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي . فمن جاء ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد . فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ،

وطلب قصدى ، لشيء يعود إليه . واعلم أن الذى يفعل شيئا ، لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو بما يفيد من فعله متخلص . «إشارة : والعالى لا يكون طالبا أمرا لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى أنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً . فإذن الجواد والمملك الحق لا غرض له . والعالى لا غرض له في السافل»^(١٩٣) .

وهذا يعنى أن الفاعل إذا كان يفعل بالقصد فإنه يكون مستكملاً بغيره والله تعالى إذا كان يفعل بالقصد «سواء كان يقصد مصلحته ، أو مصلحة غيره ، فيكون مستكملاً بالغير . ولكن الله لا يصح أن يكون مستكملاً بالغير»^(١٩٤) لأنه غنى ومملك وجواد . وهذه الصفات ذاتية له . «والقول بالاختيار يقتضى سلب الكمال عن الله ، ولا يحقق الكمال له كما يدعى المتكلمون . وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار لله وهو بهذا المعنى المتعارف عليه يستلزم النقص ، فيجب أن يحمل على معنى آخر يليق بكماله . ونستطيع أن نقول إن معنى أنه مختار أنه ليس بمكره من الغير ، وراض عن صدور العالم عنه ، وعلى ذلك فالله فاعل : والله مختار بهذا المعنى ، ولا يستلزم فعله واختياره القول بحدوث العالم ، بل إن القول بالحدوث يتنافى مع ما وجب لله من صفات الكمال ، وهى الغنى والمملك والجود الذى لا يقابل بعوض مهما كان»^(١٩٥) .

وهكذا يؤول ابن سينا معنى الاختيار ويجعل الخلق الذى قال به الدين لا يتنافى مع القدم الذى قالت به الفلسفة ، بل إن كمال الله يستلزم القول بالقدم .

تأويل ابن سينا للشر

إن آيات الكون العجيبة وحكمه الباهرة لا يمكن أن تصدر اتفاقا ، وإنما هي وليدة تدبير محكم ونظام دقيق ، وهذه هي العناية . والعناية - عند ابن سينا- عبارة عن علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال ، وصدور العالم عنه وفق ذلك وعلى أكمل وجه ممكن . وبالرغم من هذا يسلم الشيخ الرئيس بوجود الشر^(١٩٦) ولكن الشر عنده يقال على وجوه ، فيقال مثلا للنقص والضعف والتشويه في الخلقة فينتج الألم والغم ، ويقال على الذنوب والمعاصي ؛ ويقال على القحط والجذب . «وكم يذكرنا هذا بتلك القسمة الثلاثية التي قال بها لينتز بعده بنحو سبعة قرون ، وتقوم على تقسيم الشرور إلى ثلاثة أقسام : طبيعية وأخلاقية وميتافيزيقية»^(١٩٧) .

وهذه الشرور لا تقع إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، إذ أن عالم السماوات خير كله ، يقول ابن سينا : «فكل شيء وجوده على كماله الأقصى ، وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة وجميع سبب الشر إنما يوجد فيها تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود»^(١٩٨) .

ذلك أن الشر إنما يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة^(١٩٩) . ولحوق الشر للمادة إما أن يكون لأمر عرض لها في نفسها كأن يعرض لها في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة ، «مثال المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجا وأعصى جوهرًا، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوّهت الخلقة ، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية ، لا لأن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم

يقبل^(٢٢٢) . وإما لأمر طارئ من خارج مثل مانع أو حائل ومبعد للمكمل ، أو مضاد واصل لمحقق للكمال^(٢٢٣) .

فالوجود - عند ابن سينا - خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود ، والمبدأ الأول وهو مقيض الوجود خير محض وكمال محض^(٢٢٤) .

إنما يأتي الشر من العدم «فالشر بالذات هو العدم ولاكل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، والشر بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه ، ولا خير من عدم مطلق إلا عن لفظه ، فليس هو بشر حاصل ، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام . فكل شيء وجوده على كماله الأقصى ، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر»^(٢٢٥) .

فالعناية الإلهية عند الشيخ الرئيس ترتبط بنظرية في الوجود ، فواجب الوجود خير محض تفيض خيريته على العقول المفارقة ، ويفيض الخير من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد . فالخير متجه من الأعلى إلى الأدنى ، على عكس العشق الذي يتجه من الأدنى إلى الأعلى . وكلما سار الخير من المبدأ الأول إلى كافة المخلوقات تناقص حسب ترتيبها من الملأ الأعلى إلى الأرض ، لكن العشق يتزايد بصعوده من الأرض إلى السماء^(٢٢٦) . يقول ابن سينا : «وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية ، وزادت العاشقية للخير . فالإله أكثر استحقاقا للمعشوقية من العقل الأول لأنه خير أعلى ، وكمال مطلق ، والعقل الأول أكثر استحقاقا للمعشوقية من العقل الثاني ، وهكذا دواليك»^(٢٢٧) . فالعشق عام في الوجود ، وما دام الأمر كذلك فالخير غالب على الشر ، لأن الشر بذاته - كما قلنا سابقا - هو العدم ، والشر المطلق هو العدم المطلق . ولو كان الشر أكثر من الخير لانعدم الوجود كله . إن الشر يفيض بالعرض ، أما الخير فمقتضى بالذات ، ومعنى ذلك أن الإله لا يريد إلا الخير ، وهو ينفع العالم بنسماته . ويريد أن تعم صورته جميع الموجودات^(٢٢٨) .

الشر إذن قد وجد لأن طبيعة المادة فيها إمكان وقوة ، فالنقص الذى يوجد فى الموجودات إنما مرجعه إلى درجة الإمكان فيها ، لا إلى وجوب وجودها المستمد من الله «فالوجوب والخيرية متناسبان ، والإمكان والشر متساوقان»^(٢٠٧) والمادة إذا تحققت وجودها من حالة القوة إلى حالة الفعل بالصورة التى تفيض عليها من العقل الفعال يفيض عليها الخير ، ولولا ذلك لظلت فى عدم وشر .

بقيت مسألة هامة ، هى ، لماذا خلق الله الشر . أما كان من الممكن أن يكون العالم خيرا محضاً ؟

الله قادر على كل شيء ، قادر أن يخلق محضاً بدون شر . ولكن ذلك لا يتحقق إلا فى الوجود المطلق . أما الوجود المشتمل على الوجوب والإمكان فليس من الجائز - كما يقول ابن سينا - أن يكون خيراً محضاً مبرأً عن الشر^(٢٠٨) إذ أن فيه الإمكان إلى جانب الوجوب وفيه المادة إلى جانب الصورة ، وفيه القوة إلى جانب الفعل ، إذن لا بد وأن يكون فيه شر .

ولكن يجب ألا يبعث ذلك على التشاؤم ، لأن الشر فى حقيقته عرض جزئى سلبى قليل الذبوع ، بعكس الخير الذى هو إيجابى بالطبع . «وإذا كان الشر إيجابياً أحياناً فهو يتقهقر دائماً أمام الجود الإلهى»^(٢٠٩) .

«فالشر - كما يقول الشيخ الرئيس - فى أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»^(٢١٠) . ويضرب ابن سينا فى هذا مثلاً فيقول : «إن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة ، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق ، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شتى ، وكان وجود الحركات الشتى فى الأشياء على هذه الصفة وجوداً ما يعرض له الالتقاء ، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال ، فإن لم تكن الثوانى لم تكن الأوائل ، فالكل إنما رتب فى القوى

الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور . فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت ، فلم يعبا ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل : خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي . وقيل : كل ميسر لما خلق له^(١١) .

نظرية النبوة

نظرية النبوة من النظريات التي تعتمد عليها الأديان السماوية ، فالنبي هو الشخص الذي يتلقى الوحي والإلهام عن الله ويعبر عن إرادته . والإسلام ككل دين سماوى يستمد قوته من السماء ، ومحمد ﷺ لا ينطق عن الهوى ، فإن العقائد والقوانين التي دعا إليها عبارة عن وحي مباشر أو غير مباشر جاءت في صورة قرآن أو سنة .

وأمام هذا كان لفلاسفة الإسلام أن يجعلوا للنبوة مكانا بارزا في فلسفاتهم ، ويفسروا ما جاء به الدين من نصوص ثابتة تفسيرا عقليا يتفق ومذاهبهم .

وقد أبلى الفارابي في هذا الميدان أحسن البلاء . وتلاه ابن سينا ، فشرح نظرية النبوة ، ووضعها على أسس ودعائم عقلية ، مستخدما التأويل العقلي لبعض النصوص الثابتة استخداما كاد أن يخرج به أحيانا عن معالم الدين ، إلا أنه كان مضطرا إلى ذلك ، فقد كان يدافع عن النبوة أمام من أنكروها وجحد بها ، ويحاول من جهة أخرى أن يوفق بين العقل والنقل .

ضرورة وجود النبي :

يرى ابن سينا أن النبوة من ضرورات المجتمع ، وأن وجود النبي من ألزم اللوازم لهداية الناس ، ويقول في هذا : «فالحاجة إلى هذا الإنسان (أى النبي) في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتغير الأخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء .

وجود الإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل يمكن، كما سلف ذكره . فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسها ، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الأمر الممكن وجوده ، الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد ، وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود ؟ فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها . فهذا الإنسان ، إذا وجد ، وجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح المقدس عليه^(٢١٢) .

طبيعة النبوة :

إذا أدرك الفكر الحد الأوسط من القياس ، فإنه يكتسب الأمور العقلية من المجهول . وإدراك الفكر للحد الأوسط يكون عن أحد طريقين ، أولهما طريق الحدس ، وثانيهما طريق القياس والتعليم . والطريق الثانى لا بد وأن تكون فيه مبادئ تعليمية حصلت بالحدس عند أربابها ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى التلامذة والمريدين . والمهم هو أن الحدس أعلى من البرهان ، وفيه تظهر قوة الذكاء الحقيقية . ويختلف الحدس من شخص إلى آخر ، فمن الناس من حدسهم قوى لا يحتاج إلى زمان ، فينعدد القياس فى أذهانهم بلا معلم ، ومنهم من الحدس له البتة . ومن الفريق الأول من «يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا ، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شيء ، فترسم فيه الصور التى فى العقل الفعال من كل شيء إما دفعة وإما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا ، بل بترتيب يشمل على الحدود الوسطى . فإن التقليدات فى الأمور التى إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية^(٢١٣)» .

والتفاوت في الحدس يرجع إلى قوة المخيلة وضعفها ، فقد يتفق لدى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا بحيث لا تستولى عليها الحواس ولا العقل فهؤلاء تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من إدراك المغيبات^(٢١٤) .

فإدراك الأمور الغيبية حالة يراها ابن سينا ممكنة ، ويقول في ذلك : «تنبيه : وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب ، فأصاب متقدما ببشرى ، أو نذير ، فصدق ، ولا يتعسر، عليك الإيمان به ، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة .» ثم يقول: «إشارة : التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما ، في حالة المنام . فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيلا ، ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة : فالتسامح والتعارف بشهدان به . وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق . اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوَى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات » . تنبيه : قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي ، نقشا على وجه كلى ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية ، من الكائنات عنها في العالم العنصرى» . «إشارة : ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم : بحسب الاستعداد . وزوال الحائل . وقد عملت هذا ، فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه^(٢١٥) فالشيخ الرئيس يرى أن إدراك الغيبيات حالة تتفق مع الأمور الطبيعية ، وليس فيها شذوذ ولا خروج عن قوانين الطبيعة .

النبي والمعجزة :

وهو إذ يفسر الأمور الغيبية بهذا التفسير ، يرى أن المعجزات أو خوارق العادات التي تظهر عند النبي وإن كانت تخالف المؤلف المؤلف وتتميز عن الأمور

المشاهدة إلا أنها تخالف النظام الطبيعي الذي تسير عليه ، ويرى أن لها أسباب تؤدي إليها .

ويقول في ذلك : « تنبيه : ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب . وذلك مثل ما يقال : إن عارفا استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أو دعا عليهم فخسفهم وزلزلوا أو أهلكوا بوجه آخر . ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسييل والطوفان أو خشع لبعضهم سُبُع ، أو لم ينفر عنهم طائر ، أو مثل ذلك ، مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح . فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباب في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك»^(٢١٦) . ثم يذكر الشيخ الرئيس بعد ذلك أن النفس الناطقة تؤثر في البدن ، بالرغم من اختلافهما في الجوهر . فالماشي على جذع معروض فوق فضاء يقع من الوهم ، بعكس الماشي على جذع فوق الأرض . فلا غرابة إذن من أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم ، وبذا تستطيع أن تفعل من أجرام آخر أو في نفوس أخرى . وهذه القوة التي للنفس تكون فطرية وقد تكون بمزاج طارئ ، وقد تكون بالكسب . فإذا وقعت في جبلة النفس وكان صاحب النفس خيرا رشيدا كان ذا معجزة إذا كان نبيا ، أو صاحب كرامة إذا كان وليا ، أما إذا كان صاحب النفس شريرا ، كان ساحرا خبيثا .^(٢١٧)

خاصية النبي :

يمتاز النبي بمخيلة قوية جدا لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصيتها القوة المصورة . وتمتاز أيضا نفس النبي بالقوة فلا يستولى عليها العقل . وبذا يكون له في اليقظة ما يكون لغيره في المنام من إدراك المغيبات . ويحدث أحيانا أن يغيب النبي آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبه الإغماء ، ولكن هذا الحال ليست دائما . وكثيرا ما يرى النبي الشيء بحاله وأحيانا يتخيل له مثاله . وكثيرا ما يتمثل للنبي شبح ويتخيل أن ما يدركه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ

مسموعة تحفظ وتتل . «وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة»^(٢١٨) .

يقول ابن سينا : «والذين يرون هذه الأمور في اليقظة ، منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته ، فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة ، ومنهم من يرى ذلك لزوال تميزه ، ولأن النفس التي له منصرفة عن التميز ، لذلك فإن قوى تخيله فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة . فإن النفس محتاجة في تلقيفيض الغيب إلى القوة الباطنة من وجهين : أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئي تصورا محفوظاً . والثاني لتكون معينة لها متصرفة في جهة إرادتها ، لا شاغلة إياها جاذبة لها إلى جهتها»^(٢١٩) .

ولقد أفرد المعلم الثالث رسالة خاصة لإثبات النبوات على العموم ، والتأويل العقلي للملك والوحي سماها «إثبات النبوات وتأويل رموزهم»^(٢٢٠) . مهد فيها لنظريته بالكلام عما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل ، وقدر أن ما وجد في شيء بالذات يصح فيه بالفعل أبداً ، وما وجد في شيء بالعرض قد يكون فيه بالقوة مرة وبالفعل مرة أخرى ، وأن ما هو موجود بالفعل مسبب لما هو موجود بالقوة ، والسبب مفضل على المسبب ، أى أن الوجود بالفعل مفضل على الوجود بالقوة . وعلى ضوء هذا يطبق نظريته على قوى النفس الإنسانية ، فهذه النفس التي أجمع الفلاسفة على تسميتها بالقوة الناطقة أو المفكرة برغم أنها حظ مشترك بين الناس جميعاً ، لم يوهب الناس من قواها حظوظاً متساوية . ولذا وجد التفاوت بين أفراد البشر بتفاوت درجات أنصبتهم من قوى النفس وملكاتهما . وهذه القوى ثلاث :

(١) العقل الهولاني . وتسمى كذلك ، لأنها وإن كانت لها المقدرة على انتزاع الصور الكلية من مواردها ، إلا أنه ليس لها القدرة على تحديد صورها ، مثلها كمثلي الهولاني . .

(٢) أما القوة الثانية فلها ملكة التصور بالصور الكلية ، وهي التي تحوى الآراء المسلمة العامة .

٣) وكلتا القوتين السالفتي الذكر عقلان تامان بالقوة .
٤) أما القوة الثالثة فهي التي تتصور بصور الكليات المعقولة بالفعل ، وهي ليست شيئاً آخر غير خروج القوتين السابقتين من القوة إلى الفعل . ولذا أطلق عليها ابن سينا (العقل الفعال) . .

وسبيل خروج هاتين القوتين من القوة إلى الفعل ، إنما يتأتى عن طريق العقل الكلى أو النفس الكلية ، وهي نفس العالم في نظر ابن سينا .

والذى تحققت فيه القوة الثالثة هو النبى الذى يتقبل الإفاضة أو الوحي عن طريق القوة المفيضة التى تدعى الملك . فالنبى هو الشخص الذى انتهى إليه التفاضل فى الصور المادية ، وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فإن النبى يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها .

* * *

يظهر مما تقدم مدى التأويل العقلى عند ابن سينا فى حديثه عن ضرورة النبوة ، وتفسيره للمعجزات النبوية تفسير ارتباط علة بمعلول، وما يمتاز به النبى من خصائص مميزة له عن سائر البشر من قوة جبارة فى المخيلة وصفاء نفسى رائع .

وتأويل الشيخ الرئيس يظهر فى شكل أوضح عندما يتحدث عن الوحي والملائكة وخاصة جبريل عليه السلام .

يرى ابن سينا فى رسالته عن «الفعل والانفعال وأقسامهما»^(٢٢) أن الأفعال والانفعالات تتفاوت بحسب تفاوت الأمور العقلية ، النفسانية منها والجسمانية . فالموجودات يتفاعل بعضها مع بعض ، ويتوقف هذا التفاعل على قوة المؤثر

واستعداد المتأثر ؛ فكلما كان الشيء أتم استعدادا أو أشد تهيؤا كان قبوله للأثر الصادر عن غيره فيه أبلغ وأظهر .

ولما كان كل فعل وانفعال عبارة عن تأثير من شيء في آخر أو تأثر في شيء عن آخر ، ولما كان الموجود - من جهة أخرى - ينقسم إلى قسمين نفساني وجسماني ، كانت أقسام الفعل والانفعال أربعة :

- ١ - أن يكون الفاعل والمنفعل نفسانيين .
- ٢ - أن يكونا جسمانيين .
- ٣ - أن يكون الفاعل نفسانيا والمنفعل جسمانيا .
- ٤ - أن يكون الفاعل جسمانيا والمنفعل نفسانيا .

ومثال القسم الأول - كما يقول ابن سينا - «كتأثير العقول المفارقة بعضها في بعض ، وتأثر بعضها عن بعض ، على ما ذكر في علم الإلهيات ، وكتأثير هذه العقول في النفوس البشرية في النوم مرة وفي اليقظة أخرى»^(٢٢٢) ثم يزيد وضوحا فيقول : «أما الوحي والكرامات ، فإنها داخلية في تأثير النفساني في النفساني ، إذ حقيقة الوحي هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء ، إما في حال اليقظة ويسمى الوحي ، وإما في حال النوم ويسمى النفث في الروح . كما قال ﷺ وآله وسلم (إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها ، ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب) ، وقال : (إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة) ، وهذا الإلقاء عقلي واطلاع وإظهار ، كما قال الله تعالى : (وعلمناه من لدنا علما)^(٢٢٣) وقال عز من قائل : (نزل به الروح الأمين على قلبك)^(٢٢٤) وقال جل شأنه : (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول)^(٢٢٥) والحال في الكرامات يقرب من ذلك والفرق بينهما أن الوحي مختص بمدعى النبوة والرسالة وإنذار الخلق ، والكرامات لا تقتصر بذلك^(٢٢٦) .

فابن سينا يسمى المقل الفعال تارة بروح القدس وأخرى بالروح الأمين أو جبريل ، ويقتصر أحيانا كثيرة على تسميته بالملك ، ويقول فيه إنه «هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلى ، مجرة عنه لا لذاته ، بل بالعرض ، وهو المرئى المقابل . وسميت الملائكة بأسمى مختلفة لأجل معاني مختلفة ، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزى القابل » .^(٢٢٧) وهذه الإفاضة تتصل بإفاضة العقل الكلى .

ورسالة الرسول - عنده - هي ما قيل من الإفاضة التى تسمى وحيا فى عبارة يقصد بها صلاح عالمى البقاء والفساد فى العلم والسياسة^(٢٢٨) . .

فالوحي ليس تزويدا من الله للنبي ﷺ بعض عبارات ، وليس هو من جهة أخرى أحاديث نفسية ، «بل هو فيضان العلوم على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال فالنبي صلى عليه وآله وسلم يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك . وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة . وتجد لوح النفس فارغا فتنقش تلك العبارات والصور فيه ، فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا . فذلك هو الوحي ، لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان ، فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى والملقى ، كما يتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل . فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب . فالمصدر واحد ، والمصدر متعدد ، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها . وكلما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب ، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة . فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد ، لأن الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة ، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة . فنحن نرى الأشياء بواسطة القوى الظاهرة والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يرى الأشياء بواسطة القوى الباطنة - ونحن نرى ثم عمل ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلم ثم يرى » .^(٢٢٩)

وفى هذا النص يبين لنا ابن سينا كيف يتصل النبى بالعقل الفعال ، وكيف يتعدد الموحى به إلى قرآن أو إنجيل وإلى حديث . وعبرة «القاء الشئ إلى النبى بلا زمان . إشارة من المعلم الثالث إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا مجردة عن الزمان وأن الملك عبارة عن عقل مجرد ، وأن النبى يتصل به لأنه أوتى قوة قدسية يستطيع بها أن يتصل بالملك . فنفس النبى بما وهبت من شدة الصفاء أهل لتلقى الفيض من الله بالاتصال بالعقل الفعال ، وبذا تنتقش بصورة الملك والحروف المختلفة وتسمع كلاما منظوما وترى شخصا بشريا .

وهكذا يؤول ابن سينا ما تقول به الشريعة من سماع النبى للملائكة ورؤيته لهم ، ويراه أنه مجرد إحساس باطنى يتلقاه النبى ، فهو ﷺ يعلم ثم يرى ، بعكس سائر البشر الذين يرون ثم يعلمون .

«وبهذه الرؤية الداخلية حل ابن سينا مشكلة الأحاديث التى وردت برؤية جبريل رجلا ، والتى تحدث بأن النبى أحيانا كان يسمع الوحي كصلصلة الجرس ، ومع ذلك أبعدت الملائكة المجردة أو عقول الأفلاك عن الاختلاط والتشكل بالمادة» (٣٣) ..

خاتمة

هذه بعض مظاهر التأويل العقلى عند بعض المفكرين فى الإسلام ، يتبين منها مدى الجهد الذى بذلوه فى التوفيق بين ما جاء به الشرع الحنيف وبين ما يرتضيه العقل فى مجال التفكير ، وبتعبير آخر بين ما جاء به الدين وما قالت به الفلسفة . فلقد أخلص مفكرو الإسلام لدينهم ، وأرادوا أن يوضحوا بعض مسائله توضيحا عقليا ، كى يهدوا به من لم يكفهم فى الإقناع أن يقال لهم قال الله تعالى : كذا ، وقال الرسول ﷺ : كيت . وبيّنوا لهم أن مسائل الدين إذا فهمت فهما صحيحا لا تخرج أبدا عن دائرة التفكير ، فالدين يخاطب العاطفة والعقل معا ، ويقول بالسبب والمسبب على السواء ، ويدعو إلى الإيمان بالفهم الصحيح وإعمال العقل فى ظواهر الكون ، كى تكون العقيدة على أساس سليم مبرأة من كل شائبة . لقد وضع مفكرو الإسلام مسائل العقيدة فى قوالب منطقية كى يوضحوها أمام كل من وهبه الله نفسا صافية تبتغى الحق وتتطلع إلى العدل وتشرئب إلى الإيمان الصحيح . وقد لاقوا فى سبيل ذلك عنتا وتعسفا من بعض من لم ترقهم الفلسفة ، ومن بعض من خلدوا إلى الدعة والسكون وأرادوا أن ينأوا بدينهم عن تيارات فكرية تخشى عواقبها . وفى رأينا أن أولئك وهؤلاء مخلصون ، كلهم غيور على الدين حريص على بقائه صافيا نقيا من كل شائبة تعلق به . فمن رأى الوقوف بالدين كما جاء على لسان الرسول الكريم ﷺ والاكتفاء بفهم الظاهر من آيات كتاب الله تعالى والإيمان بما غمض فهمه من الآيات ، مخلص . ومن رأى إعمال العقل فى مسائل الإيمان وشرح آيات كتاب الله ، بل تأويلها بما يتفق والعقل اعتمادا على ما جاء فى التنزيل من آيات تدعو إلى التفكير فى مظاهر الكون ، مخلص أيضا . فكلما الفريقين يمثل كفة ميزان من الموازين ، فمن أراد العدل يجب ألا يرجح كفة على أخرى ، فلو ترك للمفكرين الحبل على الغارب ، خشى أن يجمع بهم

الفكر فيشتطوا وتزيغ منهم الأبصار ، والعكس إذا ترك الحبل لأهل السلف ،
فإن الخشية هنا تأتى من جمود الدين أمام تيارات الفكر .

وعلى كل حال فنرجو أن نكون قد وفقنا فى عرض ما جئنا به من أفكار ،
فى مجال التأويل العقلى عند من تعرضنا لهم من مفكرى الإسلام . ولقد وقفنا
طويلا عند ابن سينا ، فإنه يعد من أبرز فلاسفة الإسلام الذين استخدموا
التأويل العقلى فى مجال مذهبه الفلسفى المتكامل الأطراف ، والمتناسق
الجوانب .

وإذا كنا قد اكتفينا بعرض الموضوع عند مفكرى المشرق ، فإننا نأمل أن
يوفقنا الله عند التعرض له لدى مفكرى المغرب فى عمل آخر إن شاء الله .

* * *

بعض المصطلحات التي وردت في الكتاب

١ - الجبر : أو الجبرية ، مذهب من يرون أن كل شيء يتم على نحو لا مرد له ، فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا إرادته أن تغير شيئا في مجرى الحوادث ، وهذه هي الجبرية الغالية . وهو عكس الاختيار .

٢ - التنزيه : عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر . وهو عكس التجسيم .
٣ - البراهمة : قوم يدينون بالبراهمانية ، وهي ديانة هندية ظهرت بعد القيدية ، تقول بإله مجرد أعلى خلق العوالم كلها ، وتجعل الناس طبقات منفصلة على رأسها الكهنة ، وتدعو إلى تقديم القرابين ، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا . وقال مؤرخو الفرق الإسلامية إنها تنكر النبوات والبعث ولها فلسفتها الخاصة .

٤ - مانوية : نسبة إلى ماني الفارسي ، من رجال القرن الثالث الميلادي ، وهي مذهب الذي يرمي إلى التوفيق بين المسيحية وديانة زرادشت القديمة ، ويقول بمبدأين : النور والظلمة . ويسمى العرب أيضا «المنانية» .

٥ - الفطرة : الجبلية المتهتئة لقبول الدين .

٦ - الدهريون : قوم ينكرون الألوهية ، يسمون الطبيعيين أو الدهريين ، ويقولون : ما خلقنا إلا الدهر .

٧ - المباهلة : البهْلُ : اللعنُ .

باهل القوم بعضهم بعضا ، تلاعنوا .
ومعنى المباهلة أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء ، فيقولون لعنة الله على الظالم منا . وفي حديث ابن عباس : من شاء باهله ، إن الحق معي . ومن هذا قول الله تعالى : « . . . ثم نبتهل فتجعل لعنة الله على الكاذبين » . [آل عمران ٦١] . وأصل الابتهاال هذا ، ثم استعمل في كل دعاء بالخير والشر ، ومن هنا كلمة الابتهاالات الدينية .

الهوامش

- ١- دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ، ص ٥٢٣ (الجزء المترجم) .
- ٢- لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٣٤ ، الطبعة الأولى ، بولاق سنة ١٣٠٢ هـ .
- ٣- كشف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ، ص ١١١٥ - ١١١٧ .
- ٤- الكليات لأبي البقاء الحسيني الكفوي الحنفى ، ص ١٠٥ ، ط . بولاق سنة ١٢٨٠ هـ .
- ٥- التعريفات ، ص ٣٤ ، القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ .
- ٦- مقدمة التفسير ، لأبي القاسم الراغب الأصفهاني ، ص ٤٠٢ ، طبعة محمد سعيد الرفاعي سنة ١٣٢٩ هـ . (يلاحظ أن هذا الكتاب مطبوع بعد كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن لأبي الحسن عبد الجبار بن أحمد المتوفى بالرى سنة ٤١٥ هـ في مجلد واحد وأن أرقام الكتابين متتابعة) .
- ٧- الآية ٧ سورة آل عمران .
- ٨- الآية ٥٣ سورة الأعراف .
- ٩- الآية ٩ سورة النساء .
- ١٠- المفردات في غريب القرآن ، لأبي القاسم الراغب الأصفهاني ، ص ٣٠ ، ط . الحلبي سنة ١٣٤٤ هـ .
- ١١- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج' ، ص ١٥ ، دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٧ م .
- ١٢- المصدر السابق ، ج ٧ ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .
- ١٣- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي : الموافقات ، ج ٢ ، ص ٥١ ، مطبعة الدولة التونسية ، سنة ١٣٠٢ هـ .
- ١٤- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ١٥- أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، القاهرة سنة ١٩٢٨ .
- ١٦- صحيح مسلم ، ج ١٨ ص ١٢٩ ، المطبعة المصرية بالأزهر ، ط . أولى سنة ١٣٤٩ هـ (١٩٣٠) .
- ١٧- مسند أحمد بن حنبل ، ج ٣ ، ص ١٢ - ١٣ .

- ١٨- فجر الإسلام ، ص ٢٥٠ .
- ١٩- فجر الإسلام ، ص ٢٥١ .
- ٢٠- ابن قيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ٤ ، ط . المنيرية بالقاهرة .
- ٢١- فجر الإسلام ، ص ٣٠٦ .
- ٢٢- الآية ٥٥ سورة المائدة .
- ٢٣- الآية ١١٩ سورة التوبة .
- ٢٤- الآية ٦١ سورة آل عمران .
- ٢٥- هذه الأحاديث في شرح عز الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني الشهير بابن أبي الحديد على كتاب «نهج البلاغة» الجامع لخطب وحكم ورسائل أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب جمع الشريف الرضي محمد بن أبي أحمد الحسيني نقيب الطالبين (بغداد) ج ٤ . ط . الحلبي سنة ١٣٢٩ هـ .
- ٢٦- المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ١٧ .
- ٢٧- الآية ٥ سورة الطارق .
- ٢٨- الآية ١٧ من الغاشية .
- ٢٩- الآية ٢٢ من الأنبياء .
- ٣٠- الآية ٩١ من المؤمنون .
- ٣١- دي'بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو رييدة ص ٤٨ ، ٤٩ ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .
- ٣٢- فجر الإسلام ، ص ٣٥٠ .
- ٣٣- الفرق بين الفرق ، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، ص ١٨ ، نشر عزت العطار الحسيني سنة ١٩٤٨ .
- ٣٤- الملل والنحل (على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل) لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .
- ٣٥- وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .
- ٣٦- زهدي حسن جار الله ، المعتزلة ، ص ٤ . من منشورات النادي العربي في يافا القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ٣٧- المنبة والأمل ، لأحمد بن يحيى المرتضى ، ص ٢ ، ٤ تصحيح توما أرنولد ، ط حيدر آباد سنة ١٣١٦ هـ .

- ٣٨- المرجع السابق ، ص ٢ .
- ٣٩- العلم الشامخ ، لصالح بن مهدي المقبل ، ص ٣٠٠ و ٤١٥ و ٤١٦ القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤٠- الملل والنحل ، ج ١ ص ٥١ ، ٥٢ .
- ٤١- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقى ج ١ ص ١٨١ و ١٨٢ ، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٤٢- أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ١٥ ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٤٣- المرجع السابق ، نفس الصفحة ،
- ٤٤- المرجع السابق ، ص ١٦ .
- ٤٥- ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ١٣٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ٤٦- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن اسماعيل الأشعرى ، ج ١ ، ص ٢٧٨ . ط . ريتز باستانبول سنة ١٩٢٩ م .
- وانظر أيضا : الانتصار ، لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى ، ص ١٢٦ تحقيق الدكتور نيبيرج ، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
- ٤٧- ضحى الإسلام ، ص ٢٢ ، ج ٣ .
- ٤٨- مقالات الإسلاميين ، ص ١٥٥ ، ١٥٦ .
- ٤٩- ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٢٣ .
- ٥٠- الآية سورة الشورى .
- ٥١- تفسير الكشاف لجار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى سنة ٥٢٨ هـ ، ج ٣ ص ٦٥ ، الطبعة الثانية بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٩ هـ .
- ٥٢- الآية ٢٧ سورة الرحمن .
- ٥٣- الكشاف ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ .
- ٥٤- الآية ٢٧ سورة الرحمن .
- ٥٥- الانتصار ، ص ٧٦ .
- ٥٦- الآية ٢٥٥ سورة البقرة .
- ٥٧- تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة الدينوى ، ص ٨٠ ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٥٨- الانتصار ، ص ١١٨ .
- ٥٩- الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، ج ٣ ، ص ٣٣ - ٣٥ ، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ .

- ٦٠- المعتزلة ، ص ٩٢ .
- ٦١- ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٥٤ .
- ٦٢- الآية ٤٦ سورة الكهف .
- ٦٣- الآية ٤١ سورة المدثر .
- ٦٤- الآية ٣ سورة الإنسان .
- ٦٥- الآية ١٠٨ سورة يونس .
- ٦٦- الآية ٥٥ سورة التوبة .
- ٦٧- الكشف . ص ٣٢٤ .
- ٦٨- الآية ١٣ سورة السجدة .
- ٦٩- الكشف ، ص ١٧٨ .
- ٧٠- المسند للإمام أحمد بن حنبل ، شرحه وصنع فهرسه أحمد محمد شاكر ، ج ٢ ، ص ١١١٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- ٧١- سنن ابن باجة ، ج ١ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ص ١٨ ، ط . الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ (١٩٥٢ م) .
- ٧١- ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٦٩ .
- ٧٢- ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٦٩ .
- ٧٣- قواعد العقائد للغزالي ، تحقيق وتقديم سعيد زايد ، ص ٥٤ ، القاهرة سنة ١٩٦٠ .
- ٧٤- دائرة المعارف الإسلامية .
- ٧٥- حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٧٩ وما بعدها ، بيروت سنة ١٩٥٧ م .
- ٧٦- قواعد العقائد للغزالي ، ص ٤٢ وما بعدها .
- ٧٧- قانون التأويل للغزالي ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر عزت العطار الحسيني ، الطبعة الأولى ، مطبعة الأنوار بمصر سنة ١٩٤٠ م .
- ٧٨- المرجع السابق ، ص ٦ .
- ٧٩- المرجع السابق ، ص ١٠ .
- ٨٠- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ٨١- الآية ٨٥ سورة الإسراء .
- ٨٢- قانون التأويل للغزالي ، ص ١٢ .
- ٨٣- رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة ، ج ١ ، ص ٢٤٤ وما بعدها ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .
- ٨٤- الآية ٦ سورة الرحمن .

- ٨٥- رسائل الكندي الفلسفية ، المقدمة ، ص ٥٤ .
- ٨٦- تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٢٣ .
- ٨٧- رسائل الكندي ، ص ٢٠٧ .
- ٨٨- الآية ٩٠ سورة المؤمنون - رسائل الكندي ، المقدمة ، ص ٨٠ .
- ٨٩- عباس محمود : الفارابي ، ص ١١٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٤ .
- ٩٠- Dr. Ibrah. Madkour: La place d'al - Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, p. 210, Paris 1934.
- ٩١- المرجع السابق ، ص ٢١٠ - ٢١٨ .
- ٩٢- ضمن الآية ١ سورة الجن .
- ٩٣- آيتا ٣٦ ، ٣٧ سورة الحجر .
- ٩٤- La Place, p. 213 .
- ٩٥- الفارابي ، ص ١٢٠ .
- ٩٦- المرجع السابق ، ص ١٢٣ .
- ٩٧- فصوص الحكم للفارابي ، ضمن كتاب المجموع ، ص ١٤٦ ، ط . الخانجي سنة ١٣٢٥ هـ .
- ٩٨- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ - ٧٦ ، ط . الكردى والدمشقى بمصر .
- ٩٩- المرجع السابق ، ص ٧٤ - ٧٥ .
- ١٠٠- ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ث ١٥ .
- ١٠١- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا ، الرسالة الأولى «من عيون الحكمة» ، ص ٣ ط . هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م .
- ١٠٢- م . جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى ، تعريف رمضان لاوند ، ص ١٣ ، بيروت سنة ١٩٥٠ .
- ١٠٣- ماسينيون: ذكرى ابن سينا ، ج ٤ ، من منشورات العهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة ، سنة ١٩٥٤ م .
- ١٠٤- محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ج ٢ ص ٣٢ - ٣٣ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- ١٠٥- ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٣ .
- ١٠٦- المرجع السابق ، ص ١٥٤ .
- ١٠٧- رسالة في القوى النفسانية ، لابن سينا ، ص ٨ .
- ١٠٨- تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف حنا الفاخورى و خليل الجر ، ج ٢ ص ١٧٧ ، بيروت سنة ١٩٥٨ م .

- ١٠٩- أحمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ، ص ٥٩ - ٦١ القاهرة ١٩٥٨ .
- ١١٠- المرجع السابق ، ص ٦١ ، تاريخ الفلسفة العربية ص ١٩٢ .
- ١١١- النجاة لابن سينا ، ص ١٦٦ ، ط . الكردى ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .
- ١١٢- النجاة ص ١٦٦ ، تاريخ الفلسفة العربية ص ١٩٢ .
- ١١٣- الآية ٣٥ سورة النور .
- ١١٤- تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل للإمام النسفى ، ط . وزارة المعارف العمومية ، ج ٢ ص ٥٠٨ - ٥١٠ القاهرة ١٩٣٩ م
- ١١٥- ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، ص ٨٥ - ٨٧ ط . القسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ .
- ١١٦- الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الثانى ص ٣٦٣ - ٣٦٧ القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- ١١٧- المرجع السابق ص ٤٨٢ .
- ١١٨- المرجع السابق ص ٤٨٣ .
- ١١٩- حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، هامش ص ٩٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .
- ١٢٠- الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٨٣ .
- ١٢١- ابن سينا بين الدين والفلسفة ، هامش ص ٩٧ .
- ١٢٢- الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ .
- ١٢٣- ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٩٧ .
- ١٢٤- سورة الإخلاص ، أربع آيات ، مكية عند الجمهور ، وقبل مدنية عند أهل البصرة النسفى ص ٧٣٦ .
- ١٢٥- تفسير النسفى ، ج ٣ ص ٧٣٦ - ٧٣٨ .
- ١٢٦- ابن سينا : جامع البدائع ، رسالة فى تفسير الصمدية ص ١٥ - ٢٤ . ط . الكردى سنة ١٩١٧ م .
- ١٢٧- الآية ٤٦ سورة الزمر .
- ١٢٨- الآية ٢٢ سورة الحشر .
- ١٢٩- تفسير النسفى ، ج ٣ ص ٢٢٤ ، ٥٠٨ .
- ١٣٠- الآية ٥٩ سورة الأنعام .
- ١٣١- الإشارات والتنبيهات ، ص ٧٠٩ .
- ١٣٢- المرجع السابق ، ج ١ ص ١٧٠ .

- ١٣٣- المرجع السابق ص ٧١٢ ، ٧١٦ .
- ١٣٤- المرجع السابق ، هامش ص ٧١٣ .
- ١٣٥- آية ٥٩ سورة الأنعام .
- ١٣٦- الإشارات والتنبيهات ، ص ٧٢٦ - ٧٢٨ .
- ١٣٧- الشفاء . الإلهيات (٢) تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد . ص ٣٥٨ - ٣٥٩ القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
- ١٣٨- الآية ٣ سورة سبأ .
- ١٣٩- تفسير النسفي ، ج ٣ ، ص ٨٦ .
- ١٤٠- الشفاء ، الإلهيات (٢) ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .
- ١٤١- الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا في بغداد ، الله والعالم للدكتور محمد ثابت الفندي ، ص ٢٠١ ، القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
- ١٤٢- الآية ٧٣ سورة الأنعام .
- ١٤٣- الآية ٤٠ سورة النحل .
- ١٤٤- الآية ٣٥ سورة مريم .
- ١٤٥- الآية ٨٢ سورة يس .
- ١٤٦- الآية ٦٨ سورة غافر .
- ١٤٧- تفسير النسفي ج ١ ص ٤٨١ ج ٢ ص ٢٠٥ ، ٣٢٨ ، ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ - ٢٥٩ .
- ١٤٨- النجاة ، ص ٢٧٥ .
- ١٤٩- جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٦ ط ٣ . دمشق سنة ١٩٥١ . انظر أيضاً : النجاة ص ٢٧٧ - ٢٨٠ والإشارات والتنبيهات ٦٤٥ - ٦٧٠ .
- ١٥٠- المرجع السابق ، ص ٩٤ ، وانظر أيضاً النجاة ص ٢٧٤ .
- ١٥١- النجاة ص ٢٧٤ .
- ١٥٢- المرجع السابق ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
- ١٥٣- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ج ٢ ، ص ٢١٠ .
- ١٥٤- جامع البدائع ، رسالة الزيارة والدعاء ، ص ٣٣ .
- ١٥٥- ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٢٩ .
- ١٥٦- آية الكرسي ٢٥٥ سورة البقرة .
- ١٥٧- تفسير النسفي ، ج ١ ص ١٦٩ .
- ١٥٨- الإلهيات (٢) ص ٣٦٦ .

- ١٥٩- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ١٦٠- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ١٦١- ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٧ .
- ١٦٢- الإلهيات (٢) ص ٣٦٦ .
- ١٦٣- ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ١٠٧ .
- ١٦٤- الإلهيات (٢) ص ٣٦٧ .
- ١٦٥- الرسالة العرشية لابن سينا ، ص ١١ طبعة حيدرآباد الركن سنة ١٣٥٣ هـ .
- ١٦٦- المرجع السابق ، ص ١٢ .
- ١٦٧- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ١٦٨- الرسالة العرشية ، ص ١١ .
- ١٦٩- الإلهيات (٢) ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .
- ١٧٠- آية ١٧ سورة الحاقة .
- ١٧١- الآية ١٦ سورة الحاقة .
- ١٧٢- تفسير النسفى ، ج ٣ ، صفحة ٥٧٧ .
- ١٧٣- تسع رسائل ، رسالة فى الحدود ، ص ٨٧ - ٨٨ ، ط . هندية .
- ١٧٤- المرجع السابق ، رسالة فى الحدود . ص ٨٨ .
- ١٧٥- النجاة ، ص ١٠٤ .
- ١٧٦- الإشارات والتنبيهات ص ٥٠٧ - ٥١٣ .
- ١٧٧- هامش الإشارات والتنبيهات ، ص ٥٠٧ .
- ١٧٨- النجاة ص ٢١٦ .
- ١٧٩- الإلهيات (١) تحقيق الأب قنواى وسعيد زايد ، ص ٧٢ .
- ١٨٠- المرجع السابق ، صفحة ٨٠ .
- ١٨١- المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ١٨٢- الشفاء لابن سينا ، الطبيعيات ص ١١١ ، ط . طهران .
- ١٨٣- المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .
- ١٨٤- النجاة ، ص ٢٥٣ .
- ١٨٥- ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٢١ .
- ١٨٦- عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص ٩٢ ، العدد (٤٦) من مجموعة (اقرأ) القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- ١٨٧- الإشارات والتنبيهات ، ص ٥١٤ - ٥١٩ .

- ١٨٨ - تاريخ الفلسفة العربية ، ج-٢ ، ص ٢٢٧ .
- ١٨٩ - الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٨٥ - ٤٩٩ .
- ١٩٠ - المرجع السابق ، ص ٤٨٥ - ٤٩٩ .
- ١٩١ - المرجع السابق ، هامش صفحات ٤٨٥ - ٤٩٩ .
- ١٩٢ - المرجع السابق ، هامش ص ٥٤٧ .
- ١٩٣ - المرجع السابق ، ص ٥٤٨ - ٥٥٩ .
- ١٩٤ - ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ١٣٠ .
- ١٩٥ - المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٢ .
- ١٩٦ - الإلهيات (١) مقدمة الدكتور مذكور ص ٢٣ .
- ١٩٧ - المرجع السابق ص ٢٤ .
- ١٩٨ - الإلهيات (٢) ص ٤١٧ .
- ١٩٩ - المرجع السابق ص ٤١٦ .
- ٢٠٠ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ٢٠١ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- ٢٠٢ - الكتاب الذهبي ، نظرية الخير عند ابن سينا للدكتور جميل صليبا ، ص ١٩٢ .
- ٢٠٣ - الإلهيات (٢) ، ص ٤١٦ .
- ٢٠٤ - الكتاب الذهبي ، ص ١٩٤ .
- ٢٠٥ - الكتاب الذهبي ، ص ١٩٥ .
- ٢٠٦ - الكتاب الذهبي ، ص ١٩٦ .
- ٢٠٧ - الكتاب الذهبي ، ص ١٩٣ .
- ٢٠٨ - الإلهيات (٢) ص ٤١٨ .
- ٢٠٩ - الكتاب الذهبي ص ١٩٧ .
- ٢١٠ - الإلهيات (٢) ص ٤١٧ - ٤٢٢ .
- ٢١١ - المرجع السابق ، ص ٤٢١ - ٤٢٢ .
- ٢١٢ - النجاة ص ٣٠٤ ، وانظر أيضا الإلهيات (٢) ٤٤١ ، ٤٤٢ .
- ٢١٣ - النجاة ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- ٢١٤ - الكتاب الذهبي : ابن سينا والنبوات للدكتور محمد الهاشمي ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .
- ٢١٥ - الإشارات والتنبيهات ، ص ٨٦١ - ٨٦٧ .
- ٢١٦ - المرجع السابق ، ص ٨٩٢ .
- ٢١٧ - المرجع السابق ، ص ٨٩٣ - ٨٩٩ .
- ٢١٨ - الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا تحقيق بأن

باكوش ص ١٦٧ - ١٦٨ ، براغ ، مطبعة المجمع العلمى التشكوسلوفاكى سنة ١٩٥٦ .

٢١٦- المرجع السابق ، ص ١٧٢ :

٢٢٠- تسع رسائل ، رسالة فى الحدود ، ص ٨٢ - ٨٥ .

٢٢١- رسالة فى الفعل والانفعال وأقسامهما ، ص ٢ وما بعدها ، ط . حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٣ هـ .

٢٢٢- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٢٢٣- الآية ٦٥ سورة الكهف .

٢٢٤- الآية ١٩٣ سورة الشعراء .

٢٢٥- الآية ٣٦ سورة الجن .

٢٢٦- رسالة فى الفعل والانفعال ص ٣ .

٢٢٧- تسع رسائل ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

٢٢٨- المرجع السابق ، ص ٨٥ .

٢٢٩- الرسالة العرشية ، ص ١٢ .

٢٣٠- ابن سينا بين الدين والفلسفة ، هامش ص ١٤١ .

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن جامعة الكويت

رئيس التحرير
الدكتور عبد الغني

صدر العدد الاول في يناير ١٩٧٥

تصل اعدادها الى ابدى نحو ٢٠٠٠٠٠ قارىء

- يحوي كل عدد على حوالي ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير يستين على . . .
- مجموعة من البحوث تعالج الشؤون المختلفة للمنطقة بأقلام عدد من كبار الكتاب المتخصصين في هذه الشؤون .
- عدد من المراجعات لطائفة من أهم الكتب التي تبحث في الماضي المختلفة للمنطقة .
- أبواب ثابتة : تقارير - وثائق - يوميات - بيبليوجرافيا .
- ملخصات للبحوث باللغة الانجليزية .

منشورات المجلة

- اضطلعت المجلة بإصدار عدد من سلاسل الكتب هي :
اولا : سلسلة المنشورات ، وقد صدر منها حتى الان أحد عشر منشورا من أحدثها :
- منظمة الاقطار العربية المصدرة للبترول ١٩٦٨ - ١٩٧٧ : دراسة مقارنة في التنظيم الدولي
د. عادل خاكي .
- قواعد الملاحة عند بن ماجد والقطامي . حسن صالح شهاب .
ثانيا : سلسلة الإصدارات الخاصة ، وصدر منها حتى الان ثلاثة عشر كتابا ، من أحدثها :
- المفهوم الحديث للتسويق وتخطيط الخدمات المصرفية في البنوك التجارية الكويتية .
د. عبد الفتاح الشربيني ، د. السيد ناجي
- رسالة في تاريخ اليمن : مطالع النيران . د. محمد عيسى صالحية .
ثالثا : سلسلة كتب الوثائق ، وقد صدر منها كتب الوثائق للأعوام : ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨
- ٧٩ - ٨٠ .

الاشتراكات

- ثمن العدد : ٤٠٠ فلس كويتي أو ما يعادلها في الخارج .
- الاشتراك للأفراد : سنويا ديناران كويتيان أو ١٥ دولارا امريكيا في الخارج (بالبريد الجوي)
- الاشتراك للمؤسسات والدوائر الرسمية : سنويا ١٢ دينارا كويتيا أو ٤٠ دولارا امريكيا في الخارج (بالبريد الجوي) .

المعنوان : جامعة الكويت - كلية الآداب - الشويخ - دولة الكويت

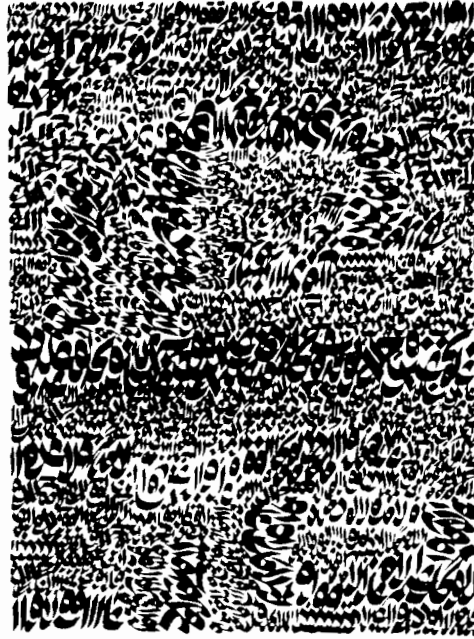
ص.ب : ١٧٠٧٣ - الخالدية

الهاتف : ٨١٦٨٠٧ - ٨١٦٧٩٩ - ٨١٦٨٢٤

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

المجلة العربية للملوم الانسانية

تصدر عن جامعة الكويت ، فصلية محكمة ، تقدم البحوث الأصلية والدراسات الميدانية والتطبيقية
في شتى فروع العلوم الانسانية والاجتماعية باللغتين العربية والانجليزية .



رئيس التحرير
د. عبدالله العتيبي
مدير التحرير
آمال بكر الغربالي

جميع المراسلات توجه الى رئيس التحرير ص ب ٢٦٥٨٥ الصفاة - الكويت
هاتف ٨٢١٦٣٩ - ٨١٥٤٥٣ (الشويخ) - فاكس ٢٢٦١٦ KUNIVER

تصدرها
جامعة
الكويت

مجلة العلوم الاجتماعية

مجلة فصلية أكاديمية تعنى بنشر الأبحاث والدراسات
في مختلف حقول العلوم الاجتماعية .
رئيس التحرير : د . خلدون حسن النقيب
مدير التحرير : عبدالرحمن فايز الصري

منشور للأكاديميين العرب .
توزيع أكثر من (٨٠٠٠) نسخة .

الاشتراكات

للمؤسسات : ١٢ دينار في الكويت .

٤٥ دولاراً أمريكياً في الخارج

للأفراد : ٢ دينار في الكويت ، دينار للطلاب

٣ دينار أو ما يعادلها في الوطن
العربي .

١٥ دولاراً أمريكياً في الخارج .

الموزع في الكويت والخارج : مجلة العلوم الاجتماعية

توجه جميع المراسلات الى رئيس التحرير على العنوان التالي :
مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت / ص.ب ٥٤٨٦ / الكويت
هاتف : ٢٥٤٩٤٢١ / فاكس ٢٢٦١٦



المجلة التربوية

تمندرعن كلية التربية - جامعة الكويت

فصلية ، تخصصية ، محكمة

رئيس التحرير
أ.د. فكري حسن ريان

رئيس مجلس الإدارة
د. سعد جاسم الهاشل

تنشر البحوث التربوية ، ومراجعات الكتب التربوية الحديثة

ومحاضر الحوار التربوي ، والتقارير عن المؤتمرات التربوية

★ تقبل البحوث باللغتين العربية والانجليزية

★ تنشر لاساتذة التربية والمختصين فيها من مختلف الاقطار

★ تطلب قواعد النشر من رئيس التحرير

★ تقدم مكافأة رمزية للناشرين بها

الاشتراكات :

للأفراد في الكويت : ٢ دك وللطلاب ١ دك
للأفراد في الوطن العربي : ٢٥ دك وللطلاب ١٥ دك
للأفراد في الدول الأخرى : ١٥ دولاراً أمريكياً بالبريد الجوي
للهيئات والمؤسسات : ١٢ دك وفي الخارج ٤٥ دولاراً أمريكياً

توجه جميع المراسلات إلى :

رئيس التحرير - المجلة التربوية - ص.ب ١٣٢٨١ كيفان - الكويت

**The Problem of Rational Interpretation
Among Islamic Thinkers,
with special reference to Avicenna**

ABSTRACT

The paper attempts to distinguish between interpretation and exegesis after giving an introducing view of the origins of interpretation in Islamic thought. Then briefly the author gives a survey of Mu'tazilite interpretation with respect to the first two of their five principles, namely monotheism and justice. Then the author presented the interpretations of the Ash'arites and their manner of their opposition to Mu'tazilism after which Ghazali's view of interpretation was presented together with his principles on this score, whereby it was the author's intention to show what Ghazali's views were concerning what was permissible in the matter of interpretation and who was entitled to do so. The paper went on to summarize the opinion of Al-Kindi and Al-Farabi, who regarded interpretation as being permissible only to a small number of learned people. This led naturally to a discussion of Al-Farabi's principal interpretations which can be considered to be part of his discourse on Al-Sam'iyyat (The science of Acoustics)

In the second part of this paper the author discussed Avicenna's interpretations which were part of his attempt to reconcile philosophy and religion, pointing out that there were two aspects to his science of interpretation: The interpretation of religious truths in agreement with philosophic views, on the one hand, and the subjection of religious truths to philosophic discourse, on the other. The author then went on to present his views on the soul and the existence of God and His attributes. This was followed with a summary of his interpretation of the Surah of Al Ikhlass. In addition the author presented a survey of Al-Farabi's opinions on a number of other subjects such as knowledge, life, will, power, the faculties of hearing, seeing and speaking, his interpretation of the subject of the antiquity of the created world and his interpretation of evil, and the variety of his views on prophecy and its necessity and nature on the miracles of the Prophet, May God's Blessings be upon Him.

THE AUTHOR

USTAZ Said Zayed

B.A. (Philosophy) Cairo University 1943.

Currently: Member of the Academy of the Arabic Language in Cairo.

PUBLICATIONS

- A score of Papers & books on Islamic Thought and Philosophy.
- Recipient of the State Encouragement Prize for Islamic Philosophy in 1976.
- Recipient of the Order of Arts & Sciences in 1977.

TWENTY-EIGHTH MONOGRAPH

**THE PROBLEM OF RATIONAL
INTERPRETATION
AMONG
ISLAMIC THINKERS,
WITH SPECIAL REFERENCE
TO AVICENNA**

**Ustaz Said Zayed
The academy of the arabic language
CAIRO**

Annals Of The Faculty Of Arts

Volume VI, 1985

ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS

Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University

A REFEREED SCIENTIFIC PERIODICAL - COMPRISING
SEVERAL AUTHENTIC MONOGRAPHS ON TOPICS
RELEVANT TO THE FIELDS OF LANGUAGE,
LITERATURE, PHILOSOPHY, HISTORY, SOCIOLOGY,
GEOGRAPHY AND PSYCHOLOGY.

Volume VI, 1985



ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS



Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University

**Ustaz Said Zayed
The Academy of the Arabic Language
CAIRO**

**THE PROBLEM OF RATIONAL
INTERPRETATION
AMONG
ISLAMIC THINKERS,
WITH SPECIAL REFERENCE
TO AVICENNA**

TWENTY-EIGHTH MONOGRAPH

Volume VI, 1985